

Filosofia Grega e Helenística

Coleção XVI Encontro ANPOF

Organizadores

Marcelo Carvalho
Gisele Amaral



ANPOF

ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2015-2016

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
André da Silva Porto (UFG)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Diretoria 2013-2014

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Ethel Rocha (UFRJ)
Gabriel Pancera (UFMG)
Hélder Carvalho (UFPI)
Lia Levy (UFRGS)
Érico Andrade (UFPE)
Delamar V. Dutra (UFSC)

Equipe de Produção

Daniela Gonçalves
Fernando Lopes de Aquino

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Cristiano Freitas

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F487 Filosofia grega e helenística / Organizadores Marcelo Carvalho,
Gisele Amaral. São Paulo : ANPOF, 2015.
309 p. – (Coleção XVI Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-33-6

1. Filosofia grega 2. Filosofia antiga 3. Helenismo I. Carvalho,
Marcelo II. Amaral, Gisele III. Série

CDD 100

COLEÇÃO ANPOF XVI ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (UNIFESP)

André Medina Carone (UNIFESP)

Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Bruno Guimarães (UFOP)

Carlos Eduardo Oliveira (USP)

Carlos Tourinho (UFF)

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)

Celso Braidá (UFSC)

Christian Hamm (UFSM)

Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)

Cláudia Murta (UFES)

Cláudio R. C. Leivas (UFPel)

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)

Daniel Arruda Nascimento (UFF)

Déborah Danowski (PUC-RJ)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)

Dirk Greimann (UFF)

Edgar Lyra (PUC-RJ)

Emerson Carlos Valcarenghi (UnB)

Enéias Júnior Forlin (UNICAMP)

Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)

Gabriel José Corrêa Mograbi (UFMT)

Gabriele Cornelli (UNB)

Gisele Amaral (UFRN)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Horacio Luján Martínez (PUC-PR)

Jacira de Freitas (UNIFESP)

Jadir Antunes (UNIOESTE)

Jarlee Oliveira Silva Salviano (UFBA)

Jelson Roberto de Oliveira (PUCPR)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

Jonas Gonçalves Coelho (UNESP)

José Benedito de Almeida Junior (UFU)

José Pinheiro Pertille (UFRGS)
Jovino Pizzi (UFPEL)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)
Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Constança Peres Pissarra (PUC-SP)
Maria Cristina Theobaldo (UFMT)
Marilena Chauí (USP)
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Osvaldo Pessoa Jr. (USP)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFFRJ)
Paulo Sérgio de Jesus Costa (UFSM)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Bins di Napoli (UFSM)
Ricardo Pereira Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUC-RS)
Sandro Kobol Fornazari (UNIFESP)
Thadeu Weber (PUCRS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Apresentação da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF

A publicação dos 24 volumes da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF tem por finalidade oferecer o acesso a parte dos trabalhos apresentados em nosso XVI Encontro Nacional, realizado em Campos do Jordão entre 27 e 31 de outubro de 2014. Historicamente, os encontros da ANPOF costumam reunir parte expressiva da comunidade de pesquisadores em filosofia do país; somente em sua última edição, foi registrada a participação de mais de 2300 pesquisadores, dentre eles cerca de 70% dos docentes credenciados em Programas de Pós-Graduação. Em decorrência deste perfil plural e vigoroso, tem-se possibilitado um acompanhamento contínuo do perfil da pesquisa e da produção em filosofia no Brasil.

As publicações da ANPOF, que tiveram início em 2013, por ocasião do XV Encontro Nacional, garantem o registro de parte dos trabalhos apresentados por meio de conferências e grupos de trabalho, e promovem a ampliação do diálogo entre pesquisadores do país, processo este que tem sido repetidamente apontado como condição ao aprimoramento da produção acadêmica brasileira.

É importante ressaltar que o processo de avaliação das produções publicadas nesses volumes se estruturou em duas etapas. Em primeiro lugar, foi realizada a avaliação dos trabalhos submetidos ao XVI Encontro Nacional da ANPOF, por meio de seu Comitê Científico, composto pelos Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-Graduação filiados, e pela diretoria da ANPOF. Após o término do evento, procedeu-se uma nova chamada de trabalhos, restrita aos pesquisadores que efetivamente se apresentaram no encontro. Nesta etapa, os textos foram avaliados pelo Comitê Científico da Coleção ANPOF XVI Encontro Nacional. Os trabalhos aqui publicados foram aprovados nessas duas etapas. A revisão final dos textos foi de responsabilidade dos autores.

A Coleção se estrutura em volumes temáticos que contaram, em sua organização, com a colaboração dos Coordenadores de GTs que participaram da avaliação dos trabalhos publicados. A organização temática não tinha por objetivo agregar os trabalhos dos diferentes GTs. Esses trabalhos foram mantidos juntos sempre que possível, mas com frequência privilegiou-se evitar a fragmentação das publicações e garantir ao leitor um material com uma unidade mais clara e relevante.

Esse trabalho não teria sido possível sem a contínua e qualificada colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-Graduação em Filosofia, dos Coordenadores de GTs e da equipe de apoio da ANPOF, em particular de Fernando L. de Aquino e de Daniela Gonçalves, a quem reiteramos nosso reconhecimento e agradecimento.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVI Encontro

Estética e Arte

Ética e Filosofia Política

Ética e Política Contemporânea

Fenomenologia, Religião e Psicanálise

Filosofia da Ciência e da Natureza

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia do Renascimento e Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia e Ensinar Filosofia

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Grega e Helenística

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Filosofias da Diferença

Hegel

Heidegger

Justiça e Direito

Kant

Marx e Marxismo

Nietzsche

Platão

Pragmatismo, Filosofia Analítica e Filosofia da Mente

Temas de Filosofia

Teoria Crítica

Sumário

É possível uma <i>téchne</i> da tirania <i>Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes</i>	9
Estudo do imperativo no Poema de Parmênides <i>Nicola Stefano Galgano</i>	21
Do Conhecimento da alma à alma do conhecimento <i>Patricia Lucchesi Barbosa</i>	31
O Drama Filosófico e Seus Modelos Literários <i>Nelson de Aguiar Menezes Neto</i>	48
A lamparina de ferro roubada <i>Antonio Carlos de Oliveira Rodrigues</i>	60
A política de Cléon no livro IV de Tucídides: o caminho ateniense em <i>púrpuras</i> esquileanas <i>Maria Elizabeth Bueno de Godoy</i>	78
Mito, poesia e filosofia em Aristófanes <i>Renata de Oliveira Lara</i>	90
A noção de <i>phainomena</i> na Ética Eudêmia de Aristóteles <i>Raphael Zillig</i>	99
A noção do que está em nosso poder “ <i>to eph’ hēmin</i> ” e os futuros contingentes: questionamentos sobre a responsabilidade do agente na ética aristotélica <i>Rosely de Fátima Silva</i>	112
Acerca dos concomitantes <i>per se</i> em Aristóteles <i>Breno Andrade Zuppolini</i>	124
Ética Eudêmia VIII.1 - justiça e conhecimento <i>Fernando Maciel Gazoni</i>	144
Sistemas semânticos e o problema de adequação para uma interpretação na silogística de Aristóteles <i>Felipe Weinmann</i>	151
A delimitação da filosofia prática em Aristóteles: a obra do homem <i>Francisco José Dias de Moraes</i>	166

A Racionalidade da Arte Poética em Aristóteles <i>Tiago Penna</i>	179
Influência das paixões e da racionalidade nas ações humanas, segundo Aristóteles <i>Juliana Santana de Almeida</i>	195
O agir voluntário como característica distintiva das ações na Ética Nicomaqueia de Aristóteles <i>Luiz Francisco Garcia Lavanholi</i>	205
Particularismo ético e político em Aristóteles <i>Silvia Feola Gomes de Almeida</i>	213
Phronesis e contingência na Ética Nicomachea de Aristóteles <i>Pedro Bernardino Nascimento Filho</i>	223
Racionalidade e inferência científica em Aristóteles <i>Carlos Motta</i>	232
O livro I das Tusculanas de Cícero: uma discussão sobre a natureza da morte <i>Lucas Nogueira Borges</i>	250
Sobre o problema das fontes filosóficas no <i>Laelius vel De amicitia</i> de Marco Túlio Cícero <i>José Carlos Silva de Almeida</i>	258
A <i>Meléte Thanátou</i> na filosofia estoica <i>Vitor de Simoni Milione</i>	270
As controversas correspondências entre Paulo de Tarso e Sêneca <i>André Miranda Decotelli da Silva</i>	282
Sobre o fenômeno ou o que aparece em Sexto Empírico <i>Juliomar Marques Silva</i>	293
Crença e Tradição nos Céticos Antigos <i>Marcelo da Costa Maciel</i>	300

É possível uma *téchne* da tirania

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Este trabalho se dedica a investigar a *téchne* do governante elaborada por Trasímaco. Julga ele existir uma arte adequada para se governar que traria todos os lucros àquele que governa e que seria capaz de torná-lo o mais feliz dos homens. A partir de um elogio à injustiça e ao homem completamente injusto, ele visa desenvolver uma definição de tirania que permita esta se manter por um saber político e não apenas pela deturpação de um governo justo.

Ao ser questionado por Sócrates sobre a possibilidade de o governante errar, Trasímaco irá perguntar: “pensas que chamo mais forte aquele que se engana, no momento em que se engana?” [ἀλλὰ κρείττω με οἶεκα λειν τὸν ἐξαμαρτάνοντα ὅ ταν ἐξαμαρτάνη;]¹. Se na formulação das leis o governante errar, essas não vão ser sempre o mais vantajoso ao governante, mas também o contrário, o desvantajoso². É a partir da crítica de Sócrates que Trasímaco vai apresentar um elemento necessário para a definição do mais forte: ele não deve errar. Mas como

¹ PLATÃO. *República*, 340c6-7. Utilizamos aqui a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira *A República* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001). Tomaremos esta tradução como base para nosso trabalho, utilizando traduções nossas quando julgarmos necessário. Demais referências à ‘República’ serão abreviadas por *Rep.* indicando-se em seguida a numeração. Para o original grego em todo o trabalho, utilizamos o texto estabelecido por S. R. Slings, *Platonis Rempublicam* (Oxford: Oxford University Press, 2003). Em nosso artigo, todas as modificações na tradução da *República* são nossas.

² *Rep.*, 339c-e.

pode o governante não errar? Para melhor entendermos isto, passemos à análise do argumento da *téchne*. Trasímaco fala com rigor [κατὰ τὸν ἀκριβῆ λόγον] que

οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν ἀμαρτάνει. ἐπιλιπούσης γὰρ ἐπιστήμης ὁ ἀμαρτάνων ἀμαρτάνει, ἐν ᾧ οὐκ ἐστι δημιουργός· ὥστε δημιουργός ἢ σοφός ἢ ἄρχων οὐδεὶς ἀμαρτάνει τότε ὅταν ἄρχων ἦ, ἀλλὰ πᾶς γ' ἂν εἴποι ὅτι ὁ ἰατρός ἤμαρτεν καὶ ὁ ἄρχων ἤμαρτεν. τοιοῦτον οὖν δὴ σοὶ καὶ ἐμὲ ὑπόλαβε νυν δὴ ἀποκρίνεσθαι· τὸ δὲ ἀκριβέστατον ἐκεῖνο τυγχάνειδόν, τὸν ἄρχοντα, καθ' ὅσον ἄρχων ἐστίν, μὴ ἀμαρτάνοντα δὲ τὸ αὐτῷ βέλτιστον τίθεσθαι, τοῦτο δὲ τῷ ἀρχομένῳ ποιητέον. ὥστε, ὅπερ ἔξ ἀρχῆς ἔλεγον, δίκαιον λέγω τὸ τοῦ κρείττονος ποιεῖν συμφέρον.

*nenhum artífice se engana. Efetivamente, só quando o seu saber o abandona é que quem erra se engana e nisso não é um artífice. Por consequência, artífice, sábio ou governante algum se engana, enquanto estiver nessa função, mas toda a gente dirá que o médico errou, ou que o governante errou. Tal é a acepção em que debes tomar a minha resposta de há pouco. Precisando os fatos o mais possível: o governante, na medida em que está no governo, não se engana; se não se engana, promulga a lei que é melhor para ele, e é essa que deve ser cumprida pelos governados. De maneira que, tal como declarei no início, afirmo que a justiça consiste em fazer o que é conveniente para o mais forte.*³

Se conhecimento (*epistémē*) agora é uma das condições para se ter o *krátos*, não é qualquer governante que será o 'mais forte', mas somente os que possuírem uma *téchne* para governar. Se não é qualquer governante que pode governar, mas somente aqueles que possuem a *téchne* do governo, então também podemos dizer que as leis feitas por estes são infalíveis como estes. Dessa forma, ao contrário do que Clitofonte sugere⁴, o governante não faz leis que crê serem convenientes para ele, mas faz leis que são realmente convenientes a ele (o mais forte), e que cabe aos governados o cumprimento dessas leis.

Na tentativa de refutar Trasímaco em seu argumento, Sócrates, em resumo, defende que cada arte se diferencia por uma *dýnamis* específica que produz uma utilidade. Esta utilidade [ὠφελία] é conveniente ao paciente da arte e não ao seu agente. Para que o agente possa se

³ *Rep.*, 340e1-341a4.

⁴ *Rep.*, 340a-b.

beneficiar é preciso atribuir junto de cada arte uma segunda arte que é a arte dos lucros [μισθωτική] que produz um salário [μισθός] que irá recompensá-lo pelo serviço. Apesar dos *misthoí* serem úteis àquele que exerce sua arte, é inegável que o exercício da sua arte continua sendo útil para outros, mesmo que o artífice não receba nada por isto⁵. Podemos dizer assim, que os *misthoí* e a *ophelía* são referentes a pessoas diferentes, um é o que pratica a arte e recebe os *misthoí* por sua prática, e o outro aquele que recebe a *ophelía* própria da arte em questão. Para que Trasímaco possa manter o seu argumento de que a justiça é a conveniência do mais forte, ele deve conseguir provar a possibilidade uma *téchne* que vise a sua própria vantagem. Somente assim ele poderia defender a existência de um governante que aja em seu próprio benefício.

De acordo com Roochnik, Sócrates “usa isto [a analogia com a *téchne*] para refutar Trasímaco, um professor profissional para quem a justiça é uma *téchne* e em benefício do governante”⁶, mas para o próprio Sócrates a justiça não é uma *téchne*, pois é apenas “similar a *téchne* em seu relacionamento com o semelhante e o dessemelhante. Disto não se segue necessariamente que a justiça como conhecimento seja uma *téchne*”⁷. Roochnik sugere que o sentido de Platão utilizar a analogia com a *téchne* em suas obras é exortativo e refutativo, não sendo o propósito da analogia estabelecer um modelo teórico do conhecimento moral⁸. Por um lado, concordamos com Roochnik que Sócrates não concebe a justiça como uma *téchne*, por outro lado, discordamos que Trasímaco pense ser a justiça uma *téchne*. Segundo entendemos, ambos concordam que o governo é uma *téchne* que deve ser exercida pelo governante, e é por isso que podemos falar em uma *téchne* do governante. O tratamento que cada um dá à *téchne* com relação à justiça é, no entanto, distinto. Trasímaco faz com que a *téchne* do governante produza justiça, pois os governados devem ser justos cumprindo as determi-

⁵ *Rep.*, 346a1-e2.

⁶ ROOCHNIK, D. *Of Art and Wisdom. Plato's Understanding of Téchne*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press; University Park, 1996, p. 144.

⁷ *Ibid.*, p. 145; também p. 146: “justiça é um tipo de conhecimento, e conhecimento é exemplificado por *téchne* – disto não se segue que justiça é um tipo de *téchne*”.

⁸ ROOCHNIK, D. Socrates's use of techne-analogy. *Journal of the History of Philosophy*, v. 24, n. 3, 1986, p. 303. ROOCHNIK (1996), p. 133; “se *areté* é assumida como sendo conhecimento, e se *téchne* é o modelo do conhecimento moral, uma inaceitável consequência – nominalmente, *areté* não é conhecimento – se sucede. Como um resultado, no território platônico, *téchne* não é propriamente um modelo para conhecimento moral”.

nações do governante. Ao contrário, no argumento de Sócrates, se o governante tem que ser justo, então há uma *téchne* do governo que é exercida pela presença da justiça, não sendo esta seu produto. Ambos incluem a justiça na *téchne* do governo, mas de maneira distinta.

O argumento de Sócrates ajuda a definir o papel do governante enquanto governante que é oferecer a utilidade da sua arte ao governado. No entanto, a maneira em que ele interpreta o ‘verdadeiro governante’ é distinta da de Trasímaco. Para Trasímaco o governante injusto não buscará a conveniência/utilidade dos governados, mas a própria conveniência através dos *misthoí*. Quando ele governa, governa por vontade própria⁹. Já para Sócrates, ao contrário, o governante justo não aceitará os mesmos *misthoí*, pois “os bons [οἱ ἀγαθοί] não querem governar nem por causa das riquezas, nem das honrarias, porquanto não querem ser apodados de mercenários, exigindo abertamente o salário do seu cargo [μισθὸν μισθωτοῖ], nem ladrões, tirando vantagem da sua posição”¹⁰. Quando um bom ocupa o cargo de governante, ocupa-o por necessidade [ἀναγκαῖον]¹¹. Será tal compulsão para o governo que o levará a aceitar como *misthós* “não ser governado por alguém pior”. Para Sócrates, é neste que se encontra o verdadeiro governante [τῷ ὄντι ἀληθινὸς ἄρχων]¹². Mas por que Trasímaco não pode aceitar a proposta de Sócrates de que um governante recebe um *misthoí* em troca de governar? A resposta à pergunta está no que Sócrates diz “que todo homem sensato preferiria ser beneficiado por outrem a se dar o incômodo de beneficiar outrem”¹³. Parece ser essa a hipótese de Trasímaco ao fazer a analogia do pastor com o governante e das ovelhas com os governados¹⁴. Segundo entende, o pastor cuida das ovelhas visando com isso o seu próprio benefício. Sócrates ao contrário, irá dizer que Trasímaco está tomando o pastor por comerciante, sendo que a verdadeira arte do pastor não visa os *misthoí*, essa é a função da arte dos lucros, a *misthotiké*.

⁹ *Rep.*, 345e.

¹⁰ *Rep.*, 347b.

¹¹ *Rep.*, 347c.

¹² *Rep.*, 347d.

¹³ *Rep.*, 347d6-7.

¹⁴ *Rep.*, 343a-b.

No entanto, se entendermos que o governo, ao possuir o *krátos*, faz leis para a sua própria conveniência, podemos dizer que cumprir a lei é beneficiar o governante. Isto valeria para todos os tipos de governo sejam eles tirânicos, democráticos ou oligárquicos¹⁵. Como bem aponta Kerferd, a teoria de Trasímaco não é necessariamente subversiva¹⁶. Em uma democracia, por exemplo, fazer o bem alheio é fazer o bem a todos os cidadãos que têm representação direta na democracia, sendo esta o ‘mais forte’. Em uma oligarquia, o benefício vai para alguns poucos no poder. Entretanto, se nos lembrarmos do que foi dito na passagem 340c-341a, o governo não é condição suficiente para que o governante seja o ‘mais forte’. É condição necessária para o governante que ele tenha conhecimento, pois, sem este, ele não está livre do erro e, dessa forma, não pode ser considerado o mais forte. Somente através do conhecimento de sua arte, i. e., a arte de governar, é que um governante pode ser considerado como sendo um *verdadeiro governante* [ὡς ἀληθῶς ἄρχουσιν]¹⁷ e tirar para si todos os benefícios que levam a felicidade. Este, segundo Trasímaco, é o tirano.

A maneira pela qual cada um entende a *téchne* do governante leva a tipos de governos diferentes.

Há entre os dois uma clara disputa entre quem é, de fato, o verdadeiro governante: o justo (defendido por Sócrates) ou o injusto (defendido por Trasímaco). Tal disputa só pode ser resolvida através de um argumento epistêmico. Aquele que conseguir demonstrar qual é, de fato, o verdadeiro governante, estará também provando que tipo de governante é o verdadeiro detentor da *téchne* do governo e que poderá, com isso, ser chamado de ‘mais forte’. Se as premissas de Sócrates forem totalmente aceitas e a conclusão obtida for de que o governante enquanto artífice visa a conveniência/utilidade do governado, então, este governante só pode ser justo¹⁸. Tomado desta maneira, o tirano de Trasímaco não pode ser considerado um verdadeiro governante, pois este age em seu próprio benefício. Trasímaco, assim, só poderia apontar uma prática que ocorre nos governos, uma tese descritiva da

¹⁵ Cf. *Rep.* 338d6-7.

¹⁶ KERFERD, G. B. The Doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic. *Durham University Journal*, v. 9, p.19-27, 1947, reimpresso in CLASSEN, C. J. (ed.). *Sophistik. Wege der Forschung*, band 187, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, p. 545-563.

¹⁷ Cf. *Rep.*, 343b5.

¹⁸ Cf. *Rep.*, 341c-343a.

justiça e da injustiça, mas não poderia defender o governante injusto como verdadeiro governante.

Para que Trasímaco não seja refutado e mantenha o seu argumento coerente, ele teria que contra argumentar defendendo a possibilidade da existência de artífices que visam a sua própria conveniência, sendo o governante um deles; e dizer que aquele que conhece sua arte também pode querer a todos exceder, pois nada impede que o artífice conheça (tenha *epistémē* e *sophía*) e aja com injustiça por considerar sua prática mais vantajosa. Nossa hipótese é que os argumentos de Sócrates são insuficientes para a refutação de Trasímaco, e isto torna possível a existência do tirano como o verdadeiro governante¹⁹. O grande dilema que envolve tudo isso é o seguinte: se o governante, como um artífice, é infalível na execução da sua função, ele deve entender o limite que exige a sua arte. No entanto, o injusto é aquele que tem a sua alma tomada pela *pleonexía*, o que faz com que ele aja sempre em busca da sua vantagem em detrimento dos outros. Como conciliar o limite da *téchne* de governar com o desejo ilimitado de ‘ter sempre mais’ do injusto?

Sócrates tentará demonstrar que se o *érgon* da injustiça é causar o ódio onde quer que surja, fazendo com que aqueles que a possuem fiquem incapazes de empreender qualquer coisa em comum [*ἀδυνάτους εἶναι κοινῇ μετ’ ἀλλήλων πράττειν*]²⁰, então a injustiça não pode ser boa para aquele que a possui. Se considerarmos somente a injustiça entre os homens, estes viveriam em lutas e desavenças, sem nunca chegarem a um acordo. Tal efeito impossibilita qualquer tentativa de se estabelecer uma *pólis*. Sócrates defenderá que a injustiça não pode atuar sem a justiça e nisto consiste a força da justiça²¹. Mas isto que é dito por Sócrates não vai contra ao que expôs Trasímaco no início, pois, se bem entendemos a exposição dos seus argumentos sobre a justiça e a injustiça, podemos ver que ele defende que o governante injusto deve governar com a justiça, nunca sem ela, já que os governados devem continuar a praticá-la para a manutenção da ordem justa estabelecida na *pólis* e pelo benefício do governo encarnado na figura do governante. A justiça nesse caso é produto da injustiça do governante que é

¹⁹ Cf. *Rep.*, 343b5.

²⁰ *Rep.*, 351d-e.

²¹ *Rep.*, 352c-d.

quem faz as leis e determinar com estas o justo, conforme Trasímaco parece defender com seu argumento do pastor-governante²².

Mas o golpe final de Sócrates é propor que os efeitos da injustiça na cidade são os mesmos que se produzem na alma ao dizer que

ἐν ἐνὶ δῆ, οἶμαι, ἐνοῦσα ταῦτα ταῦτα ποιήσει ἅπερ πέφυκεν ἐργάζεσθαι· πρῶτον μὲν ἀδύνατον αὐτὸν πράττειν ποιήσει στασιάζοντα καὶ οὐχ ὁμονοοῦντα αὐτὸν ἑαυτῷ, ἔπειτα ἐχθρὸν καὶ ἑαθτῷ καὶ τοῖς δικαίοις.

*se existir num só indivíduo, [a injustiça] produzirá, segundo julgo, os mesmo efeitos que por natureza opera. Em primeiro lugar, torná-lo-á incapaz de atuar, por suscitar a revolta e a discórdia em si mesmo; seguidamente, fazendo dele inimigo de si mesmo e dos justos.*²³

O argumento é forçoso, pois leve em consideração uma analogia entre alma e cidade que não foi estabelecida anteriormente. No entanto, Trasímaco facilmente aceita o argumento, sem sequer contestá-lo, dizendo apenas: “Banqueteia-te à vontade com a tua argumentação que não serei eu que te contradiga, a fim de não me tornar odioso aos presentes”²⁴. O caminho que Trasímaco propõe para o argumento concilia lei e força. Tal relação não está em desacordo com a *téchne* do governo, que prevê o uso de ambas quando necessário for. Se tais atributos também estão em poder do governante injusto, ele pode se utilizar tanto da lei como da força para determinar o justo para os demais²⁵. Mas ao abandonar o discurso, será necessária a retomada de Gláucon para provar que a completa injustiça não é uma impossibilidade, mas torna-se possível se o completamente injusto souber agir como osartífices qualificados [δεινοὶ δεμιουργοί]: reparando no que é impossível [ἀδύνατα] e no que é possível [δύνατα] fazer com sua arte [τέχνη]²⁶. Todo bom artífice (*demiourgós*) tem uma arte (*téchne*)

²² Cf. STRAUSS, L. On Plato’s Republic. In: STRAUSS, L. *The City and Man*. Chicago, London: University of Chicago Press, 1964, p. 82; onde se faz uma relação desta passagem com a passagem da arte do pastor, dizendo que “isto talvez signifique uma admissão de que a justiça possa ser um mero meio, senão um *indispensável meio*, para a injustiça”. (Grifos nossos)

²³ *Rep.*, 352a6-9.

²⁴ *Rep.*, 352b4-5.

²⁵ Cf. *Rep.*, 344a7-b1; em que Trasímaco diz que a tirania “arrebata os bens alheios a ocultas e pela violência, quer sejam sagrados ou profanos, particulares ou públicos, e isso não aos poucos, mas de uma só vez”.

²⁶ *Rep.*, 360e6-361a1.

que produz (*poiêîn*), com a capacidade (*dýnamis*) que lhe foi concedida, uma utilidade (*ophelía*). Devemos aqui analisar estes elementos fornecidos pelo argumento. O *demiourgós* é o agente de uma *téchné*, ou seja, ele é aquele que sabe como fazer (*poiêîn*) uma arte. Cada arte se diferencia pela sua *dýnamis*²⁷, é ela que vai dar o caráter específico para que cada uma possa produzir a sua utilidade. A utilidade é algo que sempre vem junto da arte como um produto necessário desta, dessa forma, podemos entender que a essência de uma arte está na utilidade que ela produz²⁸. Mas para saber exatamente o que deve fazer, lidando bem com a sua arte, o artífice deve ser hábil para saber qual o limite de sua capacidade. O bom artífice é aquele que tem pleno domínio sobre a sua arte e produz com acuidade a sua utilidade, pois sabe lidar com a sua *dýnamis*, não tentando em momento algum ultrapassar o limite que lhe foi dado pelo saber que adquiriu.

Será essa regra, que permite aos *deinoi demiourgoi* agirem no limite da sua *dýnamis*, a mesma que o injusto irá se basear para determinar o que é possível a ele fazer e o que deve saber se quiser ser completamente injusto [τελέως ἀδίκω] e, para isso, deve necessariamente²⁹:

- (1) ter seus atos injustos ocultos [λανθανέτω]; e
- (2) parecer justo sem o ser [δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα].

Essas são capacidades necessárias para se ser completamente injusto, sendo que estas nada mais são do que uma única *dýnamis*, sendo esta a mesma do anel de Gyges. Dessa forma, o anel simboliza tais capacidades necessárias, que permite àquele que assim agir não seja punido por seus atos injustos. Mas tais capacidades são conseguidas por um conhecimento, um saber que permita ao injusto produzir essa *dýnamis*, e para que esta seja produzida, o injusto deve desenvolver as seguintes habilidades³⁰:

²⁷ Cf. *Rep.*, 346a.

²⁸ BALANSARD, A. *Technè dans les Dialogues de Platon. L'Empreinte de la Sophistique*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001, p. 60; "A *tékhne* [...] não se define, nem é identificada por seu *érgon*, mas por seu objeto. O *érgon* não diz a essência da *tékhne*, mas o benefício (utilidade) que é retirado".

²⁹ *Rep.*, 361a2-5.

³⁰ *Rep.*, 361b2-4.

- (1) persuasão [πειθειν] para reparar algum erro; e
 (2) violência [βίαζω] caso alguma de suas injustiças seja denunciada.

Tomada como uma *téchne* a tirania se torna possível de ser realizada e se torna um desafio para a filosofia política que deve encará-la não mais como uma falha do governo justo, mas pela ótica de um argumento epistêmico que a torna válida, sendo este o verdadeiro campo em que ela deve ser refutada.

BIBLIOGRAFIA

1. Edições e traduções da *República*

ADAM, James. *The Republic of Plato*. Edição de J. Adam. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. 2v.

BLOOM, A. *The Republic of Plato*. Tradução de Allan Bloom. New York: Basic Books, 1991 (1968 – 1 ed.).

PEREIRA, M. H. R. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9.^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

SLINGS, S. R. *Platonis Rempublicam, recognovit brevique adnotatione critica instruxit*: S. R. Slings. Oxford: Oxford University Press, 2003.

VEGETTI, M. *Platone. La Repubblica*, v. I. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 1998.

2. Estudos

ARAÚJO, C. M. B. *O Poder e o Possível – δύναμις na República de Platão*. Tese de Doutorado. Orientadora: Maria das Graças de Moraes Augusto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

BARNEY, R. Socrates' Refutation of Thrasymachus. In: SANTAS, G. (ed.). *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2006.

BOTER, G. J. Thrasymachus and ΠΛΕΟΝΕΞΙΑ. *Mnemosyne*, v. 39, n. 3/4, p. 261-281, 1986.

CAMBIANO, G. *Platone e le Tecniche*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 1971.

CHAPPELL, T. D. J. The Virtues of Thrasymachus. *Phronesis*, v. 38, n. 1, p. 1-17, 1993.

- _____. Thrasymachus and Definition. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 18, p. 101-107, 2000.
- DORTER, K. Socrates' Refutation of Thrasymachus and Treatment of Virtue. *Philosophy & Rhetoric*, v. 7, n. 1, p. 25-46, 1974.
- EVERSON, S. The Incoherence of Thrasymachus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v.16, p. 99-131, 1998.
- FISSELL, B. Thrasymachus and the order of Pleonexia. *Aporia*, v. 19, n. 1, p. 35-43, 2009.
- FLEW, A. G. N. Responding to Plato's Thrasymachus. *Philosophy*, v. 70, n. 273, p. 436-447, 1995.
- GAUDIN, C. EYHΘEIA. La Théorie Platonicienne de L'Innocence. *Revue Philosophique de la France e de l'Étranger*, v. 171, n. 2, p. 145-168, 1981.
- GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*. São Paulo: Paulus, 2007 (1995, 1ª ed.).
- HADGOPOULOS, D. J. Thrasymachus and Legalism. *Phronesis*, v. 18, n. 3, p. 204-208, 1973.
- HARLAP, S. Thrasymachus' Justice. *Political Theory*, v. 7, n. 3, 347-370, 1979.
- HARRISON, E. L. Plato's Manipulation of Thrasymachus. *Phoenix*, v. 21, n.1, p. 27-39, 1967.
- HENDERSON, T. Y. In Defense of Thrasymachus. *American Philosophical Quarterly*, v. 7, n. 3, p. 218-228, 1970.
- HOESLY, D.; SMITH, N. D. Thrasymachus: Diagnosis and Treatment. In: NOTOMI, N. BRISSON, L. *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013, p. 60-65.
- HOURANI, G. F. Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's Republic. *Phronesis*, v. 7, n. 2, p. 110-120, 1962.
- IRWIN, T. H. *Plato's Moral Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- JAEGER, W. *Paidéia*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- JANG, I. H. Socrates' refutation of Thrasymachus. *History of Political Thought*, v. 18, n. 2, p. 189-206, 1997.
- JOLY, H. *Le renversement platonicien. Logos, épistèmè, polis*. Paris: Vrin, 1974.
- KERFERD, G. B. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- _____. The Doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic. *Durham University Journal*, v. 40, p. 19-27, 1947; reimpresso in CLASSEN, C. J. *Sophistik. Wege der Forschung*, band 187, Darmstadt, p. 545-563, 1976.

- _____. Thrasymachus and Justice: a Reply. *Phronesis*, v. 9, n. 1, p. 12-16, 1964.
- KLOSKO, G. Thrasymachos' Eristikos: The Agon Logon in Republic I. *Polity*, v. 17, n. 1, p. 5-29, 1984.
- _____. The Technical Conception of Virtue. *Journal of the History of Philosophy*, v. 19, n.1, p. 95-102, 1981.
- MAGUIRE, J. P. Thrasymachus – or Plato? *Phronesis*, v. 16, n. 2, p. 142-163, 1971.
- MENEZES, L. M. B. R. *O Desafio de Gláucôn: análise do lógos dos polloi no livro II da República de Platão*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011. 115 f. (Dissertação de Mestrado)
- NICHOLSON, P. P. Unravelling Thrasymachus' Arguments in The Republic. *Phronesis*, v. 19, n. 3, p. 210-232, 1974.
- PENNER, T. Thrasymachus and the ὤσαλεθῶς Ruler. *Skepsis*, v. 20, 2009, p. 206-7.
- REEVE, C.D.C. *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*. Indianópolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2006 (1988).
- _____. Socrates Meets Thrasymachus. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 67, n. 3, p. 246-265, 1985.
- ROMILLY, Jacqueline de. *La Loi dans la Pensée Grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- ROOCHNIK, D. *Of Art and Wisdom. Plato's Understanding of Techne*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press; University Park, 1996.
- _____. Socrates's use of the Techne-Analogy. *Journal of the History Philosophy*, v. 24, n. 3, p. 295-310, 1986.
- ROWE, C. *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- SANTAS, G. Is Justice the interest of the Rulers? Is it good for us? The Challenge of Thrasymachus. In: SANTAS, G. *Understanding Plato's Republic*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, p. 15-35.
- SPARSHOTT, F. E. Socrates and Thrasymachus. *The Monist*, v. 50, n. 3, 421-459, 1966.
- _____. An Argument for Thrasymachus. *Apeiron*, v. 21, n. 1, p. 55-67, 1988.
- STRAUSS, L. *The City and Man*. Chicago, London: University of Chicago Press, 1964.

WELTON, W. A. Thrasymachus vs. Socrates: What Counts as a Good Answer to the Question 'What is Justice'? (Republic 336b-9b). *Apeiron*, v. 39, n. 4, p. 293-317, 2006.

ZUCKERT, C. Why Socrates and Thrasymachus Become Friends. *Philosophy and Rhetoric*, v. 43, n. 2, p. 163-185, 2010.

O modo imperativo no poema de Parmênides

Nicola Stefano Galgano

Universidade de São Paulo

O poema de Parmênides tem como enredo as instruções de uma deusa anônima a um jovem discípulo, o *kouros*. No fragmento 1, nos versos 28 a 32, ela expõe o programa de ensino, aquilo que o discípulo irá aprender, dividindo em dois ramos uma disciplina que, a bem da verdade, era bastante nova e que estava se desenvolvendo na costa jônica da nação helênica no século VI a.C., principalmente em cidades muito desenvolvidas economicamente, como Mileto, Éfeso, Focéia.

E justamente dessa última cidade, uma onda migratória levou seus habitantes para o sul da Itália, fugindo dos Persas. Uma de suas colônias se desenvolveu em Vélia, que depois os Gregos chamaram de Eléia. Parmênides, de família fociana, cresceu no sul da Itália com essa herança jônica, incluindo-se aquela dos 'jônicos' da Calabria, isto é, os pitagóricos. A esta herança nós podemos chamar de naturalismo, porque era o trato mais marcante desses novos estudos, os quais, recusando as tradicionais explicações religiosas (hoje diríamos, míticas), se propuseram a explicar o mundo pelo próprio mundo. Assim, as explicações de Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Ecateu, Pitágoras, Alcmeon e Xenófanes se baseavam em critérios naturais, embora a palavra natureza, *physis*, com esse novo sentido, iria aparecer só depois, de Heráclito em diante.

Para estes pensadores, a natureza, que viria a se chamar de *physis*, tinha um nome muito genérico, que espelha bem o processo de formação da noção. Eles a chamavam de ‘todas as coisas’, *ta onta*, em Anaximandro e, como veremos em breve, *panta*, em Parmênides. O fato importante é que a natureza, com o nome de *tá onta* ou *panta* ou *physis*, era um novo objeto de estudo e, principalmente, era um objeto unificado. Assim, Anaximandro afirma que o *apeiron* é uma ‘lei para todas as coisas’, o deus único de Xenófanés era um deus para todas as coisas e não só um deus de um certo povo, o número pitagórico era uma lei para ‘todas as coisas’, porque, afinal, o que eles tinham diante de seus olhos era essa noção de ‘todas as coisas’ numa coerência unificadora, eles tinham diante de si um ‘todo’.

Assim, ‘todas as coisas’ ou ‘*panta* ou *physis* era um todo, uma noção que vem de longe¹ e que, de certa forma, é estranha para a nossa cultura ocidental, a qual aceita um dualismo cosmológico, isto é, admite um ser criado, radicalmente diferente de um outro ser, o criador, e não consegue assimilar a um todo único. Mais um fato notável dessa noção de todo é que as leis que o regem não são externas ao todo, mas fazem parte do todo, num tipo de concepção que se repetirá somente 2500 anos depois, quando a ciência contemporânea, afinal, considera o conhecimento (como, por exemplo, o conhecimento de uma lei física) como um dos comportamentos da natureza.

Os jônicos buscavam então essas leis que ordenariam o todo e davam-lhe o nome de ‘princípio’, *arché* no singular e *archai* no plural. O que faz com que o todo seja um todo? Eis a pergunta subjacente à busca pelos princípios do mundo. Começando com as propostas a partir de elementos materiais (água, ar), se chegou progressivamente a noções mais abstratas (indefinido, número, ser). Assim, Parmênides também propõe seu entendimento, e para que ele seja justificado, propõe também um método de investigação que possa fazer clareza e permitir o discernimento de explicações aceitáveis diferenciando-as daquelas não aceitáveis. Diz então no fragmento 1.28-30:

¹ O termo *physis* vem de *phyomai* e *phyo*; este último originariamente significava simplesmente *existir, ser*, e só sucessivamente passou a significar ‘crescer’. Veja-se uma discussão mais completa em Naddaf, 2005.

*É necessário que tu aprendas tudo (panta)
tanto a convicção firme que vem da verdade bem argumentada
quanto as opiniões dos homens, nas quais não há fé verdadeira.*

Esta não é uma tradução literal, mas uma paráfrase que deixa claro o programa de ensino proporcionado pela deusa anônima². O discípulo tem que aprender ‘tudo’ (*panta*), onde possivelmente esse ‘tudo’ já é linguagem técnica para indicar o todo, e não tudo em sentido quantitativo de saber tudo, como na onisciência. O que é o todo? O todo, dirá Parmênides mais adiante, é o que é, o que está presente, e que não pode não ser.

A expressão da deusa - “*é necessário que tu aprendas tudo*” $\chi\rho\epsilon\omega\ \delta\acute{\epsilon}\ \sigma\epsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \pi\upsilon\theta\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$ – indica uma necessidade imperativa, que aqui é uma necessidade pedagógica. Mas essa fórmula será repetida muitas vezes ao longo do poema e o imperativo da deusa se dará de duas maneiras: ou a deusa usará diretamente o modo imperativo ou, usando outros modos, expressará necessidade imperativa. Contabilizei no poema cerca de dezoito expressões imperativas, somente até o fragmento 8. É notável que nos fragmentos da assim chamada parte da opinião de 9 a 19, com exceção do fr. 10 onde há mais um imperativo pedagógico (no modo futuro, *saberás, εἴσηι*) não se encontram expressões imperativas.

Como se sabe, esses tratados *peri physeos* dos pré-socráticos, considerando a *physis* como um todo, tendiam a descrever o seu funcionamento último; em outras palavras, as afirmações a respeito da *physis* eram enunciados de dinâmicas do mundo, que hoje chamaríamos aproximadamente ‘leis científicas’. Assim, no poema de Parmênides estão presentes muitas afirmações deste tipo, a maioria dela expressas com o modo indicativo no presente, e as outras numa expressão imperativa, com vários modos, indicativo futuro, imperativo e até mesmo optativo.

Deixando para uma próxima oportunidade a análise exaustiva das dezoito passagens com sentido imperativo, proponho aqui a análise de uma delas, procurando evidenciar como a expressão da deusa, embora amigável³, é intransigente porque se refere a necessidades do mundo, isto é, a leis, comportamentos rígidos do mundo, as quais, se não forem tratadas como tais, acabam gerando confusão e

² Galgano (2012).

³ Fr. DK B 1.26-28.

desentendimento, abandonando assim a via da persuasão verdadeira e recaindo na via do não ser, isto é, a via do erro. A passagem que analisaremos pertence ao fragmento DK B 8 e é tomada aqui como emblemática do comportamento do mundo (leis naturais) nas duas vertentes, o ser e o pensar, para as quais Parmênides propõe uma certa identidade – infelizmente, não muito clara devido ao estado fragmentário do texto que chegou até nós⁴ – e que, ao afirmar uma mesma lei para o sujeito (o pensar) e o objeto (o ser, o mundo), fundamenta pela primeira vez a ontologia.

Após ter exposto seu método nos fragmentos anteriores, no fragmento 8 Parmênides, se dedica a esclarecer o que é o ser (*eon*). Embora não se possa conhecer diretamente, o ser pode ser conhecido através dos sinais (*semata*) que se encontram ao longo do caminho da verdade; Parmênides os expõe no começo do fragmento e, a seguir, apresenta argumentos a justificá-los. O primeiro dos *semata* é o mais importante e também o que interessa mais de perto à pesquisa desses sábios, ou seja, a origem de todas as coisas. Embora Aristóteles quer reduzir esta noção de origem apenas à causa material⁵, para esses pensadores a origem de algo significava a própria essência desse algo, como na visão genealógica onde, por exemplo, o filho do casal de uma tribo herda, mantém e transmite as características da tribo. Em outras palavras, saber a ascendência de alguém permite a identificação dos caracteres desse alguém. No entanto, a resposta de Parmênides é inesperada: o ser é ingênito e imperecível (DK B 8.3). Embora essa noção não seja nova⁶, somente com pensadores como Parmênides se configura explícita e racionalmente.

⁴ O poema que temos é uma reconstrução a partir das citações dos doxógrafos, com falta de muitas passagens-chave. Especialmente para o assunto em questão, a identidade entre ser e pensar, o material que chegou até nós é muito pouco e precário.

⁵ No livro A da *Metafísica*, Aristóteles se refere a estes primeiros sábios como estudiosos interessados na causa material. Como prova alega que Tales julgava que a água era o princípio (*arche*) de todas as coisas, Anaxímenes o ar e assim por diante. No entanto, a água para Tales não era a água física, mas um princípio explicativo que, portanto, transcendia o mero fenômeno natural; e assim era o caso das outras *archai* dos outros filósofos pré-socráticos. Aristóteles, não imparcialmente, tende a classificar esses pensadores dentro de seus esquemas explicativos, a saber, as quatro causas, confinando-os como utilizadores apenas da causa material.

⁶ Para os Gregos o mundo é dado. Nas cosmogonias, como naquela de Hesíodo, os vários seres, divinos e não divinos, são sempre gerados a partir de pais ou a partir de algum elemento, nunca a partir do nada como acontece no pensamento cristão. Quando Parmênides discute o vir a ser de entes a partir do nada é porque ele identifica um 'nada' implícito na própria noção de vir a ser, sem nunca ter tido – como os demais Gregos – a ideia de uma criação a partir do nada. Para uma discussão deste tema, veja-se Mourelatos, 1981.

Mas, se o ser é ingênito e imperecível, além das demais dificuldades inerentes (primeira entre todas, a dificuldade de explicar a experiência dos sentidos), se torna problemática a possibilidade de conhecer o mundo, pois ele não surge do nada (“nunca foi nem será, pois é todo inteiro agora” (DK B 8.5) e, por assim dizer, ao não se conhecerem os pais geradores do mundo, não se consegue conhecer o filho. À solução desta problemática Parmênides dedica o fragmento DK B 8, o qual procura mostrar que as características do mundo não vêm de fora, de algo ou alguém que as tenha gerado, mas são inerentes ao próprio mundo e suas dinâmicas e comportamentos obedecem a forças intrínsecas ao mundo. Parmênides procede com ordem sistemática e, começando do sinal de ingênito (e imperecível), argumenta sistematicamente a respeito do vários *semata* numa simetria bastante coerente e quase perfeita. Aqui nos restringimos ao primeiro dos *semata*: o ser é ingênito. A passagem é a seguinte (DK B 8.6-9):

τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;
 πῆι πόθεν ἀύξηθέν; οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἔασσω
 φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
 ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι.

Cavalcante de Souza traduz⁷:

*Pois, que geração procurarias dele?
 Por onde, donde crescido? Nem de não ente permitirei
 que digas e pense; pois não dizível nem pensável
 é o que não é.*

O imperativo deusa está aqui expresso em modo indicativo futuro “*não permitirei*” (οὐδὲ ἔασσω). Podemos parafrasar assim: que geração procurarias dele? Responder dizendo que vem do não ser é errado, pois o não ser é indizível e impensável.

A deusa enuncia que o ser (*eon*) é não gerado e não perecível (DK B 8.3); depois disso, como ela costuma fazer, apresenta o argumento explicativo, e começa com duas perguntas. Ela pergunta: que geração (γένναν) você procurará para ele? Como, de onde cresceu (ἀύξηθέν)? Muitos dos interpretes entendem que são perguntas retóricas que a

⁷ Cavalcante de Souza, 1978, p. 123.

deusa refutará por *reductio ad absurdum*⁸. Eu penso que a forma poética não deve desviar nossa atenção, pois Parmênides usa a linguagem épica para formalizar sua expressão⁹. Penso, então, que estas perguntas são a formalização do problema da origem (*arche*), isto é, são o problema inicial de onde parte a pesquisa parmenidiana: de onde nasce o ser (*eon*)? E a pergunta anexa: de onde vem a porção que cresceu? Temos então por enquanto: (1) a enunciação da tese: o ser é ingênito; e (2) a pergunta inicial: de onde nasce o ser?

A seguir há duas afirmações: (a) do não ser não permito (οὐδὲ ἐάσσω) que você afirme (φάσθαι) ou que você pense (*opere cognitivamente*, νοεῖν¹⁰); (b) pois o não ser (οὐκ ἔστι) é indizível e impensável (*não operável cognitivamente*, οὐδὲ νοητόν). Das duas afirmações apenas a primeira (a) é a resposta; já a segunda afirmação (b) é a razão pela qual é dada aquela resposta.

A deusa diz algo muito especial; ela diz “Não permito que você diga ou pense (*opere cognitivamente*)...” usando a forma futura do verbo para expressar um preceito severo num forte tom imperativo: não diga ou pense (*não opere cognitivamente* com) o não ser (οὐκ ἔστι). Esta é claramente a expressão de uma lei do pensamento, mas é antes ainda a expressão de uma impossibilidade psicológica: não é permitido pensar (no sentido referido à *operações cognitivas*) e dizer o não ser, porque é [psicologicamente] impossível pensar (*operar cognitivamente* com) o não ser e, logo, é impossível também dizê-lo.

Temos duas etapas:

- 1) um asserto hipotético: o ser é gerado;
- 2) a rejeição do asserto pelo Preceito da deusa: é impossível que o ser seja gerado do não ser.

Podemos dividir esta segunda etapa em três momentos:

- 2a) é impossível que o ser seja gerado do que não é;

⁸ Cordero, 2005, p. 195: “seudocuestionamento”; Mourelatos, 2008, p. 98: “rethorical question”; Robinson, 1975, p. 628: “putative question”; Ruggiu, 1975, p. 240: “interrogativa retorica”.

⁹ Coxon relembra: “These opening questions resemble and perhaps echo the conventional Homeric greeting, τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆς [‘Who are you and from where? Where is your city, your parents?’]” (Coxon, , p. 317)

¹⁰ Coxon relembra: “These opening questions resemble and perhaps echo the conventional Homeric greeting, τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆς [‘Who are you and from where? Where is your city, your parents?’]”. (Coxon, p. 317)

2b) porque não é permitido pensar (*operar cognitivamente*) que possa vir do não ser;

2c) pois é impossível pensar (*operar cognitivamente*) e dizer o não ser. Agora podemos inverter a sequência:

i) é impossível pensar (*operar cognitivamente*) e dizer o não ser;
 ii) logo, o não ser não pode ser pensado (*cognitivamente operado*) como parte de qualquer argumento real (o caminho de Persuasão, DK B 2.3);

iii) logo, o não ser não pode gerar o ser (*eon*).

Podemos dizer o mesmo com outras palavras. Em primeiro lugar, 1) há uma reflexão que estabelece a impossibilidade de *operar cognitivamente* com o não ser, com o asserto complementar de que é impossível que o que é não seja. Esta é uma observação do comportamento da mente. Em segundo lugar, 2) Parmênides observa que as pessoas fazem confusão, pois acreditam que é possível *operar cognitivamente* com o não ser, e leva em consideração dois tipos de pessoas, aquelas que conhecem esta impossibilidade (os sábios instruídos pela deusa) e aquelas que não sabem (os mortais): esta é uma observação do comportamento do sistema humano de conhecimento. A terceira etapa 3) é a aplicação do instrumento certo na prática do conhecer, enunciando um preceito que leva o inquirido pelo caminho correto: esta é a enunciação de um critério de verdade. O primeiro passo é psicológico, o segundo é gnosiológico e, finalmente, o terceiro é epistemológico. Nestas poucas palavras podemos ver todo o pensamento bem estruturado de Parmênides, o que explica muito bem porque ele continua um filósofo vivo até no debate filosófico contemporâneo. De fato, a sua epistemologia é fundada sobre uma gnosiologia, a qual é ela própria fundada sobre a observação de um comportamento psicológico. E essa observação psicológica é tão bem e profundamente cumprida que o resultado é uma autêntica lei ontológica: não ser é o nome que damos àquilo que não pode ser pensado. Logo, essa reflexão vertical traz consequências em muitos níveis ao mesmo tempo: como função psicológica, não podemos pensar (isto é, não podemos operar cognitivamente com) o não ser; como função gnosiológica, não podemos conhecer o não ser; como função epistemológica, não podemos usar esse conceito na descrição do mundo porque é fonte de erro. Esta estrutura férrea de

conexões entre vários níveis de pensamento, expressa por sua filosofia, constituirá o desafio parmenidiano que intrigará Platão, Aristóteles e quase todos os grandes filósofos até nossos dias.

Voltando ao imperativo, a grande novidade destas passagens consiste no fato de que à expressão imperativa é associado um argumento de suporte. A deusa parmenidiana diz: “não permitirei que digas ou pense que o que nasce venha do não ser”; o imperativo tradicional terminaria aí, expressando uma vontade pessoal de um deus e que, portanto, não pode ser discutida. Mas a deusa parmenidiana continua: “pois o não ser é indizível e impensável”. Quando ela acrescenta este argumento, a força imperativa da afirmação se desloca da autoridade do imperativo da deusa para a autoridade do argumento. É notável como em Parmênides as duas autoridades, a divina e a do argumento ficam equivalentes, quase que a evidenciar a passagem do imperativo divino ao imperativo do argumento, sendo este último afinal o novo imperativo que constituirá a coluna portante de um novo saber que virá a se chamar filosofia.

Fica assim introduzido, no cenário tradicional da explicação mítica, um novo elemento, isto é, o argumento encadeado que progressivamente leva de uma afirmação a outra, até alcançar uma conclusão. Este mesmo procedimento de fazer equivaler as vontades divinas a noções suportadas por argumentos se repete nos versos sucessivos do mesmo fragmento DK B 8, onde, ao lado de figuras tradicionais do panteão grego (Dike, Ananke, Moira) a significar as leis do mundo, Parmênides coloca argumentos de afirmações sequenciais (isto é, argumentos racionais), numa equivalência que põe nos argumentos o mesmo peso das expressões das deusas. A expressão imperativa da deusa se revela então uma expressão antropomórfica de uma dinâmica necessária da natureza.

Para concluir, observamos a estratégia retórica de Parmênides ao fazer equivaler o imperativo divino ao imperativo da “lei natural”, uma estratégia refinada que começa pela sua escolha do uso do verso poético para redigir seu livro, lá onde os seus mestres já preferiam a prosa de expressão mais clara e enxuta. Parmênides não usa o verso arcaico, o hexâmetro épico, como também utiliza expressões e personagens da épica tornando singular os ensinamentos da sua deusa. De

fato, ela fala à sua audiência com expressões épicas mas com recursos novos, como o argumento racional (pela primeira vez usado belamente num escrito grego) e com conteúdos novos, tais como as várias afirmações naturalísticas reportadas principalmente na segunda parte do poema. Assim, a fórmula parmenidiana atravessou os tempos e manteve a magia misteriosa da ambiguidade poética mesmo na expressão de noções altamente abstratas como aquelas de ser e não ser. O uso do modo imperativo e, mais em geral, da expressão imperativa, na voz de uma divindade, sintetiza muito bem a noção de ‘lei da natureza’ e, ao mesmo tempo, junto e equacionado com os argumentos sequenciais (racionais), apresenta essa nova maneira de pensar – avançada, na época, e restrita a uma elite de estudiosos – para uma plateia mais ampla, reconduzindo-a à expressão tradicional e, portanto, mais facilmente assimilável pelo público. Será possível assim aquela transição, que em breve se consolidará, da incumbência da sabedoria e da ciência do sacerdote para o pesquisador, do xamã para o cientista, do aparentemente arbitrário imperativo dos deuses à noção de leis da natureza.

REFERÊNCIAS

- DK = Diels, H. E Kranz, W. (1989) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Reimpressão da 6a edição de 1951. Ed. Weidmann, Zurich.
- Cavalcante de Souza, J. (dir.) (1978) *Os pré-socráticos*. Ed. Abril Cultural, São Paulo.
- Cordero, N.-L. (2005), *Siendo, se es*. Ed. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Coxon, A. H. (2009) *The fragments of Parmenides – Revised and expanded edition* – Parmenides Publishing, Las Vegas.
- Galgano, N. S. (2012) DK 28 1.29 – A verdade tem um coração intrépido? In *AAVV Una mirada actual a la filosofía griega*. Ponênicas del II Congreso Internacional de Filosofía Griega, Ed. Ediciones sde la SIFG, Madrid-Mallorca.
- Mourelatos, A. (1981) Pre-Socratic Origins of the Principle that There are No Origins from Nothing. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 78, No. 11, (Nov., 1981), pp. 649-665.
- Mourelatos, A. (2008) *The route of Parmenides*. 2a edição, Ed. Parmenides Publishing, Las Vegas.

Naddaf, G. (2005) *The Greek Concept of Nature*. Ed. SUNY Press, Albany.

Robinson, T. M. (1975) Parmenides on Ascertainment of the Real. In *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 4, n. 4, pp. 623-633.

Ruggiu, L. (1975) *Parmenide*. Ed. Marsilio Editori, Venezia.

Do conhecimento da alma à alma do conhecimento

Patrícia Lucchesi Barbosa

Universidade Federal de Minas Gerais

O presente artigo tem por objetivo investigar, especialmente nos livros IV e IX da *República* e passagens do *Teeteto*, a relação entre a psicologia e a epistemologia, evidenciando a importância da função da alma na filosofia platônica e as implicações éticas subjacentes. O termo *psykhé*, traduzido aqui por “alma”, é adotado no seu sentido clássico como vida, ou, genericamente falando, aquilo que, não sendo detectável pelos olhos, mas só pela inteligência, possui capacidade autônoma de mover-se.¹ Nesse sentido não há profundas diferenças com a tradição grega, contudo, a inovação de Platão é propor a divisão interna entre os gêneros (*eîde*),² a relação entre eles, os seus desvios e ímpetos, analisando com profundidade as consequências desses para a dimensão política; daí a importância da educação por meio da filosofia, projeto explícito na *República*. Para Sócrates, a alma, ao afastar-se da filosofia e da razão, afasta-se também da lei e da ordem (*Rep.* IX 587a); educar a alma é, portanto, garantir a ordem e a

¹ “O que se tem por nome alma (*psykhé*) é o movimento capaz de mover-se a si mesmo” (*Leis* X 896 a). Também no *Fedro* (245 c-d), Platão também se refere à alma como “fonte e princípio de movimento”.

² Preferimos traduzir *eîde* por gêneros. Tanto quanto possível, evitamos utilizar o termo partes para se referir à alma para voluntariamente impedirmos a associação com uma imagem de fragmentação na *psykhé*, já que Sócrates insiste que a alma é uma unidade. Somente em duas passagens do livro IV aparece o termo *méros*, em 442c e 444b.

boa convivência na cidade, de tal modo que o projeto de educação platônico visa, sobretudo, a virtude cívica.

A novidade socrática é que precisamos pensar a natureza humana, para que o homem possa pensar uma cidade diferente, justa e equânime. É preciso conhecer a alma que se quer educar, a qual, por sua vez é sempre o agente do conhecimento. G. Motta nos diz em sua tese sobre a proposta política da educação na *República* que “é por ter sido o mais penetrante dos “psicólogos” que Platão pôde ser um filósofo político tão perspicaz”.³

A alma tem uma função claramente definida, que não pode ser desempenhada por nenhuma outra coisa que exista, que é cuidar, governar, deliberar e todos os demais atos da mesma espécie (*Rep.* I 353d). Portanto, se há um princípio diretor na filosofia platônica, ele é definido como *psykhé*. Cabe à alma governar, e cabe à filosofia educá-la para que ela possa bem desempenhar a sua função característica. Segundo M. Dixsaut, “em razão de sua posição literalmente central, a alma verá sua natureza e suas funções se transformarem e se diversificarem em múltiplos contextos. Não há, portanto, em Platão, nenhuma noção mais complexa que a noção de alma. A vida e os pensamentos tiram dela seus movimentos, o mundo sua coesão, a cidade sua organização. Tudo converge para ela e tudo se inscreve nela. Ela é a ligação interna que impede que a psicologia, a ética, a política e a cosmologia platônicas de se constituírem em domínios autônomos”.⁴

Nosso propósito é evidenciar a interface política na análise psicológica, a fim de evidenciar como a questão do conhecimento, em geral, e do saber filosófico, em particular, estão articuladas à formação do homem para a vida boa na *pólis*, de tal modo que a arquitetura da alma individual é transposta para o plano político da organização da cidade. O livro IV nos esclarece sobre a condição tripartite da alma, em suas dimensões impulsiva (*thymoeidés*), apetitiva (*epithymetikón*) e racional (*logistikón*) e as compara com os grupos funcionais no interior da cidade, respectivamente: guardiões, artesãos e governantes; já o livro IX nos relata as consequências nefastas da dissensão entre as partes conflitantes da alma, ao realizar o estudo da natureza do tirano. O *Teeteto*, por sua vez, introduz o tema da alma como o agente do conhecimento

³ MOTTA, 2010, p.273.

⁴ DIXSAUT, 2003, p. 169.

após uma longa discussão sobre a percepção sensível (*aísthēsis*) e insere a famosa digressão sobre a natureza do filósofo (172c-177c), definindo seu perfil e papel na cidade.

A pergunta elementar que norteia toda a argumentação na *República* é acerca de uma concepção filosófica que dê conta da justiça na alma e na cidade. A justiça é tematizada do primeiro ao décimo livro da *República*, e, a nosso ver, é a questão central de Platão nessa obra. A justiça é, entre outras coisas, certo modo de relação entre os gêneros psíquicos, uma espécie de amizade consigo mesmo (*Rep.* IV 443d-e); desse modo, a teoria da alma é traçada para explicar a composição da cidade.

Destacamos, pois, pelo menos três aspectos que se deve levar em conta na análise da justiça (e, ademais, na análise de todas as virtudes, como veremos): 1) o moral ou psicológico, determinado por certa disposição interna de caráter; 2) o funcional ou prático, ligado a uma ação adequada na cidade; 3) o epistêmico ou cognitivo, relacionado a um saber específico e a uma *paidéia* apropriada. Há pelo menos três definições de justiça na *República*: a primeira consiste em fazer o que lhe compete (*tà aútou práttein*), depois em uma hierarquia ordenada da alma onde comanda o que deve comandar, enfim é uma ideia que é impossível de conhecer se não conhecemos o bem.⁵

Ainda na esteira da investigação sobre a justiça na cidade, o livro IX descreve a sua antítese mais temível, a máxima injustiça no âmbito político e o grave desequilíbrio no âmbito psicológico que é a tirania. O estudo da tirania, o regime mais injusto, forma extrema de corrupção, pode nos ajudar a compreender a natureza da justiça, especialmente a questão de se determinar se o justo é o mais feliz, como explicita Sócrates no começo do oitavo livro (*Rep.* VIII 545a-b).

Vejamos a extensa lista de designações com que Platão ilustra o perfil do tirano: queixoso, de mentalidade servil, delirante, o que menos faz o que quer, o que sonha acordado, cheio de preocupação e arrependimento, carente, pobre, insaciável, temeroso, ameaçado, infeliz, invejoso, ímpio, escravo, indigente, lisonjeador dos piores, o mais desgraçado, doente e débil, carregado de dores convulsivas... Enfim, o tirano autêntico é um autêntico escravo! (*Rep.* IX 578a-579e). A descrição até mesmo hiperbólica da psicologia do tirano deixa bem claro que se trata de uma aberração. Citando N. Bignotto: “De fato, Platão

⁵ Ver: nota 1, DIXSAUT, 2013, p. 181.

pinta-o com cores fortes, para demonstrar que a tirania não é apenas a realização de uma forma de desejo; é a vitória dos desejos mais baixos sobre toda a obra da civilização, empreendida pela razão. O que vamos encontrando, finalmente, é uma inversão completa de todos os valores que comandam na *República* a busca da justiça e da felicidade".⁶

A estrutura da alma humana em Platão não é uma justaposição de partes, com funções e propriedades específicas, ela é um conflito de forças que atuam em diferentes direções, e deve ser pensada dinamicamente. Assim como a alma é uma estrutura tríplice, os prazeres e os tipos psíquicos também o são; segundo o que governa as suas almas, tem-se três tipos de homens: o filósofo (*philósophon*), o amigo da honra (*philótimos*) ou da vitória (*philónikon*) e o amigo do ganho (*philokerdés*) ou do dinheiro (*philokhrématon*). (*Rep.* IX 581c). Observe-mos com atenção que, neste contexto, é o prazer que define o tipo de homem, e não o contrário. O termo *hypokeímenon* (581c) para se referir às espécies de prazer deixa claro que é ele é o fundamento, o que jaz abaixo de cada tipo de homem. Certamente, se perguntássemos a cada um deles qual é a vida mais agradável, cada um elogiaria seu modo de vida como o melhor. Chama-nos a atenção o relevo antropológico do livro IV frente à proeminência da discussão hedonista no livro IX, um parte dos tipos de homem para definir os valores que eles elegeem, enquanto que o outro parte dos tipos de escolhas para avaliar qual o homem que subjaz a seus respectivos valores.

Assentimos com F. Trabattoni quando nos diz que "a partir do momento que a ética de Platão é governada pelo princípio da felicidade, ele não poderia declarar simplesmente que o prazer não possua relevância moral".⁷ Toda a ênfase no tema do prazer no livro IX nos dá uma importante contribuição para uma leitura não ortodoxa do texto de Platão, quanto ao tema do desejo. O filósofo não só goza de prazer, como o faz de modo maximizado, ao passo que o tirano coabita com uma sombra de prazer. Para saber se o prazer do filósofo é melhor que o prazer dos outros tipos, Sócrates propõe três critérios, a experiência (*empeiria*), o discernimento (*phrónesis*) e a racionalidade (*lógos*) (*Rep.* IX 582a). O filósofo não pode deixar de provar, desde a infância, dos outros prazeres, enquanto o amigo do lucro, ao aprender qual é a natu-

⁶ BIGNOTTO, 1998, p. 129.

⁷ TRABATTONI, 2010, p. 252.

reza das coisas, não é forçado a provar a doçura desse prazer, nem a tornar-se experiente nele; ao contrário, isso não é fácil para ele, mesmo que o deseje muito (*Rep.* IX 582b). Assim, enquanto o filósofo possui experiência nos prazeres dos demais, estes não possuem a experiência do prazer filosófico, o que limita a capacidade de discernir e julgar. Vale enfatizar o lado da habilidade técnica na aquisição da avaliação cognitiva, pois julga melhor quem tem mais experiência. Cabe à filosofia buscar a justa medida do prazer a fim de que ele não se dilua no fluxo incessante das satisfações sensíveis, o qual, não raro, causa uma incessante insatisfação.

O poder corruptor, segundo a *República*, não é propriamente o corpo, sequer o desejo, mas especialmente a pobreza e a riqueza, as quais pervertem os apetites, daí a importância de uma *paideia* adequada para harmonizar as instâncias conflitantes na *psykhé*, a fim de garantir a justiça e a temperança. Há passagens muito enfáticas que apontam para o acúmulo de posses como fator de guerra e dissensão na cidade e desregramento na vida privada.⁸ A busca infundável de bens, ultrapassando os limites do que é necessário, é o que corrompe e torna os cidadãos maus, ociosos e negligentes de seus ofícios. A pobreza, por sua vez, não provê o artesão dos instrumentos adequados para sua técnica, produzindo obras de má qualidade, e, em consequência, formando piores aprendizes. Assim, sob a ação de ambas, da pobreza e da riqueza, inferiores serão suas obras de arte e inferiores eles próprios (*Rep.* IV 421e). A irregularidade (*anomalía*), a desigualdade (*anomolótes*) e a desproporção (*anármostos*) que sempre geram a guerra e o ódio onde ocorrem (*Rep.* VIII 547a), nisso o texto da *República* é muito explícito, o que nos leva a sopesar a crítica política que subjaz à análise antropológica em Platão.

Além disso, como bem observa M. Dixsaut, “o problema não é tanto o do domínio dos desejos e das paixões, mas a própria estrutura da alma humana. A imagem célebre da *República* (IX, 588c-e) que a descreve como composta por uma hidra, um leão e um homem, significa que há na alma mais de animosidade e monstruosidade que de humanidade”.⁹ O que a análise da psicologia do tirano, no livro IX, deixa claro é que há um fundo irracional em toda alma humana, um

⁸ Cf. *Rep.* II 373e; *Rep.* IV 421c-e; *Rep.* VIII 547a-b.

⁹ DIXSAUT, 2013, p.108.

conflito de forças que pode muito bem deixar-se perverter em patologia e vício. Há uma espécie de apetite terrível, selvagem e sem lei que existe em todos os homens, mesmo aqueles que parecem ser comedidos (*Rep.* IX 572b). A filosofia é necessária porque, apesar de haver em nós um comando racional, isso não garante que tal direção irá prevalecer em todas as almas. Somos potencialmente racionais e autogeridos, mas igualmente desmedidos e bestiais, tal como sugere a metáfora do grande animal.

Consideramos que, assim como a analogia do grande animal na *República* e a da parrelha de cavalos no *Fedro* (253d-e),¹⁰ a tripartição é uma imagem, portanto, metáfora do funcionamento psíquico, o qual, por sua vez, é metáfora do funcionamento da *pólis*. A metáfora enquanto tal não representa estrita adequação à realidade; ela estabelece um campo cognitivo de analogias por meio de identidade e diferença, lidando, portanto, com o verossímil. Quando Sócrates divide a alma humana em três gêneros, ele não opõe três realidade psicológicas heterogêneas (razão, afetividade e desejo) nem opõe um raciocínio a um desejo, mas constrói uma estrutura imagética complexa que é determinada por três princípios de ação ou três modalidades de desejo. Assim Sócrates vai edificando um conjunto de imagens, os gêneros da alma como metáfora dos tipos humanos, e estes como metáfora dos grupos funcionais na cidade; é sempre importante considerar, contudo, que não se deve tomar os andaimes pelo edifício, “naturalizando” os conflitos políticos numa tipificação cristalizada.

Neste sentido, a teoria da alma é, sobretudo, uma teoria da ação. M. Canto-Sperber sugere que os gêneros da alma são princípios de ação, formas de desejo. O *logistikón* corresponde a uma potência de agir racionalmente, ligado à virtude da sabedoria, que, por sua vez, é uma virtude dotada de destinação prática. O *thymoeidés* é uma potência de ação vigorosa, ligado à virtude da coragem, e se coloca a serviço da racionalidade em uma alma ordenada. O *epithymetikón*, por sua vez,

¹⁰ Cf. *Fedro* (253d-254b) passagem na qual a alma tripartida é imaginada como uma carruagem composta de dois cavalos, um dócil e o outro desobediente, e um cocheiro. Essa metáfora pode ser associada aos princípios de ação na alma, sendo o cocheiro o racional, o cavalo dócil, o impulsivo - já que coopera com o racional, e o cavalo rebelde o apetitivo. Contudo, deixamos claro que uma metáfora é sempre uma aproximação, e não há, portanto, uma correspondência tão direta entre uma imagem da alma e outra, se tratam tão somente de analogias possíveis.

é uma potência de ação desiderativa, que tende a uma maior dispersão e portanto requer a virtude da temperança.

O que demarcamos é que, ao incluir na constituição da *psykhé* paixões e desejos, Platão se aproximou da noção de conflito interior na alma, noção esta que possui caráter excepcionalmente contemporâneo. A complexidade da temática da *psykhé* nos leva a identificar a ênfase da filosofia sobre o agente moral, e consequentemente, sobre a ação que lhe é correspondente.

Consideramos o tema da tirania importante por dois aspectos: 1) Destaca que há em toda *psykhé* um potencial de dissensão, um *tirano adormecido*; 2) revela que a educação e retificação dos desejos é possível, pela preeminência de desejos qualitativamente superiores e pela intervenção das leis e da razão. Como observa Maria Dulce Reis, “ao receber uma educação má a natureza filosófica pode tornar-se pior que uma natureza medíocre e voltar-se não só para a maldade, mas para o crime. Sócrates mostra assim que a educação é um fator *mais* determinante do que a natureza filosófica. Ela é o fator de condução ou de desvio da alma”.¹¹

A tirania é uma subversão tanto da moral quanto do desejo; ao contrário do que supõe Trasímaco, o tirano é o que menos faz o que quer, pois o objeto de seu desejo não está determinado pela liberdade da inteligência, mas pela escravidão dos impulsos. Notemos que há nesse argumento uma clara articulação entre cognição e desejo, mais do que isso, entre ética e desejo. Já mencionamos o fato de Sócrates argumentar que todo desejo é desejo de algo bom (*Rep.* IV 438a), de tal modo que ninguém desejaria o que pode ser prejudicial para si mesmo.¹²

Quando se trata de escolher algo justo ou belo, Sócrates até admitiria a concessão de se contentar com o que parece justo ou belo; mas, quando se trata de saber e de escolher o que é bom (*agathón*), ninguém se satisfaz com menos do que o que é realmente bom; há uma recusa do aparente e até mesmo um desprezo. Trata-se de uma passagem relevante, pois diante da questão de saber o que é bom, ou seja, para se determinar o valor, faz-se imprescindível a pesquisa acerca do ser. Vejamos:

¹¹ REIS, 2009, p. 94.

¹² Cf. *Górgias* 468c: “Pois, como dizes, desejamos o que é bom. Mas não desejamos o que não é nem bom nem mau, nem tampouco o que é mau, não é mesmo?”

S- E quanto a isso? Não é evidente que muitos escolheriam como justo e belo o que lhes parece e, ainda que não fosse, mesmo assim, isso quereriam fazer, possuir e parecer que fazem e possuem? Ao passo que, quanto às coisas boas, ninguém se satisfaz mais em obter as que parecem sê-lo, mas todos buscam as que são realmente, e neste caso todos desprezam a aparência (*Rep.* VI 505 d).

O argumento socrático é o de que, sem o conhecimento do melhor, o querer não passa de uma caça ao que parece agradável, o que não chega a se configurar sequer como um desejo em sentido estrito. Quem deseja de fato aquilo que acredita ser bom despreza o que só parece ser bom, portanto o desejo pressupõe um reconhecimento, por parte da inteligência, daquilo que é bom de verdade e merece ser desejado.¹³

Maria Dulce Reis nos chama a atenção para o fato de que “o governo exercido pelo *logistikón* não é imposto pela força, não se trata de um domínio. Este é característica do apetitivo, como vimos, que tende a dominar. Assim, o governo de *logistikón* é um governo exercido através da ciência, que ele pode e deve possuir, exercido pelo *conhecimento* e pela *palavra*” (REIS, 2009, p.160). Portanto é um poder que pressupõe negociação, diálogo, acordo, educação, sobretudo sintonia entre os elementos díspares, na alma e na cidade.

O real confronto de Platão, ao propor sua teoria da alma, é, a nosso ver, enfrentar uma imagem de homem que poderia levar à ruína a vida comum, ordenada pela justiça, uma vez que se coubesse a cada um o que lhe aprouvesse, inclusive matar e roubar, segundo a ditadura dos desejos, como sugere o início do livro IX, a respeito dos desejos que surgem durante o sono, nenhuma unidade seria possível, nem na alma, nem na cidade. O que interessava a Sócrates não era a independência com relação às leis vigentes, mas a eficácia do autodomínio. Mais importante do que resistir às dores é aprender a resistir aos grandes prazeres, tendo acesso a eles, ou seja, aprender a ser senhor de si e temperante. Consideramos que a antropologia platônica é, sobretudo, uma crítica política; de modo que o estudo da injustiça no livro IX segue a mesma lógica do estudo da justiça no livro IV, qual seja, a fricção entre *psykhé* e *pólis*.

¹³ O desejo já implica certo juízo de valor, pois, ninguém deseja uma bebida que não seja boa, ou uma comida que não seja de qualidade, porque, na verdade todo desejo é de algo bom (*tôn agathón*) (*Rep.* IV 438a).

Semelhantemente, a pergunta acerca da ciência no *Teeteto* também inclui uma forte crítica às práticas pedagógicas e políticas que enaltecem a opinião e o melhor argumento, em detrimento da busca pela verdade e pela justiça em si mesma. Consideramos que a epistemologia platônica inclui igualmente uma importante crítica política que merece ser realçada. O que pretendemos evidenciar é que a teoria da alma, assim como a teoria do conhecimento não são preciosismos abstratos, ou mero discurso idealizado, mas pressupõem uma compreensão antropológica da complexidade da ação humana e suas contradições internas e externas aos cidadãos, tendo em vista a vida concreta da *pólis*.

A própria noção de felicidade (*eudaimonía*) seria, do ponto de vista filosófico, expressão de um estado equilibrado, de modo que as noções de medida (*métron*) e momento oportuno (*kairós*) concernem tanto à prevenção e à terapia de certas doenças no âmbito da arte médica, ou seja, a saúde do corpo, quanto à aquisição da virtude e da felicidade no âmbito da reflexão filosófica, ou seja, a saúde da alma. Os discursos e ensinamentos são para a alma aquilo que os alimentos e remédios são para o corpo; contudo, quando o homem adquire conhecimentos, não os leva como os alimentos e remédios em outros recipientes, mas os carrega dentro de si, por isso mesmo a saúde da alma é algo ainda mais delicado.¹⁴ Para os antigos poetas, filósofos e médicos, o estado de saúde da alma pode ser modificado com palavras, harmonia e ritmo, ou seja, com todas as artes das Musas; e quando se trata de definir tal estado, a noção-chave de equilíbrio é sempre evocada.¹⁵

Há um nexos necessário entre política, ética, psicologia e educação na filosofia de Platão, que pode ser evidenciado por algumas temáticas recorrentes tais como: 1) a concepção de que a natureza psíquica comporta elementos que podem entrar em dissensão, e que, portanto, necessita ser educada; 2) o reconhecimento de desejos irracionais que persistem durante o sono, mesmo nos mais moderados; 3) a centralidade da noção de conflito, que legitima a busca constante de harmonia e simetria entre as potências de ação que interagem na alma; 4) a ênfase na função reguladora da razão, que, se bem conduzida, pode dar conta das tendências desagregadoras; 5) a noção de que o modo melhor de vida tem repercussão direta na organização da cidade; e, finalmente; 6) a noção de valor (*tò ágathon*) como *télos* da ação justa.

¹⁴ Cf. *Protágoras* 314 a-c.

¹⁵ PEIXOTO, 2009, p. 8 e p.55.

Consideramos que o projeto político de Platão é nomeadamente um projeto de educação das almas, a fim de se tornarem autogovernadas e potencialmente boas governantes, neste sentido, mais que uma pedagogia, é uma psicagogia, mas sobretudo, trata-se de um projeto político, já que o horizonte é a vida coletiva. O “caminho mais longo” (*Rep.* VI 504d) a ser perseguido pela alma, com vistas ao inteligível, é um caminho dialético, que toma por objeto um conhecimento ontológico acima da multiplicidade sensível.

Consideramos que o pano de fundo da crítica política aos sofistas no cerne da discussão sobre o conhecimento no *Teeteto* poderia ser assim expressa: aqueles que definem as leis não poderiam fazê-lo pautados em meras percepções, opiniões, ou em circunstâncias que mudam o tempo todo; somente aquele que busca o que é estável, e é capaz de apreender *aquilo que é* pode ter a envergadura para tal. Não se pode confundir o bom com o vantajoso, e é graças à *epistémē* que se pode chegar à melhor decisão, e não ao maior número. Se o filósofo dialético tem algo a mais a oferecer em relação ao sofista é justamente sua disposição de permanecer firme na pesquisa daquilo que é verdadeiramente, como veremos adiante acerca do perfil do dialético na famosa digressão no *Teeteto*.

Sócrates adverte Teodoro de que não é fácil convencer os muitos (*hoi polloi*), e que não é pelas razões ordinariamente alegadas que se deve esquivar da maldade e buscar a virtude (*Teet.* 176b). O argumento é o de que a virtude da justiça deve ser buscada por si mesma, e não por vantagens pessoais. Nesse sentido, a intenção de demonstrar que o melhor governante é aquele que busca a verdade, ou seja, o filósofo, também se encontra no *Teeteto*; a longa digressão sobre o perfil do filósofo (*Teet.* 172c-177c) é suficientemente explícita quanto a isso, e não se encontra ali por mero acaso. A liberdade do pensamento do filósofo é o argumento que antecede a conclusão da primeira parte do diálogo, cujo desfecho introduz a temática da *psykhé*, especialmente a prerrogativa que ela possui de autonomia reflexiva.

A imediatez da percepção e da opinião não se sustentam no tempo, pois essas não têm autonomia em relação às contingências e às circunstâncias que as originam. Contudo a alma possui autonomia para investigar a essência (*ousía*), calculando em si mesma o passado e o

presente, em comparação com o futuro. É mais precisamente a relação entre as coisas, tais como semelhança e diferença, o belo e o feio, o bem e o mal, que a alma investiga por si própria (*Teet.* 186a-b). Eis aí a importância do tema da alma no *Teeteto*, o enquadramento é a crítica à instabilidade das decisões pautadas na opinião. Há um poder (*dýnamis*) de síntese na *psykhé* que não nos deixa à mercê da multiplicidade caótica e do fluxo incessante. Além disso, o exame dialético, por meio de uma série de operações racionais, nos transpõe do âmbito da subjetividade relativa da opinião à intersubjetividade crítica do diálogo, nos aproximando da estabilidade inteligível do saber. Dito de outro modo, a epistemologia platônica se abre para o domínio relacional, dialógico e ético das trocas humanas, o que nos leva a situá-la em solo político.

Há um contraste entre o que permanece e as coisas mutáveis, conforme observa Kahn, que se define por duas posições muito importantes acerca da definição de ser em Platão: a relação entre ser (*eînai*) e aparecer (*phainetai*), e a relação entre ser e devir (*gígnesthai*).¹⁶ O ser não se deixa balizar nem pelo que aparece nem pelo que está em devir, mas somente pela inteligência podemos apreender algo acerca dele, sem contudo esgotá-lo. Os filósofos são aqueles que são capazes de atingir o que é estável, pois, “controlar-se é, entre outras coisas, não se perder no múltiplo” (*Rep.* VI 484b).

No *Teeteto*, podemos identificar, de modo esquemático, o perfil do filósofo:

1. O filósofo é risível, pois ignora as coisas ordinárias (175b).
2. O filósofo pensa a justiça, a felicidade, a realza *em si* e não os seus objetos (175c).
3. O filósofo deve ser educado na liberdade e no ócio (175e).
4. O filósofo deve assemelhar-se à divindade, sendo justo, puro e sábio (176b).

Comparemos essas características com as habilidades do perfil do filósofo/dialético traçadas mais detalhadamente no livro VI da *República*:

1. Atingir aquilo que se mantém sempre, sem se perder no múltiplo (484b).

¹⁶ KAHN, 1997, p.118-121.

2. Buscar algo da essência que não se desvirtua por ação da geração e da corrupção (485b).
3. Recusar voluntariamente a falsidade (485c).
4. Tornar-se moderado e de modo algum ambicioso (485e).
5. Ser capaz de contemplar a totalidade do tempo e do ser (486a).
6. Não temer a morte; não ser covarde e nem vaidoso, mas agradável e justo (486b).
7. Ter boa memória e ser comedido (486d).
8. Ser amigo e aderente da verdade, da justiça, da coragem e da temperança (487a).

A dialética e o dialético são tratados de maneira sintônica na *República* e no *Teeteto*, ainda que o contexto da argumentação seja distinto, o que destacamos é a presença de características não exclusivamente intelectivas, mas também disposições afetivo-volitivas que definem um tipo psíquico específico. A dialética é o recurso que o Sócrates platônico propõe para livrar a alma do pior tipo de ignorância: aquela que ignora a si mesma. Se voltarmos nosso olhar nessa direção veremos que o caráter aporético do diálogo *Teeteto* traduz-se como um recurso pedagógico ou, mais exatamente, psicagógico, na medida em que conduz a alma pouco a pouco, fortalecendo e estimulando as interrogações que se levantam ao longo do caminho, até empreender a escalada dialética do sensível em direção ao inteligível. A dialética platônica é uma via dupla, parte do sensível para ascender ao inteligível e, em seguida, desce novamente ao sensível para explicá-lo racionalmente.

Talvez a maior inventividade do *Teeteto* esteja relacionada justamente com sua posição aporética. D. Sedley nos diz que a incapacidade no *Teeteto* de definir o conhecimento é um “fracasso deliberado”, pois é constituinte do método dialético a suspensão da precária estabilidade da *dóxa*.¹⁷ O impasse nos leva a buscar soluções criativas, e nesta busca, somos capazes de produzir conhecimento. Não somos capazes de dizer tudo, mas somos capazes de um dizer humano, ou seja, um dizer da ordem do discurso, da linguagem que se possa compartilhar.

O diálogo *Teeteto* nos oferece uma lógica argumentativa, ainda que não seja simplesmente uma sequência linear: o indivíduo percebe (152c), experimenta sensações (154a-b), questiona-se (154e), fica per-

¹⁷ SEDLEY, 2000, p. 92.

plexo (*thaumázein*) (155d), dialoga, elaborando argumentos e contra-argumentos, busca o consenso (170a) e, finalmente, constrói conhecimento, ao abandonar a suposição de saber (210 b-c). Essa sequência lógica que vai da *aísthesis* à *diánoia* é perpassada por um trabalho que se dá no âmbito da *psykhé*, com vistas a um horizonte de verdade que jamais se restringe a um conteúdo específico, mas que antes se caracteriza por uma disposição da alma de se manter em diálogo.¹⁸

Se no começo da filosofia temos a perplexidade (*Teet.* 155d), ao final do diálogo, Sócrates nos esclarece, ainda que não tenhamos chegado a uma resposta sobre o que é a *epistémē*, estaremos munidos da sabedoria de não pensar que sabemos aquilo que não sabemos (*Teet.* 210c). A filosofia tem relação com o não-saber, já que o alcance (por aproximação) da *epistémē* é prerrogativa das almas não pressupõem possuí-la, ao passo que aqueles que julgam possuir a ciência das coisas padecem do pior tipo de ignorância, aquela que ignora a si mesma. Os sábios não filosofam justamente porque, por suposto, já sabem; assim como os ignorantes não filosofam, porque não exercitam o questionamento acerca daquilo que ignoram. Os que se ocupam da filosofia, portanto, não são nem sábios nem ignorantes, mas intermediários entre esses.¹⁹ Dito de outro modo, o desenvolvimento da inteligência leva à constatação mais fulgente de seus limites, mesmo porque não se pode dar razão de tudo, como vimos claramente acerca dos elementos que não se deixam expressar pelo *lógos* (*Teet.* 202d-e). A filosofia tem o poder de elevar a alma da ignorância à beleza, ao despertar o desejo de saber.

Conhecer, conforme nos ensina o *Teeteto*, não é convencer, nem persuadir, nem emitir opinião, muito menos perceber. Contudo, o fato de o final ser aporético não significa que não possamos realizar aproximações positivas acerca do que o conhecimento é. Podemos assim sistematizá-las ao cabo da discussão; conhecer tem a ver com: 1) abandonar a suposição de saber; 2) dialogar; 3) dominar-se; 4) atuar na cidade; 5) ter prazer elevado, e não coabitar com a sombra do prazer; 6) voltar-se para a totalidade do ser; 7) ter a verdade como mirada; 8) regular-se pelo bem, expressão máxima do valor; 9) ter liberdade reflexiva.

¹⁸ A verdade em Platão deve ser pensada em sua dimensão axiológica, e não simplesmente como a posse de um determinado conteúdo. A respeito desse tema ver: MARQUES, 2012, p. 240-245.

¹⁹ Cf. *Banquete* 204a-b.

O conhecimento, ao mesmo tempo, é e não é algo exterior; por um lado, é uma aquisição a ser alcançada, mas também é consequência de um processo interno ao conhecedor. Não se trata, portanto, nem de um objetivismo, tampouco de um subjetivismo; sujeito e objeto estão articulados na dialética platônica, a qual relaciona intimamente *psykhé* e *epistémē*. O fenômeno cognitivo implica em um desdobramento entre sujeito e objeto; a alma realiza essa operação de mediação entre o que é nome e o que é nomeado. O sujeito do conhecimento é a inteligência²⁰, mas toda inteligência em Platão aparece associada a uma *psykhé*, seja humana ou cósmica, como no caso do *Timeu*. Para Sócrates é a alma que pensa, e quando pensa, não faz outra coisa senão dialogar.

A implicação necessária da *psykhé* faz com que o estudo da *epistémē* platônica seja também uma proposta de reestruturação interna de valores, crenças, afetos, enfim, uma epistemologia edificante. Não nos esqueçamos que, para Sócrates, a verdade é aparentada com o comediamento, o que não deixa de ser uma aquisição da *psykhé*.²¹ Por um lado, ela é o agente do conhecimento, mas é também, por outro, o seu *paciente*, já que a alma deve ser educada, a fim de não sucumbir ao império dos sentidos, por meio de um árduo trabalho de transformação interna. Além disso vale ressaltar que a problematização da *epistémē* no diálogo se dá quase inteiramente na perspectiva do sujeito cognoscente, e não do objeto cognoscível. Isso porque é o movimento da alma que Platão quer enfatizar, como o agente da dialética e o sujeito do conhecimento.

Consideramos que a relação entre ética e saber está presente não apenas na *República*, na qual a proposta de educar o cidadão é mais explícita, mas também no *Teeteto*. A digressão sobre o filósofo e a atenção dedicada ao tema da *psykhé* são testemunhas dessa relevância nesse diálogo, mais explicitamente voltado para as questões epistêmicas. O perfil do filósofo, como vimos, não se configura somente por habilidades técnicas e intelectivas, mas também por uma específica disposição da alma. O essencial numa discussão é menos atingir uma resposta unívoca sobre o objeto da pesquisa que tornarem-se dialéticos melhores.

A filosofia platônica não trata da busca de um fundamento último, numa perspectiva dogmática, nem nega a possibilidade de qualquer saber, o que seria uma perspectiva cética, não se justifica cair no

²⁰ Cf. *Filebo* 30c, passagem na qual Platão afirma que não há inteligência sem a alma.

²¹ Ver *Rep.* VI 486d a respeito do parentesco entre a verdade e moderação.

extremismo cético ou na complacência relativista apenas para defender Platão das acusações de dogmatismo.²² A epistemologia platônica é, sobretudo, a nosso ver, uma axiologia e uma crítica política. A soberania da cidade em Platão é prerrogativa de um governo do saber, pelo saber e com vistas ao saber. Contudo, consideramos que a aquisição de um saber definitivo e absoluto não só não é tarefa da filosofia, como provavelmente é uma empreitada impossível aos humanos. De modo semelhante, a realização da *kallípolis* é sobretudo uma construção do *lógos* (*tôi lógoi ex arkhés poiomen pólin*) (*Rep.* II 369c), como se contássemos um mito (*en mythói mythologountés*) (*Rep.* II 376d), ou ainda como um paradigma no céu (*en ouranōi ísos parádeigma*) (*Rep.* IX 592b), o que não significa que não haja na *República* um conteúdo político positivo.

A filosofia platônica não é, a nosso ver, apenas uma matéria ou um ramo do conhecimento, mas sobretudo uma indagação acerca do modo de vida, da organização e do arranjo de forças na alma e na cidade. Tal proposta é explícita na *República* quando Sócrates esclarece que sua argumentação não é acerca de qualquer assunto ao acaso, mas acerca de *que modo devemos viver* (*Rep.* I 352d). A semelhança entre a cidade e o indivíduo é metáfora dessa disposição de forças a serem equilibradas pelo exercício da disciplina dialética. Lembremos que, em Platão, não evidenciamos ainda a distinção entre a política e a ética, e é no âmbito da teoria da virtude que elas se imiscuem.

Se Sócrates propõe friccionar a *psykhé* e a *pólis*, para fazer luzir a justiça, propomos além disso a fricção entre a *psykhé* e a *epistéme*, demarcando o papel da filosofia não apenas como uma investigação teórica neutra, mas sobretudo, como uma prática de vida engajada e justa. Sócrates se refere a uma constituição interna (*pròs tèn en hautōi politeían*), que precisa ser seguida, de tal modo que nada nos afaste do que nela se encontra, seja pelo excesso ou pela carência de bens (591e). É digno de nota essa analogia entre a ordem na alma e a lei na cidade, fica patente que a metáfora da *constituição interna* tem por propósito estender a discussão do âmbito psicológico ao político.

A própria política é, por um lado, uma *paidéia*, por outro, uma espécie de cuidado com a alma, visando torná-la sábia, por meio da *harmonía* entre as relações potencialmente conflitantes, e tendo como *telos* a virtude do homem excelente. A política se realiza em torno da

²² COSTA, 2013, p. 38.

razão humana, prioritariamente pela valorização de aspectos éticos e morais, mas também pelos aspectos materiais de subsistência. Essa concepção acerca da aplicabilidade prática da política, como *paidéia* e *therapeía*, fundamental em nossa argumentação, é bastante recorrente na *República*, assim como em várias outras obras, até mesmo entre os diálogos considerados tardios.²³

O poder transformador da educação e a aplicabilidade moral do saber filosófico tornam-se imprescindíveis para o bem maior da cidade, que é a manutenção de sua unidade. Ao analisar a corrupção da cidade, cuja expressão máxima é a tirania, Platão constata a necessidade notória da filosofia, pois ela parece apontar para o único caminho que garantiria o convívio amigável das forças internas à alma e, consequentemente, o bom governo das forças conflitantes no âmbito da cidade grega. A cidade requer uma ordenação, assim como a alma dos cidadãos, e a potência da filosofia é justamente a de promover uma organização do *lógos*. Dito de outro modo, agir corretamente na vida política é, em grande parte, o objetivo da educação filosófica, segundo a filosofia de Platão.

Consideramos, portanto, que o fio de Ariadne do pensamento de Platão é a noção de justiça como fator de unidade dos múltiplos, a ideia do bem como causa de inteligibilidade das coisas e a dialética como o caminho de mão dupla, percorrido pela alma, entre o sensível e o inteligível. Enfim, o domínio ético-político da razão, regulada pela *epistéme*, sobre a opinião, que não passa de uma cognição empírica falível cuja base são as sensações, parece ser o argumento principal que nos permite articular o *Teeteto* e a *República*.

Enfim, a arte política, como qualquer outra *tekhmé*, possui um uso, e se define em razão desse mesmo uso, que é, em última instância o ideal máximo de realização do homem grego, a *areté* e a *eudaimonía*. A política está inerentemente ligada à ética, já que o que se busca são valores como a justiça, o bem, a moderação, etc. e a ética, por sua vez, não pode prescindir de uma antropologia, a qual se funda numa psicologia. Toda essa rede de relações está imbricada numa epistemologia, cuja aspiração é tornar o homem sábio e melhor, não apenas conhecedor e informado.

²³ Cf. *Leis* I 631b-632d; *Político* 293c-d.

REFERÊNCIAS

- BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso, 1998.
- COSTA, Gilmário. A escrita filosófica e o drama do conhecimento em Platão. *Archai* 11(2013), p. 33-46.
- DIXSAUT, Monique. *Platon: Le désir de comprendre*. Paris: Vrin, 2003.
- DIXSAUT, Monique. *Platon et la question de l'âme*. Paris: Vrin, 2013.
- KAHN, Charles. Alguns Usos Filosóficos do Verbo 'Ser' em Platão. In: *Sobre o Verbo Ser e o Conceito de Ser* (Puc-Rio, Cadernos de Tradução, n. 1, Série Filosofia Antiga, 1997), p. 118-121.
- MARQUES, Marcelo P. (org.). *Teorias da imagem na antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012.
- MOTTA, Guilherme Domingues. *A educação como fundamento da unidade e da felicidade da pólis na República de Platão*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010. Tese de doutorado.
- PEIXOTO, Miriam Campolina (org.). *A Saúde dos antigos*. São Paulo: Loyola, 2009
- PLATÃO. *República*. Trad. Ana Lia Amaral A. Prado. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006.
- PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Adriana M. Nogueira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.
- PRADEAU, Jean-François. *Platon et la cité*. Paris: Puf, 1997.
- REIS, Maria Dulce. *Psicologia, ética e política*. São Paulo: Loyola, 2009.
- SEDLEY, David. Tree platonist interpretations of the Theaetetus. In: GILLC.; McGABE, M.M. (ed.) *Form and argument in late Plato*. Oxford: O.U.P., 2000.
- TRABATTONI, Franco. *Platão*. Trad. Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume. 2010.
- VEGETTI, Mario. *Um paradigma no céu*. Trad. Maria da Graça de Pina. São Paulo: Annablume, 2010.
- XAVIER, Dennys G; CORNELLI, Gabriele (orgs.) *A República de Platão*. São Paulo: Loyola, 2011

O Drama Filosófico e Seus Modelos Literários*

Nelson de Aguiar Menezes Neto

Universidade Federal do Rio de Janeiro

O presente trabalho consiste numa análise do estilo literário assumido por Platão no processo de composição de suas obras. Ele está inserido num projeto mais amplo de pesquisa que visa investigar a relação entre filosofia e forma literária. Trata-se de um campo teórico que vem recentemente ganhando força entre os estudiosos de Platão, com uma bibliografia cada vez mais vasta dedicada ao assunto.

Embora os diálogos socráticos não sejam criações de Platão, pertencendo a um gênero que o antecede, o *diálogo platônico* apresenta-se como um modo de composição peculiar, caracterizado pela incorporação de diferentes gêneros literários, configurando-se, portanto, como obra “intergenérica” e “intertextual”.¹ Nesse sentido, o diálogo platônico se constituiu como um todo artisticamente organizado e híbrido, especialmente por colocar diferentes discursos, estilos e gêneros em contato um com o outro.

A pergunta “Por que Platão escreveu diálogos?” se impõe, portanto, como uma questão filosófica fundamental, na medida em que

* Para fins de exposição oral, as citações ao longo do texto foram traduzidas livremente. Com relação às citações da *República*, seguimos a tradução portuguesa de Maria Helena da Rocha Pereira, com adaptações. A do *Teeteto* segue a tradução de Carlos Alberto Nunes. E as de Diógenes Laércio seguem a tradução de Mário da Gama Kury.

¹ Cf. NIGHTINGALE, 1995, p. 2; 3 e 5.

implica a natureza mesma da filosofia.² Sendo interpretados como textos filosóficos, os diálogos formalmente são obras literárias³, que conjugam à arte de escrever as múltiplas preocupações que um escritor tem com relação ao estilo e à forma.

Uma longa tradição de leitura de Platão, com início na própria Academia, tratou de fazer, em nome da filosofia, verdadeiros “recortes” da obra platônica, retirando e isolando, com fins de servir à própria especulação, o que considerava “filosófico” - o que significou, por sua vez, deixar de lado, como aspectos secundários, o contexto dramático, a força e a importância literária do texto. É preciso, portanto, reconhecer, na história da filosofia, uma tendência sistematizante, que se inclinou a ler os diálogos platônicos como *tratados especulativos* em distintas matérias escritos de modo atrativo, porém literariamente dispensável⁴. E mesmo entre aqueles que reconhecem que os diálogos constituem uma forma literária específica, essa forma literária é tratada meramente como um veículo explícito de um ensinamento sistemático. Nesse sentido, a busca por uma doutrina filosófica em Platão foi responsável por um longo desvio, cuja consequência significou o afastamento da essência mesma de sua atividade: a composição de obras dramáticas.

Mas em que sentido os diálogos platônicos são dramáticos? Para responder a essa pergunta, podemos nos remeter à discussão poética desenvolvida nos livros II e III da *República*, onde encontramos uma das primeiras classificações dos gêneros literários.

² Nesse sentido, discordamos de Charalabopoulos, para quem a pergunta revela apenas uma expectativa própria aos leitores modernos: a expectativa de que, como filósofo, seria mais adequado que Platão tivesse escrito de forma menos literária e mais expositiva, sistemática e argumentativa, o que causa admiração o fato de ter lançado mão de composições dramáticas para revestir suas ideias e teorias. Nas palavras de Charalabopoulos (2012, p. 3): “É muito provável que a questão por que Platão escreveu diálogos revela mais sobre as expectativas dos leitores modernos do que sobre dilemas autorais. Isso porque o problema só aparece se se espera que Platão tenha seguido o gênero normativo da escrita filosófica, o tratado.” No entanto, a questão mencionada, como veremos, não se reduz a um problema moderno, mas foi trabalhada não só pela tradição platônica desde a Academia, mas, de certo modo, pelo próprio Platão em suas obras.

³ Cf. KAHN, 1995, p. 27.

⁴ Cf. PLANINC, 2003, p. 26.

“Quanto às histórias (*lógon*), ponhamos-lhes termo. A seguir a isso, deve estudar-se a questão do estilo (*léxeos*), em meu entender, e então teremos examinado por completo os temas e as formas (*lektéon*) [...] Acaso tudo quanto dizem os prosadores e poetas (*mythológon he poieton légeitai*) não é uma narrativa (*diégesis*) de acontecimentos passados, presentes ou futuros? [...] Porventura eles não a executam por meio de simples narrativa (*haple diegesi*), através da imitação (*dià miméseos gignoméne*), ou por meio de ambas (*di’ amphotéron perainousin*)?” (*Rep.* 392d)

O texto acima apresenta uma tipologia que consiste na tentativa socrática de dar conta das possibilidades formais de narrativa. Segundo essa tipologia, é possível distinguir três tipos de *diégesis*. Uma espécie, a narrativa simples, é executada sem nenhum tipo de *mimesis*. O exemplo dado por Sócrates é o ditirambo. A segunda espécie, a narrativa dramática, é *mimesis tout court*, correspondendo à tragédia e à comédia. A elas soma-se um terceiro tipo, a narrativa mista, que conjuga narrativa simples e *mimesis*. Esta última, segundo Sócrates, estaria na composição da epopeia, além de em muitos outros gêneros.⁵

O desenvolvimento dos argumentos na *República* evidenciam a preferência de Sócrates pela narrativa simples, dentro do contexto do projeto de *paideia* que perpassa todo o diálogo. Isto porque na abordagem da educação do guardião e da constituição de uma cidade justa, a forma do discurso tem desdobramentos relevantes.

Por outro lado, no entanto, deparamo-nos com um desconcertante descompasso entre uma possível teoria da narrativa em Platão e sua prática literária: os procedimentos adotados por Platão como escritor não estão em conformidade com a preferência socrática pela narrativa simples. Platão escreve diálogos.⁶

Por narrativa simples, Sócrates entende aquela em que é o próprio poeta que fala, sem se ocultar ou se transformar (Cf. *Rep.* 392d, 393a-d, 394b). O sentido de *haplé* indica a ausência de *mimesis*, contras-

⁵ “Sócrates: Percebeste muito bem, e creio que já se tornou bem evidente para ti o que antes não pude demonstrar-te; que em poesia e em prosa há uma espécie que é toda de imitação, como tu dizes que é a tragédia e a comédia; outra de narração pelo próprio poeta – é nos ditirambos que pode encontrar-se de preferência; e outra ainda constituída por ambas, que se usa na composição da epopeia e de muitos outros gêneros, se estás a compreender-me.” (*Rep.* III 394c)

⁶ Cf. HALLIWELL 2009.

tando com as noções de duplicidade e de multiplicidade que ela implica (cf. *Rep.* 397e). No caso dos diálogos platônicos, no entanto, temos uma refinada arte mimética, em que o autor constantemente fala como se fosse a personagem.

Além disso, a noção de narrativa simples exposta por Sócrates não dá conta daquelas narrativas em que o narrador é um personagem, e não o autor. A análise socrática supõe que o narrador coincida com o próprio poeta/autor. Muito mais do que um discurso em terceira pessoa, para Sócrates a narrativa simples está relacionada a uma questão de autorialidade e de *mimesis*.⁷ Porém não é isso o que ocorre nos diálogos platônicos, nos quais há uma estranha ausência do autor e uma abundância de procedimentos miméticos.

Outro exemplo do mencionado descompasso está no *Teeteto* (143b-c)⁸. Na redação de seu diálogo socrático, Euclides faz exatamente o que é descrito na *República* como o oposto de uma narrativa mista⁹: omite as palavras entre os discursos e elimina o que vem entre as falas, deixando assim apenas as partes dialogadas.

Isso significa dizer que, levando em conta a própria tipologia socrática dos gêneros literários: (1) todos os diálogos platônicos são drâmáticos/miméticos¹⁰ (inclusive os narrativos, já que nestes o autor dife-

⁷ Sócrates entende a narrativa simples como um veículo de um discurso autoral, ao que é dito pelo próprio poeta.

⁸ “Euclides – Aqui tens, Terpsião, o livro. Porém redigi de tal modo o diálogo, que em vez de Sócrates me relatar o ocorrido, como o fez, entretém-se com os que ele próprio declarou terem tomado parte na conversação. Referia-se ao geômetra Teodoro e a Teeteto. Para não sobrecarregar o escrito com tantas fórmulas intercaladas no discurso, sempre que Sócrates fala: Digo, ou Afirmo, ou, com referência aos interlocutores: Concordou, Não concordou, dei ao trabalho feição de um diálogo direto entre ele e os dois opositores, com exclusão de tudo aquilo.” (*Teeteto* 143b-c)

⁹ “Sócrates. [...] É assim, ó companheiro, que se faz uma narrativa simples sem imitação – concluí eu. Adimanto. Compreendo. Sócrates. Compreende portanto – prossegui – que há, por sua vez o contrário disto, que é quando se tiram as palavras do poeta no meio das falas, e fica só o diálogo. Adimanto. E compreendo, também, que é o que sucede nas tragédias.” (*República* III 394b)

¹⁰ No passo 396 b-c da *República*, Sócrates afirma que “há uma maneira de falar e de narrar pela qual se exprime o verdadeiro homem de bem” (*éstin ti eidos léxeós te kai diegéseos, en hó an diegoíto hot ô ónti kalòs kagathós*). E acrescenta que o “homem de bem” se expressa por narrativas mistas, imitando o que há de bom. Ainda assim, note-se que os diálogos platônicos não são nem mesmo narrativas mistas tal qual descritas na *República* (cf. *Rep.* 392d, 394c, 396e), pois estas incluem os dois modos de proceder do poeta: a *mimesis* e a linguagem simples, em que o poeta/autor fala como si próprio, o que não ocorre nos escritos de Platão. A classificação

re do narrador, que é um personagem – este é o caso da *República*, por exemplo) e (2) o que Platão faz, ao compor os diálogos, não coincide com o próprio posicionamento socrático com relação à questão do estilo.

Os diálogos de Platão contrariam a crítica de Sócrates (*Rep.* 393c-d) ao modo de proceder do *poeta que se oculta*, de tal modo que toda sua poesia e narrativa se tornam *mimesis*. E admitir o caráter dramático dos diálogos platônicos significa reconhecer neles algum nível de “performance”.

Na Antiguidade Clássica, de um modo geral, quase toda a produção literária - incluindo as produções em verso tais como a poesia épica, a tragédia e a comédia, assim como aquelas em prosa tais como mimos, discursos sofísticos e narrativas históricas – caíam sob a categoria de “textos performáticos”, sendo, portanto, em algum sentido, “representados”.¹¹

Por “performance” entenda-se a “arte de atuar”, a “arte de representar”, aquilo que é designado pelo termo *hypókrisis*.¹² É válido lembrar que *hypokrités*, atestada pela primeira vez em Aristófanes (*Vespas* 1279) é a palavra comumente usada, a partir do século V a.C., para denotar a ação de um ator na tragédia ou na comédia.¹³

dos diálogos platônicos em dramáticos e narrativos é testemunhada por Diógenes Laércio, segundo o qual: “não se ignora que os autores distinguem e classificam diferentemente os diálogos, pois alguns diálogos eles chamam de dramáticos, outros de narrativos, e outros ainda de uma mistura dos dois, porém essa distinção baseia-se mais no ponto de vista cênico que no filosófico.” (D.L. III, 50)

¹¹ Todos os dramas do V e IV séculos, seja em versos (teatro ático, comédia siciliana) ou em prosa (mimos sicilianos) eram pensados originariamente para a performance” (CHARALABOPOULOS, 2012, P. 104). Ver também CHARALABOPOULOS 2012, p. 23; BLONDELL 2002, p. 23.

¹² O termo *hypokrisis* aparece, dentre outras ocorrências, em *Retórica*, 1404a: “a performance é algo de acordo com a natureza (*Kai éstin phýseos tò hypokritikòn éinai*)”. Aristóteles também se refere à performance (*he hypokritiké*) como uma arte (*téchne*): “os poetas foram os primeiros, como seria natural, a dar um impulso a este aspecto. Efetivamente, nomes são imitações (*tà gàr onómata mimémata éstin*), e a voz é, de todos os nossos órgãos, o mais apropriado à imitação. Por isso, as artes (*téchnai*) que foram então estabelecidas foram a rapsódia (*rapsódia*) e a representação (*he hypokritiké*), além de outras mais. E uma vez que os poetas, embora dizendo coisas fúteis, pareciam obter renome graças à sua expressão, por esta mesma razão foi um tipo de expressão poética o primeiro a surgir, como a de Górgias.” Sobre a etimologia e a evolução de conceito da palavra *hypokrités*, cf. PICKARD-CAMBRIDGE, 1953, p. 127-136.

¹³ O significado de “representar uma peça” é mais comum no século V - IV a.C., como se verifica, por exemplo, em Platão e Aristóteles. Cf. *Ética a Nicômaco* VII, 1147a23; *Retórica* III, 1403b23; 1413b23; *Poética* XVIII.

Como nota Hodern (2004, p. 7), “performances miméticas simples eram uma característica comum da cultura popular grega.” Festas religiosas e cerimônias¹⁴ demandavam todo um aparato que incluía figurino, máscara, música e dança.¹⁵ Há, desse modo, na cultura letrada da Grécia Antiga, um atrelamento entre o texto escrito e seu aspecto performático que não pode ser desconsiderado – mesmo e principalmente quando se trata de ler os textos platônicos.

Quando não eram encenados “teatralmente”, os textos eram, no mínimo, lidos em voz alta para um público de espectadores-ouvintes – o que certamente implica uma forma de *performance* ou execução dramática. A leitura silenciosa e solitária também existia¹⁶, mas

¹⁴ Charalabopoulos (2012, p. 133) considera que: “A maioria da produção literária do período clássico estava dirigida para a performance na presença de um público em cerimônias públicas ou privadas. A recitação de Homero e da poesia épica era uma característica padrão nas Panateneias e outros festivais. O coral lírico cantava e dançava em honra aos vencedores dos Jogos Pan-helênicos e nas festividades religiosas. Monodia, elegia e iambos eram ouvidos principalmente em ocasiões mais privadas, como um simpósio, uma festa de casamento, um funeral. [...] Não apenas poesia, mas também um número de gêneros em prosa eram dirigidos a performances públicas. Os três tipos de oratória compreendiam discursos feitos na Assembleia, em cerimônias públicas e nos tribunais. Diz-se de Heródoto que ele fez leituras de suas “Histórias” em Olímpia (Luc. *Herod.* I), embora sua extensão excluía qualquer performance da obra toda. Sofistas como Górgias e Hípias ficaram famosos por suas apresentações retóricas.” (cf. tb p. 140) Como afirma Murray (1996, p. 17): “A poesia permanecia na maior parte das vidas dos cidadãos adultos através de sua participação (seja como atores ou como público) nos vários festivais públicos nos quais o drama, a lírica e a épica eram apresentados (performed). Em Atenas os cidadãos comuns participavam como membros do coro nas tragédias e nas comédias, que eram encenadas anualmente na Cidade de Dionísia (at the City Dionysia), e os concursos ditirâmicos envolviam dez coros de 15 meninos e o mesmo número de homens.”

¹⁵ Blondell (2002, p. 22-23) afirma que “o gênero ‘narrativo’ da épica era executado (*performed*) em grandes reuniões públicas, frequentemente em competições em festivais religiosos. Os atores (*performers*) memorizavam as linhas (em oposição à leitura de um script), e se apresentavam esplendidamente vestidos. Até onde sabemos, não usavam vestimentas ou apoios para distinguir personagens particulares. Mas a performance parece ter sido altamente histriônica e emocional em estilo, incluindo a atuação por discursos diretos”. Sobre as representações dramáticas na Grécia e seus aspectos estruturais e formais ver o consagrado estudo de Pickard-Cambridge (1953).

¹⁶ Com relação à leitura silenciosa, afirma Charalabopoulos (2012, p. 131-2): “Os novos hábitos de leitura solitária e/ou silenciosa teriam se desenvolvido à sombra da leitura em voz alta e em companhia. De fato, a evidência para a nova técnica é tão escassa que os comentadores por muito tempo duvidaram que a leitura silenciosa tivesse sido uma prática normal antes da Idade Média. [...] Essa técnica era um fenômeno raro na Antiguidade, aplicada apenas em circunstâncias excepcionais. [...] A leitura silenciosa parece ter se constituído como uma alternativa.”

era uma prática menos frequente, muito mais uma exceção do que uma regra.¹⁷

Levando em conta o contexto cultural no qual foram concebidos – o de uma multiplicidade de formas de performance -, é razoável perguntar como a produção de Platão aí se encaixava. A hipótese que levantamos é a de que os diálogos platônicos eram, em algum nível, “executados dramaticamente”. Seriam os diálogos platônicos os únicos textos dramáticos não performáticos? Ou a performance dramática seria um elemento de grande importância para a recepção dessas obras em seu contexto original – a saber, na própria Academia?¹⁸ Nos termos de Charalabopoulos (2012, p. 140):

“O contexto de performance da produção literária faz a noção de um diálogo atuado (*performed dialogue*) quase inevitável. As obras de Platão são representações do que certos indivíduos dizem e fazem em determinados cenários e, como tal, estariam classificadas com o restante da literatura mimética. Uma vez que um tipo de performance era a norma para a maioria dos gêneros literários, seria estranho fazer de Platão uma exceção.”

Assim, ainda que precisemos admitir que os escritos platônicos não sejam propriamente “teatrais”, nada impede que pudessem e, de fato, fossem executados de forma dramática. Como sugere Blondell (2002, p. 23), pelo menos no sentido mínimo da leitura em voz alta, “é extremamente provável que os diálogos de Platão fossem realmente desempenhados (*performed*).”¹⁹ O que queremos dizer é que o leitor do diálogo torna-se ele mesmo, em alguma medida, um executor da narrativa. No diálogo platônico, o leitor, pelo ato mesmo de ler,

¹⁷ É considerável a referência de Blondell (2002, p. 22) à observação feita por Elam (1980, p. 208-10), de que a possibilidade de os dramas de Sêneca não terem sido escritos para a performance se mostra como uma exceção que comprova a regra.

¹⁸ “Em outras palavras, os diálogos de Platão são os únicos textos clássicos dramáticos dirigidos *exclusivamente* para um público leitor? Ou o elemento da performance era de muito maior importância para a recepção dos diálogos do que a maioria dos comentadores prontamente admitiria?” (CHARALABOPOULOS, 2012, p. 104)

¹⁹ Charalabopoulos (2012, p. 148, nota 79) observa que: “que os diálogos eram lidos em voz alta é defendido por Robb (1994) 233; Hershbell (1995) 39; Waugh (1995) 61, 73; Rowe (2007a) 50; Irwin (2008) 75; Worman (2008) 159.

empresta sua voz, desempenhado uma performance.²⁰ McCoy confirma essa ideia, como podemos depreender do trecho a seguir:

“Platão também faz uso de inúmeros elementos da tragédia, da comédia e da tradição poética e dramatúrgica grega (geralmente adotando elementos de mais de um gênero dentro do mesmo diálogo). Seus diálogos são dramáticos no sentido de muitas vezes incluírem um elemento de conflito, tanto entre os personagens quanto entre ideias intimamente ligadas aos personagens que as advogam. Além disso, é plausível admitir que os próprios diálogos tenham sido apresentados ou lidos em voz alta, por um ou vários indivíduos.” (McCOY, 2010, p. 24)

Charalabopoulos (2012, p. 21-22) levanta uma série de argumentos que permitem inferir o caráter performático dos diálogos platônicos, dentre os quais: (i) os testemunhos antigos e a tradição doxográfica²¹; (ii) a natureza dos textos literários em Atenas Clássica; (iii) a evidência de *Teeteto* 142a – 143c e (iv) a organização do *corpus platonium* em trilogias e tetralogias na Antiguidade.²²

²⁰ Nesse sentido, Svenbro (1988, p. 36) afirma que: “Se a leitura em alta voz pode dar a impressão de uma enunciação simples, na realidade ela não o é.” Sobre o leitor e a “voz leitora” cf. SVENBRO, 1988, p. 53-73; DESCLOS, 2004, p.32.

²¹ De acordo com Charalabopoulos (2012, p. 104), “uma antiga linha de interpretação, atestada já por Aristóteles e documentada nas obras de Themistios, Demetrios, Dion e St. Basil, associa as obras de Platão com os gêneros performáticos da poesia e da prosa.” Themistios foi um filósofo orador do séc. IV. De acordo com ele, Platão “tendo criado um estilo misto de poesia e prosa, introduziu personagens que faziam perguntas e davam respostas e narrativas, pelos quais todos nós somos possuídos e levantados da terra” (Or. 26. 319a *Apud* Charalabopoulos, 2012, p. 110-1) Demetrios, por sua vez, teria escrito o tratado *Peri Hermeneias*, na primeira metade do séc. I a.C. Diferenciando o modo de composição epistolar dos diálogos, Demetrios destacaria o caráter dramático destes últimos. Para tanto, toma a abertura do *Eutidemo* como exemplo de estilo imitativo apropriado para um ator. Para Charalabopoulos (2012, p. 117; cf. também p. 112-119), “Demetrios viu estreitas conexões entre os diálogos de Platão e o teatro.”. *Dion of Prusa the Chrysostom*, orador e filósofo do primeiro século, teria se referido a Platão como “o maior e mais sábio dos poetas gregos” (Cf. CHARALABOPOULOS, 2012, p. 120)

²² “O nome *tetralogia* provavelmente teve sua origem em referência à oratória e denotava um grupo de quatro *lógoi* concernentes ao mesmo caso, como aqueles de Antiphon, e não se tem conhecimento de ter sido aplicado à tragédia antes dos comentadores de Alexandria Aristarchus e Apollonius, que também foram os primeiros a usar *trilogia* nesse sentido. As palavras são muito raramente encontradas, mas parecem ter sido usadas somente para grupos de peças conectadas pelo assunto [...]” (PICKARD-CAMBRIDGE, 1953, p. 81) E o mesmo autor acrescenta: “Aelian (*Var. Hist.* II 30; cf. D. L. III 5) conta a história que Platão teria composto uma tetralogia, que estava a ponto de ser representada nas Dionisiacas, quando Sócrates o convenceu a queimá-la.” (PICKARD-CAMBRIDGE, 1953, p. 82)

A abordagem dos argumentos levantados por Charalabopoulos excedem os limites deste trabalho. Ainda assim, gostaríamos de fazer referência, mesmo que brevemente, a três passagens de Diógenes Laércio e ao prólogo do *Teeteto*.

Dentre os testemunhos antigos, as seguintes anedotas contadas por Diógenes Laércio indicariam a provável leitura em voz alta das obras platônicas:

“(35) Dizem que Antístenes, *querendo ler em público* uma obra de sua autoria, convidou Platão para participar.”

“(35) [...] Dizem que Sócrates, *ouvindo Platão ler o Lísis*, exclamou: “Por Heraclés! Quantas mentiras esse rapaz me faz dizer!” Com efeito, Platão atribui a Sócrates não poucas afirmações que este jamais fez.”

“(37) Favorinos comenta em algumas de suas obras que quando Platão *leu* seu diálogo *Da Alma* somente Aristóteles permaneceu até o fim; todos os outros *ouvintes* retiraram-se antes.”
(D.L. III, 35; 37, o grifo é nosso)

Autores antigos²³ relatam o costume da recitação de obras, geralmente realizadas de cor por escravos. Esse costume aparece, de forma significativa, na abertura do *Teeteto*, em que um escravo lê para Terpsion e Euclides um diálogo redigido por este último. Vejamos o texto:

Euclides. [...] Se mal não me lembro, pouco antes de morrer Sócrates encontrou Teeteto, que ainda era adolescente. [...] Quando estive em Atenas, Sócrates me falou pormenorizadamente na conversa que então mantiveram, muito digna de ouvir [...].
Terpsião. [...] E a respeito de quem conversaram, poderias dizer-me?
Euclides. Não, por Zeus! Assim, de improviso, não me seria possível. Porém logo que cheguei a casa, tomei alguns apontamentos sobre o que mais me impressionara, havendo posteriormente redigido mais de estudo o que me acudia à memória. Além do mais, sempre que ia a Atenas, interrogava Sócrates acerca do que não me recordava com minúcias e, de regresso, corrigia meu trabalho. Foi assim que, praticamente, consegui reproduzir todo o diálogo.

²³ Como Plutarco e Ateneu, por exemplo. Cf. BLONDELL, 2002, p. 24.

Terpsião. É verdade; já te ouvira falar nisso, e sempre tinha intenção de pedir que mo mostrasses, o que vinha diferindo até hoje. Mas, que nos impede de o lermos agora mesmo? Tanto mais, que preciso descansar, pois acabo de chegar do campo.

Euclides. Eu, também, acompanhei Teeteto até Erínio; por isso, uma pausa, agora, não seria nada mal. Vamos entrar; enquanto repousamos, meu escravo nos fará essa leitura.

Terpsião. Ótima ideia.

Euclides. Aqui tens, Terpsião, o livro.

(*Teeteto* 142c – 143b)

Como vemos, o prólogo do *Teeteto* atesta que uma *graphé* pudesse ter um auditório.²⁴ Um escravo lê para Euclides e Terpsion um diálogo redigido pelo primeiro. Eles assistem e/ou ouvem a performance de um homem – a atuação do escravo. Trata-se, como vemos, de um diálogo inteiramente dramático, em que a voz do autor não é ouvida, uma vez que Euclides também é personagem.

No que concerne à recepção do texto, o efeito final do *Teeteto* será inegavelmente dramático: o leitor da obra lerá em voz alta o texto que tem diante de si, encarnando os personagens de Euclides, Terpsion e do escravo que, por sua vez, faz as vezes de Sócrates, Teodoro e Teeteto.

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, podemos pensar Platão como o criador de uma forma singular de drama²⁵, que se põe ao lado dos gêneros dramáticos existentes - o drama filosófico. Trata-se de uma espécie de discurso *dià miméseos gignoméne* (*Rep.* 392d). Redigidos na forma de conversações em prosa, os diálogos teriam sido executados, não segundo o modelo das encenações teatrais da tragédia, mas em proximidade com o modelo de performance das obras épicas, sendo lidos em voz

24 Cf. DESCLOS, 2004, p. 22.

25 “Platão apresentou-se para seu público original como o criador de um drama alternativo como sua própria resposta aos gêneros teatrais existentes.” (CHARALABOPOULOS, 2012, p. 20)

alta, provavelmente por um escravo.²⁶ Desse modo, a leitura em voz alta configura um nível mínimo de execução/representação/atuação que os diálogos por sua própria natureza comportam.

Dessa forma, Platão apresenta-se como um dramaturgo, no exercício de uma artesanaria que lhe permite constituir o drama filosófico. Como afirma Nietzsche, “o pensador Platão chegou por um desvio até lá onde, como poeta, sempre se sentira em casa” (1992, p. 88). E aonde Platão chegou, senão na composição de uma nova modalidade do discurso – a saber, o discurso filosófico?

REFERÊNCIA

- BLONDELL, Ruby. *The play of character in Plato's dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- CHARALABOPOULOS, Nikos G. *Platonic Drama and its Ancient Reception*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- DESCLOS, M.-L. “Les prologues du Timée et du Critias: un cas de rhapsodie platonicienne”. *Mélanges Luc Brisson*, août 2004. (paginação segundo apostila)
- DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. 2ª ed. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 2008.
- ELAM, K. *The Semiotics of Theatre and Drama*. London and NY, 1980.
- HALLIWELL, S. “The theory and practice of narrative in Plato”. In GRETHLEIN, J. and RENGAKOS, A. (ed.) *Narratology and interpretation*. Berlin: Walter de Gruyter, 2009 (Trends in classics, supplementary volumes; 4)
- HODERN, J.H. *Sophron's Mimes: Text, Translation, and Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- KAHN, C. H. “A new interpretation of Plato's Socratic Dialogues”. *The Harvard Review of Philosophy*. S.n. (1995), 26-35.
- McCOY, Marina. *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*. Trad. de Livia Oushiro. São Paulo: Masdras, 2010.

²⁶ Cf. BLONDELL, 2002, p. 24. Desse modo, estamos de acordo com a opinião de Blondell (2002, p. 25, nota 74), segundo a qual: “Na minha opinião, é mais plausível ver a maioria das obras platônicas como representadas (performed) ocasionalmente, provavelmente por um narrador único, seja para os membros da Academia ou para um público maior, mas também disponíveis na Academia para ser lido e estudado como textos (como foi certamente o caso depois do próprio tempo de Platão).”

NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIGHTINGALE, A. W. *Genres in dialogue*. Plato and the construct of philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

PICKARD-CAMBRIDGE, A.W. *The dramatic festivals of Athens*. 2nd Edition. The Clarendon Press, 1953.

PLANINC, Z. *Plato through Homer*. Poetry and Philosophy in the cosmological dialogues. Columbia and London: University of Missouri Press, 2003.

PLATÃO. *Diálogos. Teeteto – Crátilo*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Vol. IX. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973. (Coleção Amazônica)

_____. *A República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. 9^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

SVENBRO, J. *Phrasikleia*. Anthropologie de la lecture en Grèce Ancienne. Paris : La Découverte, 1988.

A lamparina de ferro roubada

Antonio Carlos de Oliveira Rodrigues

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

... E essa separação (*luein*), como dissemos, os que mais se esforçam por alcançá-la e os únicos a consegui-la não são os que se dedicam corretamente à filosofia, *e não consiste toda a atividade dos filósofos na libertação da alma e na sua separação do corpo; ou não?*...¹

... São três os domínios a respeito dos quais o homem precisa se exercitar para se tornar bom e honrado, o a respeito ao ato de desejar e de evitar, para que não se veja frustrado em seus desejos nem venha a cair em volta do evitado; o relativo aos impulsos e repulsas ou simplesmente o domínio da convivência (dever) para que atue em ordem, com reflexão, e sem negligência ou descuido; o terceiro é aquele que concerne à fuga do erro, a prudência do julgamento, em uma palavra o que se refere aos assentimentos. *Desses o mais importante e mais urgente é o concernente às paixões. Porque a paixão não vem a ser outra coisa, senão o desejo frustrado e a queda no evitado*...²

A referência a Eveno cometida por Cebes sob o pretexto de informá-lo sobre o motivo de Sócrates haver composto poemas e posto

¹ *Fédon*, 67d. O grifo é nosso.

² L., III, 2, 1-3. Nossa tradução. O grifo é nosso. O (L) maiúsculo se refere às *Lições de Epicteto*, enquanto o (E) maiúsculo indica o *Enquirídio*, também conhecido por *Manual de Epicteto*.

em música as narrações de Esopo e o hino de Apolo³ abre ensejo à explicação de Sócrates que indica essencialmente sua preocupação em executar o que o sonho lhe ordenara: ... Obra e pratica a música...⁴

Ora, para Sócrates a filosofia era a própria música elevada ao seu mais alto grau. Acreditando haver-lhe praticado ao longo de toda a vida (*ev to parelthonti bio*), agora se questionava diante do adiamento de sua morte depois do julgamento... Se a música praticada não haveria de ter sido outra, essa espécie comum de composição musical...⁵

Sócrates então manda dizer a Eveno, que se pôs a compor música em sentido vulgar, não para fazer-lhe concorrência, mas para cumprir o ditame onírico, na hipótese de haver-se equivocado quanto a sua interpretação, no intuito de purificar-se (*katharsis*) antes de partir. É quando pede a Símiás que lhe transmita uma última admoestação ... Se ele for filósofo deverá seguir-me o quanto antes...⁶ Mas segui-lo o quanto antes em relação à morte física? Perguntamos.

Eveno não se deixaria convencer facilmente, diz Símiás. É quando Sócrates acrescenta: ... O que é preciso é não empregar violência contra a si próprio. Dizem que isso não é permitido ...⁷ A única forma de Eveno seguir-lhe do jeito mais rápido seria tirando a própria vida, e sabemos que ninguém pode fazê-lo sem que a divindade o coloque nessa contingência caso esse em que Sócrates se encontrava⁸.

Ora, se não era para Eveno cometer suicídio, a alternativa restante permaneceu: seguir as prescrições das divindades e purificar-se (*aphosiosasthai*) antes de partir. O teor da prescrição socrática feita a Eveno teve então como principal escopo a vida, o tipo de vida cujo sentido está fundamentado numa total entrega à filosofia, caminho de purificação, segundo a confissão do próprio Sócrates ao longo do diálogo, espécie de morte metafórica⁹ à frente de tudo aquilo que diante do corpo e através dele aprisiona a alma dificultando a morte efetiva, a morte propriamente dita.

³ *Fédon*, 60 d.

⁴ *Fédon*, 60e.

⁵ *Fédon*, 61a.

⁶ *Fédon*, 61b.

⁷ *Fédon*, 61c.

⁸ *Fédon*, 62c.

⁹ A.J.Festugièrre interpreta, em linhas gerais, assim a referência de Sócrates a Eveno. Les Trois <<Protrepitiques>> de Platon, Euthydème, Phédon, Epinomis. p.76,77 e seguintes.

Note-se que a substância apreendida do exemplo socrático espelhado no diálogo platônico fortalece a visão de que somente o trabalho, o exercício, o esforço de toda uma vida, vida sacrificial e ascética reuniria as condições que permitiriam um sereno e destemido enfrentamento da morte. O comportamento de Sócrates frente à morte será objeto de muitas lições nas *Lições de Epicteto*, entre elas a mais importante, nos parece aquela que enxerga no *modus faciendi* do filósofo ateniense a mais pura manifestação de liberdade por apresentar-se justamente no processo final de sua vida terrena no qual revelou toda sua grandeza, provando com a serenidade demonstrada que era livre enquanto escravo da filosofia qual estrada de desprendimento, como a ensinar que o recurso mais avançado de domínio próprio encontrará sempre seu mais perfeito acabamento na sublime identificação com os propósitos da divindade e na severa observância do exercício de morte.

O exercício de morte, metaforicamente compreendido, pertence àquela parte da filosofia de Epicteto que trata diretamente das paixões. Não que os outros cuidados para se ter com a alma não sejam afetados também pela *katharsis*. A disciplina do assentimento (*synkathesis*) v.g., constitui-se basicamente em morte do ponto de vista pessoal na conversão à visão universal. Porque na medida em que o caminhante estoico se trabalha no sentido do desatamento dos nós que o prendem às coisas que o cercam, haverá concomitantemente um reflexo significativo no modo de ver egocentrado. *Uno verbo* a disciplina do desejo influi na disciplina do assentimento, tanto quanto esta naquela. Nesse exercício espiritual passa-se do ver egocentrado para a cosmovisão ontocentrada.

Não é diferente o que ocorre em relação ao segundo tópico de exercícios, o que rege os nossos deveres para com os que conosco convivem. Neste, o esforço de desapego tem como principal objetivo nos livrar das crenças arraigadas que nos impedem de ver e aceitar situações, desde a perda de entes queridos, à todos os tipos de “males” que se interpõem no caminho de cumprimento de nossos deveres.

O trato das paixões está no centro das preocupações de Epicteto e é por essa razão que na conclusão da apresentação dos cuidados que o homem deve ter para consigo, isto é, as asceses, ele afirma:

... Desses o mais importante e mais urgente é o concernente às paixões. Porque a paixão não vem a ser outra coisa, senão o desejo frustrado e a queda no evitado...¹⁰

O domínio de exercícios que regula o ato de desejar (*orexis*) e o ato de evitar (*enklisis*) possui grande importância para Epicteto porque atua no nível da relação do homem com as situações sempre incertas do caminho da vida. O pensador de Nicópolis sabia ser muito fácil a alguém que busca o próprio interesse quedar infeliz por não encontrar aquilo que queria ou idealizava. Por essa razão aconselhava ao discípulo... Abster-se completamente de desejos e nada evitar perante o uso das coisas independentes de nós..¹¹

No *Manual* há muitas expressões que demonstram claramente a inquietação pedagógica de Epicteto para com a força sedutora das impressões (*phantasiai*). Nota-se o uso constante do verbo *momoneuo* cujo significado é “eu tenho em mente, eu me lembro”, e sempre no imperativo. O discípulo tem de estar desperto para a questão da paixão porque do contrário será levado de roldão no remoinho de suas seduções e encantamentos, v.g., acreditando que os acontecimentos que não dependem dele sejam males para ele.

O domínio de exercícios é de suma importância, diz-nos Epicteto. Mas por quê? Porque está a remediar o maior dos males para um estoico. A ausência de aceitação da vida como ela é. O estoico tem de aprender antes de qualquer outra coisa a querer o que acontece como acontece¹², desenvolvendo em grau máximo o *amor fati* a fim de encontrar a serenidade que jamais será alcançada através da rejeição do que quer que a vida traga pelas mãos do Destino.

A axiologia estoica determina ao convertido ao gênero de vida estoico a obrigação de, em hipótese alguma, inventar escusas para acusar os outros pelos males que lhe acontece. Incorreria em ato impiedoso com relação aos deuses em primeiro lugar. Sua obrigação essencial é a de fazer por ter concepções corretas acerca dos deuses, de modo a compreender que não só existem como também, a confiar

¹⁰ L., III, 2,3.

¹¹ M.A., *Pensamentos*, XI, 37. L., I, 4, 1-2, “Aparta de si totalmente o desejo colocando-se acima dele”. Nossa tradução.

¹² E., VIII.

que eles governam todas as coisas dentro da mais rigorosa justiça. E a partir disso aceitar todo acontecimento qual ordenado pela melhor das inteligências.¹³

A inteligência ordenadora do mundo ao garantir a razão de ser de todas as coisas bane o mal natural para fora do mundo. ... Do mesmo modo que um alvo não é fixado para não ser atingido, também a natureza do mal não existe no *Kósmos*...¹⁴ Percebe-se que a axiologia está tanto a serviço da teologia quanto esta a serviço daquela. Isso é *sistema*, uma mistura do verbo "*histemi*" cujo significado é "eu ponho de pé" com o prefixo "*syn*" que significa "com, junto com". *Sistema* então vem a ser o ato de "pôr de pé junto".

É porque a ginástica de despego preceituada no primeiro tópico de exercícios repercute tanto na disciplina do assentimento quanto na disciplina da ação. As três ascèses engrenadas ao mecanismo da vida se auxiliam mutuamente em interação constante gerando a libertação do praticante de filosofia.

Se examinarmos mais de perto o *tripharmakon* de Epicteto ministrado aos aprendizes ao jeito de exercícios espirituais, descobriremos um veio subterrâneo de águas cristalinas vindas de Éfeso. Porque é com vistas ao "*panta rei*" de Heráclito, assimilado também por Platão, todos sabemos, que é preciso salvaguardar os incautos dos perigos da dispersão na guerra dos elementos que constituem as forças essenciais da realidade.

Os exercícios medicinais fornecem o antídoto contra aquilo que o homem não pode mudar a seu bel prazer, contra a única coisa no seio da realidade que não pode ser nem modificada nem alterada, a própria mudança. Diante da transformação inevitável a que estão submetidas todas as coisas oferece então o único medicamento capaz de soffrear o impacto das modificações: o refúgio em si próprio na salvaguarda da cidadela interior, e a concomitante prática de acautelamento (*hupexairesis*), que encerra basicamente um acordo de si para consigo diante das mudanças, conduzindo o diálogo interior com o intuito de neutralizar-lhe os efeitos devastadores na alma.

¹³ E., XXXI.

¹⁴ E., XXVII.

Por falta de outra expressão traduzo o termo *hupexairesis* por prática de acautelamento. A prática de acautelamento (*hupexairesis*) é um salvatério, um recurso para se escapar das agruras inevitáveis da vida através da mortificação das paixões rendendo preito ao ascetismo do desejo. É em vista disso que Epicteto no livro em que versa sobre a matéria concernente a que não devemos nutrir afeição (*prospaskein*)¹⁵ ante as coisas alheias, ensina:

... Qual o exercício para isso? Em primeiro lugar o exercício, por assim dizer limiar consiste, quando nos ligamos a alguma coisa, a não nos ligar como a um objeto que não nos pode ser tirado, mas como a um objeto do gênero de uma marmita ou um vaso de cristal, de modo que se se quebra, lembrando-nos o que era não sofremos nenhuma perturbação. Assim também nisto: quando beijes teu filho, ou teu irmão, ou teu amigo não deixes jamais correr livre tua imaginação (*phantasia*), nem permitas que tua empolgação vá até onde queira, mas antes, arranca-a e a contenha. Como os que estão em pé atrás dos que celebram o triunfo e lhes recordam que são homens. Tu também te recordes que amas um mortal, que não amas nada que te pertença propriamente, senão igual a um figo ou a um cacho de uva em determinada estação do ano e se os desejos no inverno és insensato...¹⁶

Como se vê, o despego exigido nesse exercício é de um radicalismo extremo que beira a insensibilidade para com todos aqueles que amamos. Não obstante, não parece haver sido outra a atitude de Sócrates, modelo de filósofo para Epicteto¹⁷, à frente do instante de seu desaparecimento. Até se nos afigura que a ação de Sócrates no episódio de sua morte foi convertida tal qual em exercício espiritual.

O pôr-se de sobreaviso diante das mudanças, aquilo que nomeei como prática de acautelamento, a *hupexairesis* é a tradução exata de como a tese do *Fédon* (o ato de separar a alma do corpo, a purificação {*khatarsis*}) foi absorvida na vida prática, no gênero de vida estoico, e particularmente incorporada à filosofia de Epicteto.

¹⁵ *Prospaskein*, também pode significar - “pender para, sofrer diante de, ter gosto por”.

¹⁶ L., III, 24, 84-88.

¹⁷ Nas *Lições de Epicteto* o nome de Sócrates é citado 63 vezes, o de Diógenes 24 e o de Hércules doze vezes.

De arte que jamais compreenderemos devidamente a razão que moveu Epicteto a conceder hegemonia à conquista da serenidade (*eu-roia*) no corpo de sua doutrina fora da chave de interpretação de seus ensinamentos fornecida pelo *Fédon* de Platão à luz da *khatarsis*.

Joseph souilhé, um dos maiores tradutores de Epicteto, foi quem verteu para “serenidade” o termo grego “*eu-roia*”, não obstante, consideramos que a palavra “serenidade” não consegue captar a essencial significação do termo grego “*eu-roia*”, que é a de “curso fácil ou abundante, o livre curso (de um rio)”. A *eu-roia* é o tipo de excelência de que Sócrates dá o exemplo na medida em que passa por obstáculos de toda monta sem demonstrar o menor traço de inquietação.

Somente à vista disso é possível apreender o significado pleno da resposta de Epicteto à pergunta: ... Qual a obra da virtude (*ti ergon aretes*)? O livre curso, a fluência (*eu-roia*)...¹⁸ Para Epicteto o néscio, o ignorante, o homem comum (*apaideutos*) é incapaz de manifestar nas atitudes, fluidez e transitividade, porquanto a ignorância é para ele essencialmente impediante e obstrutiva. É dessa antropologia que ele haurirá, não só a origem da filosofia, como também o porquê do filosofar e o papel do filósofo.

A falta de entendimento é a causa de muitas aflições, desditas e desgostos ao homem comum. Por não compreender bem as leis de funcionamento do mundo circundante, nem atentar para a importância da alma no jogo da vida, quase nunca consegue alcançar as coisas que almeja, os objetivos que anela. Quer a felicidade, mas, no entanto, queda infeliz. A dor e o desconforto que sente diante do que não pode mudar lhe abre a consciência para a percepção de sua situação de cativo, de prisioneiro das circunstâncias, eis porque Epicteto afirma que:

... A origem da filosofia, pelo menos para o lado dos que se dedicam como é preciso, e conformemente à porta dela, é a percepção simultânea da fraqueza e da impotência, desse (do homem) em torno das coisas necessárias...¹⁹

É a partir da *consciencização* das carências e dos impedimentos de toda ordem aos quais está sujeitado que o homem desperta para o filosofar. ... E o que é o filosofar (*To de philosophesai ti estin*)?

¹⁸ L., I, 4, 6. Tradução nossa.

¹⁹ L., II, 11, 1-2. Tradução nossa.

Não é o estar preparado (*paraskaewasasthai*)²⁰ perante as coisas que acontecem?...²¹ O papel do filósofo decorre naturalmente das necessidades humanas de enfrentamento e superação de dificuldades oriundas, em sua maioria, do despreparo e inabilitação habitualmente manifestas na senda do comum.

Inspirado em Sócrates em quem vê o zelador do cuidado que os outros devem ter consigo próprios, como fica evidenciado na pergunta... Sócrates convencia todos os que se lhe aproximavam, a cuidar de si mesmos? ...²² Sente-se na obrigação de auxiliar corrigindo os que lhe procuravam:

... Se vens perante a mim para ser ajudado e eu não te ajudar em nada e tu como perante a um filósofo (e) eu nada te falar como filósofo . Como seria cruel estar diante de um filósofo e ele não lhe corrigir! ...²³

Como se pode notar, a origem da filosofia, o filosofar e o papel do filósofo estão interligados por um mesmo fio que principia pelos penares e sofrimentos decorrentes do estado de escravidão em que se encontra o homem ignaro.

A capacitação do homem para a felicidade dependerá então do grau de compromisso que ele apresentar no engajamento na filosofia, assumindo-a como um sistema de desambição, de desapego, talhando sua conduta na pegada do desprendimento sucessivo e gradual de tudo e de todos. Essa a proposta de Epicteto de construção de felicidade baseada no princípio de liberdade.

... Sobre cada uma das coisas que seduzem tanto as que se prestam ao uso, quanto as que são amadas, lembra-te de dizer de que qualidade são, *começando a partir das menores coisas*. Caso ames um vaso de argila (diz) “eu amo um vaso de argila”, pois se ele se quebrar, não te inquietarás. Quando beijares ternamente teu filho ou tua mulher, (diz) que beijas um ser humano, pois se morrerem, não te inquietarás...²⁴

²⁰ Habilitado, estar pronto para.

²¹ L., III, 10,6.

²² L., III, 1, 19.

²³ L., III, 1, 11. Nossa tradução. O grifo é nosso.

²⁴ E., III.

Grande parte da quietação atarácica defendida por Epicteto se refere à compreensão da vida desprendida que sabe diferenciar duas esferas de ser, uma que nos pertence propriamente e outra que não. É a diferença que medeia entre o humano e o inumano. A divisão é na verdade uma ontologia a serviço da alma. Nela e com ela tem-se de aprender a separar, identificando o verdadeiro ser - do qual importa cuidar centralizando todas as atenções -, do ser das coisas, cujo valor é imensamente inferior comparado à alma (*proairesis*).

Após o separatismo que delimita as regiões ontológicas fundamentais Epicteto propõe a política de desapegamento progressivo e sequente de todos os ligames que prendem o homem por laços corporais, que *uno verbo* é a *katharsis* convertida em princípio diretivo da conduta na preparação para a liberdade. Eis a ginástica preceituada por ele:

... Este o exercício que era preciso praticar desde manhã até a noite. *Começando pelas menores coisas*, pelas mais frágeis uma marmita, um vaso de argila; (e) oxalá assim, chegar à pequena túnica, chegar ao cãozinho, ao cavalinho, ao pequeno pedaço de terra. Daí para ti mesmo, ao corpo, às partes do corpo, às crianças, à esposa, aos irmãos. Olha bem todas as partes para tudo rejeitar para longe de ti. Purifica os dogmas para que nada daquilo que não te pertença se prenda a ti, não façam parte de tua natureza, nem te cause sofrimento se te forem arrancadas. E diz cada dia exercitando-te como ali (no ginásio), não que filosofas (porque seria um termo pretensioso), mas que tu és um escravo a caminho da emancipação. *Isso é a verdadeira liberdade...*²⁵

A libertação dos liames de tudo aquilo que faz corpo com o homem no apego, é quefazer que se traduz em exercício diário. Desprender-se de todos os laços com as coisas que não são a alma constitui a atividade principal de quem observa o preceito conhece-te a ti mesmo (*gnothi seauton*), como veremos. Para Epicteto, o real significado da heautognose está na prática diária de desfazimento dos ligames com as coisas que não são o que nós somos no desatamento das amarras que nos prendem a elas.

Ora, o desatamento de amarras não é outra coisa senão uma espécie de morte, aquela morte anunciada por Sócrates quando ele se re-

²⁵ L., IV, 1, 111-113. O grifo é nosso.

feriu a Eveno. Só é livre quem aprendendo a suportar com resignação todo tipo de acontecimento independente de sua vontade, se abstém de posses e haveres, rompendo os laços com as coisas, apossando-se enfim de si mesmo. Da árvore fencida brota uma flor.

Suportar e se abster são ações fundamentais no esforço de desprendimento. *Théodore Colardeau* resume coerentemente assim o tópico de exercícios espirituais que encabeça o *tripharmakon* de Epicteto, “Como me abstenho, como suporto” (*pos apechomai, pos anechomai*). No entanto, diferente de nós outros, ao se referir à expressão *gnothi seauton*, em vez de associá-la ao exercício primeiro, categoriza-a no segundo, isto é, naquele que concerne às pessoas e trata das conveniências (*ta kathekonta*) consubstanciado na fórmula “Como ajo” (*pos sunergo*) ... É, sobretudo, essa parte da moral que é dominada pelo preceito *gnothi seauton*...²⁶.

A nosso ver, a afirmativa de *Colardeau* somente se sustenta com base na única lição em que consta o notório preceito de forma completa, a que ensina ser inteiramente desnecessário qualquer tipo de agressividade para com as pessoas que se enganam acerca do que seja melhor para elas, *eo quod* acabam cometendo contra nós.²⁷

Nesse caso o ato de se conhecer teria como fundamento a humildade. O reconhecimento de que os que erram não o fazem com propósito deliberado, mas por ignorância. E que por essa razão não merecem condenação antes necessitam de conhecimento que os auxiliem a acertar as atitudes. O filósofo estoico não condena o ignorante. Ampara-o lançando luzes em seu caminho.

Essa benevolência, essa compreensão para com o outro, essa *ahinsa* é típica do estoicismo, vemo-la presente, *v.g.*, num Musônio que não poucas vezes foi ridicularizado pelos romanos por demonstrar excessiva piedade quando falava aos discípulos e à comunidade.

Quando seguimos o caminho que parte do *Fédon* e vem dar no primeiro tópico de ginástica espiritual na filosofia de Epicteto, compreendemos que o convite de autoconhecimento possui outros usos. Na verdade, aprendemos a dar valor à expressão “filosofia em bloco” de *Émile Bréhier*. Se no primeiro tópico há a ideia de “se abster e suportar” e no segundo a de “como agir”, logo se vê que é impossível separar as coisas.

²⁶ Théodore COLARDEAU, *étude sur épictète*, p.62.

²⁷ No título da lição consta o verbo *chalepaino*, que significa “eu maltrato, prejudico, sou duro, sou rude”. Título da lição: “Que não é necessário ser rude com os que erram”. L., I, 18.

Porquanto “se abster e suportar” são formas de agir, de se posicionar diante, não só dos outros, mas também perante as coisas. De tal arte que podemos afirmar que se o preceito *gnothi seauton* encontra-se referido, como quer *Colardeau*, ao segundo *topos* de exercício, permanece fundamentalmente vinculado ao primeiro cuja influência da *katharsis* é visível nas palavras “Como se abster e como suportar” (*pos apechomai*, *pos anechomai*).

O verbo “abs-ter” vem do latim “*abs-tenere*”, onde “*abs*” significa “ponto de partida, afastamento” e “*tenere*” ter, segurar. A palavra é a transliteração latina do verbo “*apechomai*”, onde “*apo*” significa entre outras coisas, “ponto de partida, afastamento” e “*echomai*” ter, segurar para si mesmo.

Por conseguinte o exercício primeiro e mais importante para Epicteto o (*pos apechomai*) ensina o método de se “afastar de segurar”, de se “afastar de ter”, ou seja, o método de abrir mão tanto de pessoas como de coisas e situações. O “*pos apechomai*” indica o caminho de *des-tença*. É porque a meditação da posse ocupará muitos lugares nas *Lições*, como este, por exemplo:

... Mas não me deixará herdeiro. Então que? Eu esquecia que dessas nenhuma era minha? Então como dizemos que as coisas são nossas? Como o grabato na hospedaria. Por ventura o dono da hospedaria tendo morrido te deixaria os grabatos? Se a outro, aquele os teria, e tu procurarias outro. Logo, se não o encontrasse somente se deitaria por terra, aguentando e roncando, se lembrando de que as tragédias têm lugar nos ricos, nos reis e nos tiranos e que nenhum pobre ocupa lugar na tragédia, senão como coreuta..²⁸

O desprendimento dos bens terrenos apresenta variados níveis. Por exemplo, ficamos possessos quando destituídos de algum bem por subtração alheia. Epicteto aconselha:

... Por que somos rudes (para com aqueles que falham conosco)? Porque apreciamos as coisas que nos foram roubadas. Uma vez que não aprecies tuas túnicas, também não serás rude para com o ladrão. Não admires a beleza de tua mulher e não serás duro para com o adultério. Saiba que ladrão e adultério não têm lugar em ti, mas nos alheios. Se abandonares essas coisas e a partir disso não as considerares de modo algum, por que ainda serias

²⁸ L., XXIV, 14-16. *Nossa tradução*.

duro? Enquanto aprecies essas coisas sê mais duro contigo mesmo do que para com eles. Observa por exemplo, tens belas túnicas, teu vizinho não tem. Tens janelas e queres por para secar as túnicas. Aquele não sabe o que é o bem do homem, mas lhe parece que é ter belas túnicas, e isso é também o que te parece. Em seguida não vem ele e as toma? Mas tu mostrando o bolo ao glutão e comendo-o sozinho não queres que tenha o desejo de roubá-lo. Não os provoque, não tenhas janela, não ponhas as tuas túnicas para secar...²⁹

A passagem não deixa dúvidas quanto à interconexão dos dois domínios de exercício. A fim de não ser rude para com os outros tenho de aprender a me desprender daquelas coisas que se afiguram bens para mim. O apego às coisas produz impedimentos severos no caminho do homem, submetendo-o à cegueira de espírito que lhe obstaculiza a compassividade que deveria demonstrar por todos os seus iguais. Contudo, os impedimentos oriundos do apego às coisas não param aí.

Não esqueçamos de que o *topos* de exercício que trata da *orexis* e da *enklesis* refere-se às paixões, e esta às eventualidades. O desapego possui ingerência privilegiada na esfera da aceitação do destino. *In tribus verbis* o preceito *gnothi seauton* por estar referido diretamente à disciplina do desejo rege este domínio, determinando que o cuidado de si próprio, forma como Epicteto entende o processo de autoconhecimento, seja orientado no sentido da renúncia e do esquecimento de si mesmo. Disso, sua pobreza franciscana é prova incontestável. Epicteto através de uma referência autobiográfica, muito raras em suas *Lições*, ensina praticamente a forma de se lidar com as perdas, oferecendo-nos o próprio exemplo de desapego, patenteando quanto o esforço de desapropriação interfere no *amor fati*. Ouçamos Epicteto então:

... Eu mesmo ontem, tendo uma lamparina de ferro ao lado das divindades, escutando um barulho da janela, corri. Descobri que a lamparina havia sido roubada. Considerei de mim para comigo mesmo que o ladrão sofreu alguma coisa ao roubar que não se deixaria persuadir facilmente. Que (fazer) então? Amanhã, disse, encontrarás uma de argila cozida. Dado que se perdem aquelas coisas as quais se têm...³⁰

²⁹ L., XVIII, 11-14.

³⁰ I, XVIII, 15-16.

É principalmente tocante o modo como Epicteto interpreta a ação do ladrão convertendo-a em justificativa em favor dele, “o ladrão sofreu alguma coisa ao roubar que não se deixaria persuadir facilmente”. Em outras palavras, o homem agiu assim por ignorância, por desconhecer onde residia o verdadeiro bem. Porque se lhe pareceu que o bem estava ali, e ninguém lhe advertiu de que não era ali que ele estava, por que então se irritar com ele? Esse homem não precisa de condenação, mas de educação filosófica para que saiba onde encontrar o bem. E já sabemos que para Epicteto ignorância sinonimiza com escravidão. Na sequência da lição esclarece que o verdadeiro bem reside na alma (*proairesis*).

... Perdi minha túnica. É porque tinhas uma túnica. Sinto dor de cabeça. Não sentes alguma dor de chifres? *Pois nossas perdas e nossas penas concernem às coisas as quais possuímos.* Mas o tirano vai acorrentar. O que? A perna. Mas o tirano vai tomar pela força. O que? O pescoço. O que afinal (o tirano) não acorrenta, nem toma pela força? A *proairesis* (alma). Por isso os antigos convocaram (os homens) para o conhece-te a ti mesmo (*gnothi sauton*). Que significa tudo isso afinal, pelos Deuses? *Exercitar começando das pequenas coisas e a partir delas passar em direção às maiores...*³¹

Que Epicteto enxergue no “apelo dos antigos” um convite à ginástica espiritual todos sabemos. A novidade é a expressão “começando das pequenas coisas e a partir delas passar em direção às maiores” num claro contexto de reflexão acerca dos teres e de seus usos.

A sugestão de atarefamento de si para consigo é recorrente aparecendo aqui e ali no *Manual* e nas *Lições* invariável quanto à ideia essencial ainda que apresentando variações quanto à forma. Sua importância é capital porque sempre que Epicteto faz uso dela, o ambiente significativo de seu surgimento é constituído à base do desapego em relação a pessoas e coisas. Vejamos este excerto:

... Se quiseres progredir, abandona pensamentos como os seguintes: “se não me preocupo com meus pertences, não terei com o que viver”, “se eu não punir o servo, ele se tornará perverso”. Pois é preferível teres de morrer de fome sem cólera e sem medo que viveres inquieto na abundância. *Começa, portanto, das menores coisas...*³²

³¹ I, XVIII, 16-18.

³² L., XII. *O grifo é nosso.*

A admoestação “Começa das menores coisas” indica o imperativo de autotransformação pelo cuidado de si no trabalho diário, de degrau em degrau. Epicteto sendo um grande mestre sabia não ser fácil extirpar de uma só vez os sentimentos contranaturais (*para physin*). Não desconhecia ser muito difícil ao homem comum entender de chofre que quando não aceita a vida que lhe é destinada, na verdade entra em conflito com o ser tal como ele é. Ora, o ser é, e segue sendo assim como é, em toda sua perfeição de ser.

Tudo o que é natural é essencialmente divino e perfeito em seu acontecer: ... Uva verde, uva madura, uva seca. Tudo é mudança, não para não ser mais, mas para devenir aquilo que ainda não é...³³ Quando não acolhemos o que acontece como acontece, manifestamos o desejo de que o ser não seja como é. O que constitui uma nescidade no ponto de vista estoico. ... É do delirante procurar figo no inverno, tal o que procura o filho quando não é mais dado...³⁴ .

Esta forma de apego gera a inadequação ao momento presente, e o homem em vez de... *co-pensar* com o Pensamento que envolve todas as coisas...³⁵ comporta-se como um abscesso dentro do organismo cósmico. Por isso *Antonino* aconselha:

... A alma do homem a si mesma desonra, sobretudo quando se torna, tanto quanto dela depende, um apostema e um como tumor do mundo. Com efeito, agastar-se com um dos acontecimentos é desertar da natureza, que abrange como partes suas as naturezas individuais dos demais seres...³⁶

Na perspectiva Antonina-epictetiana o homem não pode desqueerer aquilo que o universo quer para ele. Em primeiro lugar toda vez que assim age queda infeliz. Para eles a ausência de aceitação já é a própria infelicidade. Mas, por que o homem não aceita simplesmente aquilo que lhe acontece? Por causa das crenças arraigadas (*dogmata*), acredita Epicteto. É porque preceitua: ... Purifica os dogmas (para que) algo não se prenda a ti das (coisas) que não são tuas...³⁷.

³³ M.A. *Pensamentos*, XI, 35.

³⁴ M.A. *Pensamentos*, XI, 33.

³⁵ M.A. *Pensamentos*, VIII, 54. “Não só respirar com o ar que nos rodeia, mas já também *co-pensar* com o Pensamento que envolve todas as coisas”. *Nossa tradução*.

³⁶ M.A. *Pensamentos*, IV, 29.

³⁷ L., IV, 111. *Nossa tradução*.

Trata-se da visão “física” dos eventos, alega *Pierre Hadot*³⁸. Como o homem comum não enxerga as coisas como elas são, mas sim, como ele é, a disciplina do assentimento deve ajudá-lo a se desvencilhar do olhar egocentrado, isto é, auxiliá-lo a expungir de suas observações do entorno os desejos caprichosos projetados sobre a natureza que lhe impedem a compreensão dos processos naturais da vida, seja a morte, por exemplo, ou uma simples mutação de um ser vivo que geralmente não é aceita por ele.

O que não é nosso pode se prender a nós, seduzindo-nos com seus afetos, causando-nos muitos sofrimentos. Se não queremos penar em relação àquelas coisas, seres, paisagens e lugares que nos podem ser arrancados por não nos pertencerem propriamente, cumpre observar uma ética rigorosa de desapossamento que pouco a pouco nos auxilie o desprendimento, desligando-nos de todos os teres imaginários para que nos alcemos à condição de desencarcerados.

Nisso parece haver desesperança: como a morte é inevitável, morramos para as coisas que amamos em vida para evitar o sofrimento. Acreditamos que a tese estoica é toda outra. Para eles se a morte faz parte da vida, deve ser aceita naturalmente como inerente a ela. Simples assim. É por isso que *Antonino* afirma que:

... Quem beija um filhinho deve, ao que dizia Epicteto, murmurar no íntimo: “Talvez morras amanhã”. – É mau agouro! – “Agouro nenhum”, respondia. “e sim o enunciado de um fato natural; aliás, seria também agouro dizer que foram colhidas as espigas...”³⁹

O imperador não está a praticar aqui qualquer tipo de pessimismo, o que contemplamos, na verdade, é a preceituação de uma ética de desfazimento dos laços corporais que encarceram o homem, reduzindo-o à condição de escravo das circunstâncias no caso de não ser posta em obra. No mesmo passo Epicteto observa que se fulano tem poder sobre o que sicrano quer ou não quer, aquele se torna o seu senhor. *Ipsa facto* asseverou que livre (*eleutheros*) é todo aquele que não deseja, nem evita aquilo que não dependa de si mesmo.

³⁸ Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p.145-192.

³⁹ M.A. *Pensamentos*, XI, 34.

Para que tem de haver uma disciplina do desejo? Para ensinar ao homem a não querer que aquilo que não depende dele dependa. O tirocínio é longo e só pode ser finalizado passo entre passo, pé ante pé. Porquanto o estoico tem de aceitar a vida como um papel designado a ele pela Inteligência universal, que lhe cabe cumprir à risca e sem perplexidades ou vacilações.

... Lembra que és um ator no drama teatral que o poeta dramático escolher: se ele o quiser breve, breve será o drama, se longo, longo; se quiser que cumpras o papel de mendigo, cumpre também este papel de modo digno. E, da mesma forma, se coxo, se magistrado, se simples cidadão. Pois isso é teu: encenar belamente o papel que te é oferecido. Mas cabe a outro escolhê-lo...⁴⁰

Então perguntamos: a identificação absoluta com a razão universal não seria o zênite a que se chega através do processo gradativo de desapegamento, culminando na autoimolação de si, ou seja, no fim da individualidade? Na conversão e diluimento do indivíduo no todo de que é parte?

A separação das coisas em dois campos distintos, a saber - o nosso e o alheio -, cria duas ordens de razões. A *ratio cognoscendi* que fixa nos limites do arbítrio tudo aquilo que se pode querer e pensar, e a *ratio essendi* fundada na certeza de que a natureza essencialmente divina é providência que cuida de todas as criaturas ofertando a cada um o que é de cada um.

... Convém a cada um, o que a natureza de todos (*he ton hon physis*)⁴¹ porta a cada um, e convém naquele tempo quando (aquela *physis*) porta...⁴²

A *ratio essendi* representa aquele segmento da realidade em que não cabe ingerência humana, onde os cuidados pertencem a *Outro*⁴³. Colocando-se a seu serviço o homem se pacifica. Através dela o ego do homem é redimensionado porque é levado a se retirar de tudo aquilo que não lhe diz respeito, diminuindo significativamente o campo de

⁴⁰ E., XVIII.

⁴¹ O termo é habitualmente traduzido por "natureza universal". Nossa tradução.

⁴² M.A., *Pensamentos*, X, 20.

⁴³ Epicteto costuma designar como *Outro* a divindade cuidadora do todo.

inquietações dilacerantes O ego reposicionado pela desinflação deixa de projetar seus caprichos e veleidades sobre a paisagem em derredor do caminho que perfaz, enxergando finalmente que os planos divinos vêm ao encontro de suas necessidades essenciais. À vista disso, suprime de si todo desejo desconcertante e inarmônico em relação aos acontecimentos, sejam quais sejam, entrando na paz do agora, (ataraxia) ⁴⁴.

Logo, a ausência de inquietação é inseparável da azáfama de deslaçamento dos ligames corporais, tanto quanto do aprendizado de aceitação da vontade da natureza, ou simplesmente, de aceitação do destino. O eu desinflado, reduzido a sua natural condição, deixa de ditar ao universo suas vontades e passa a compreender as razões da inteligência do regente do todo a seu respeito. Então procura “cons-pirar”⁴⁵ com o regente ao invés de querer determinar como as coisas devam suceder. É por isso que para Epicteto, repito, o mais avançado recurso de domínio próprio se converte paradoxalmente em resoluta identificação com os propósitos da natureza.

Enquanto a *ratio cognoscendi* ensina que o querer as coisas independentes de nós sejam dependentes de nós não passa de pura insensatez, a *ratio essendi* concita o homem à confiança na sabedoria da vida sem a qual ninguém consegue caminhar serenamente entre os obstáculos do percurso.

Muitos dos tormentos humanos têm sua origem, justamente, na incapacidade do homem em separar as coisas. Por preocupar-se em demasia com o que não depende dele, torna-se, por conta própria, uma presa fácil da angústia e da aflição. Uma vez que para todo aquele que projeta seus desejos e aversões sobre as coisas fora de sua esfera de ação há inúmeras escravidões e senhores.

É porque o ascetismo do desejo exige abstinência de ambições e jejum de vontades. No fim do caminho: *a morte do eu pessoal*. A prática ascética de autodomínio conduz à negação do indivíduo como indivíduo para dar lugar ao homem desprendido e totalmente desvinculado da visão egocêntrica. Este já não vive mais para si porque entrou em

⁴⁴ Diga-se de passagem, que o alfa privativo que compõe as palavras utilizadas por Epicteto para designar seja a conquista da paz, como também a firmeza, a constância e a serenidade dizem respeito diretamente à escravidão em que vive o homem comum. *A-taraxia, a-pateia, a-diaphoros*, etc.

⁴⁵ M.A. *Pensamentos*, VIII, 54

sincronia com o universo. ... Tudo o que está em harmonia contigo, ó mundo, está em harmonia comigo...⁴⁶. Com a morte do eu nasce o homem universal. E somente quando se aboliu por inteiro aquele querer destoante do querer da razão universal, é que surge o homem *eleutheros* de Epicteto.

⁴⁶ M.A., *Pensamentos*, IV, 23.

A Política de *Cléon* no Livro IV de Tucídides: o caminho ateniense em *púrpuras esquileanas*

Maria Elizabeth Bueno de Godoy

Universidade de São Paulo

O presente estudo, hoje em forma de curto ensaio, faz parte da pesquisa realizada ao longo do meu doutoramento na USP, no qual analisei a possibilidade de uma leitura trágica da obra de Tucídides, proposta esta aventada por Francis M. Cornford, em seu *Thucydides Mythistoricus* no ano de 1907. Antes de abordar o tema propriamente dito é válido lembrar – talvez àqueles pouco familiarizados com a obra tucidideana – que tal recepção, esta trágica, da *História da Guerra do Peloponeso* opera uma reviravolta nos estudos acerca da obra que, até então, entendiam a escrita tucidideana como o relato objetivo dos eventos, conforme o paradigma cientificista da história.¹

É na proposta de análise do ‘humano’, ou da humanidade em Tucídides que se encontra o vies desta possibilidade trágica, especialmente na narração do episódio da tomada de Pilos pelos atenienses, porto estratégico na península do Peloponeso, descrito no Livro IV²,

¹ Utilizou-se para o encaminhamento do argumento duas comédias de Aristóphanes (*Os Cavaleiros* e *A Paz*), além dos escritos de H.D. Westlake, L. Edmunds, Leo Strauss (*The City and Man*), A.W. Gomme (“Aristophanes and Politics”), Jacqueline de Romilly (*La voix endeuillé. Essai sur la tragédie grecque*), J.A. Andrews (“Cleon’s Ethopoetics”) e Paul Woodruff (*The Ajax Dilemma*). Para reflexão acerca da tragédia esquilena recorremos aos estudos de J. Torrano da *Orestéia*.

² Estabelecemos para este estudo, do Livro I, da *História da Guerra do Peloponeso*, a tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado, do texto grego estabelecido por Jacqueline de Romilly. Dos demais Livros, a edição do texto grego estabelecido por Romilly traduzido para a língua francesa, da Belle Lettres, de Paris. As demais menções à obra virão citadas como: Thuc., o Livro e o capítulo correspondente.

que, versando acerca das manobras políticas de Cléon, destaca a discussão entre os vícios e paixões atribuídos ao seu caráter como líder, além das implicações nefastas de sua política para a *pólis* ateniense.

Segundo a helenista Nicole Loraux, Tucídides deixa o discurso antropológico grego aflorar em seu texto, pois uma vez assolados pela peste os cidadãos de Atenas vêm-se reduzidos “à sua natureza de homens demasiado humanos”³, condição esta que revela, na incerteza do porvir, a centralidade de suas escolhas.

A demagogia é referência comum nos registros do período em questão, quando se trata de Cléon. Historicamente retratado por Tucídides, reintroduzido à seqüência dos eventos após a tomada de Pílos na cena do debate em Atenas, tem sua popularidade destacada na atribuição própria ao caráter do ἀνήρ δημαγωγός.⁴ O mesmo traço é exacerbado na comédia de Aristófanes, abordado sob a alegoria doméstica da relação entre o ‘mestre’ (representação do *dêmos* ateniense), e o *Paflagônio*, seu empregado: retrato do bajulador inescrupuloso, cujo controle traduz-se em exageros de indulgência e lisonja, provedores da justa influência que tanto lhe apraz, e sobre a qual fundamenta sua política.⁵

Segundo Maria de Fátima Silva, a comédia foi sensível à inversão social ocorrida na política de Atenas após o ocaso de Péricles, procurando retratar não o caráter real de Cléon, mas uma caricatura que melhor refletisse esta nova realidade. Assim,

a visão global do demagogo contempla as facetas de homem privado e político, em competição com outros políticos. (...) Por seu lado, a personagem do Salsicheiro dá ao retrato uma contribuição decisiva. Ele é o digno herdeiro de uma dinastia marcada por uma degenerescência progressiva, o homem capaz de manter inalterado o lema ateniense: ‘cada demagogo será pior do que o anterior’.⁶

Entretanto, alguns estudos como os de Westlake reconhecem a importância de sua política tanto quanto a de Péricles na obra tucidi-

³ LORAUX, N. *A Tragédia de Atenas. A política entre as trevas e a utopia*. Tradução Sílvia Rodrigues Coelho da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

⁴ Aqui traduzido por *líder popular*, literalmente compreendido como *demagogo*. (Thuc., IV. 21.3).

⁵ Aristófanes. *Os Cavaleiros*, v.214-ss. Introdução e notas de Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 2004.

⁶ SILVA, M.de F., *op.cit.*, 2004, p.20.

deana, cuja influência, para o bem ou para o mal, o historiador marcadamente salientou.⁷

São duas as menções a Cléon na *História*. No Livro III, na retomada do debate que decidiria enfim o destino dos revoltosos em Mitilene⁸, e no debate sobre Pilos e Esfactéria⁹, ambas retratando sua política em tom reprobatório. Veremos ao longo da discussão que um sentimento análogo levava Aristófanes a também destacar sua repudia a Cléon, e em alguns aspectos, guardado o devido distanciamento entre os gêneros narrativos, os vícios da personagem correspondem ao desempenho do demagogo. Em seu estudo, Cornford destaca, na primeira passagem, a defesa de uma política agressiva contra a inclinação da assembleia à deliberação mais moderada.¹⁰ Já na ocasião da audiência sobre o destino dos prisioneiros em Pilos/Esfactéria, seus modos são rudes e audaciosos, não obstante sua popularidade.¹¹ Cornford declara-o conselheiro da extorsão, cuja persuasão desperta os ânimos já tendenciosos àquilo de vantajoso que havia na captura de Pilos¹², sempre confiantes na esperança de sua força: “Ἐχοντες τὴν ἐλπίδα τῆς ὀψίμης πιστήν.”¹³ Analisemos os episódios separadamente, embora de maneira breve.

Em 427 a.C. a assembleia ateniense havia decretado a execução dos revoltosos em Mitilene e condenado à escravidão mulheres e crianças da ilha. Decisão esta fruto de um acesso de ira¹⁴, cujo arrependimento os leva à retomada do debate acerca do destino dos ilhéus.¹⁵ O discurso de Cléon no dia seguinte ao despacho da decisão favorável ao massacre confirma a descrição de seu caráter: o mais violento dos cidadãos.¹⁶ Contudo, H.D.Westlake defende que pela necessidade de esclarecimento aos leitores Tucídides o tenha destacado alertando-os

⁷ Westlake, H.D. *Individuals in Thucydides*. Cambridge, 1968, p.14.

⁸ Thuc., III. 36.6.

⁹ Thuc., IV. 21.3.

¹⁰ Thuc., III. 36.3.

¹¹ Thuc., IV. 27.3.

¹² Cornford, F.M. *Thucydides Mythistoricus*. Cambridge, 1907, p.115. As demais menções à obra serão citadas como *Mythistoricus* seguido do número da página correspondente.

¹³ Thuc., V.14.1.

¹⁴ ANDREWS, J.A., “Cleon’s Ethopoetics”, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 44, N.º.1 (1994), p.26.

¹⁵ Thuc., III. 36.

¹⁶ Thuc., III. 36.6.

à orientação política de Cléon, um demagogo que muitos atenienses passaram a aceitar no período após a morte de Péricles.¹⁷ Dois aspectos merecem atenção na passagem em questão: o caráter violento de Cléon cujo teor discursivo denota profundo desprezo às sutilezas discursivas dos intelectuais, e a eficácia de seu discurso sobre os atenienses.

A retomada do debate dá provas de uma espécie de decência humana dos atenienses em contraste à crueldade, fruto das decisões do dia anterior.¹⁸ Todavia, a eficácia do discurso de Cléon é provada na margem dos votos favoráveis ao massacre. Por pouca diferença Atenas deliberara prudentemente e os mitilênios eram poupados. Por que os atenienses, mesmo tendo refletido sobre a violenta decisão anterior e reconhecido a gravidade das implicações de tal mácula à *pólis*, retrocedem a ponto de quase reafirmar a ordem pelo massacre? São três as hipóteses, levantadas por J. Andrews: (i) inaptidão da oposição; (ii) inabilidade do povo (*dêmos*); (iii) ambas, somadas à inconstância e aos vícios morais do próprio corpo cívico.¹⁹ Tomamos a terceira hipótese, pois aliados à violenta persuasão de Cléon, “naquele tempo, considerado pelo *dêmos* o mais persuasivo orador”²⁰, esses vícios reforçavam o apelo eficaz às emoções do público: o medo²¹, a indignação contra os revoltosos²² e, finalmente, o ressentimento.²³

Acreditamos que a eficácia discursiva de Cléon se deva a sua capacidade de lembrar os atenienses acerca dos perigos da indulgência, alertando-os àqueles sentimentos que, contrários aos interesses do império, induzem ao erro: “Portanto, reitero que não se deva alterar o decreto anterior, tampouco recorrer às causas mais danosas ao império: a compaixão, o prazer da eloquência e a clemência”.²⁴ Ao que

¹⁷ “Thucydides uses it mainly to enlighten his readers on aspects of a *political creed*, the political creed of the demagogues which large numbers of Athenians came to accept in the period after the death of Pericles.” *Political creed*, neste sentido, traduzido como doutrina política. Optamos pelo termo *orientação* neste caso. (Westlake, p.63).

¹⁸ Thuc., III. 36.4.

¹⁹ ANDREWS, J.A., *op.cit.*, 1994, p.26.

²⁰ “τῷ ... δήμῳ παρὰ πολὺ ἐν τῷ τότε πιθανώτατος. (Thuc., III.36.6; IV. 21.3).

²¹ O medo (*phóbos*) funciona neste sentido como uma espécie de *daimon*. (Thuc., III. 37. 2, 39.7-8, 40.7).

²² Thuc., III. 39. 1-6.

²³ Thuc., III. 40. 5-6.

²⁴ “Ἐγὼ μὲν οὖν καὶ τότε πρῶτον καὶ νῦν διαμάχομαι μὴ μεταγῶναι ὑμᾶς τὰ προδεδογμένα, μηδὲ τρισὶ τοῖς ἀξυμφορωτάτοις τῇ ἀρχῇ, οἴκτωρ καὶ ἡδονῇ λόγων καὶ ἐπιεικείᾳ, ἀμαρτάνειν.” (Thuc., III. 40. 2).

conclui lembrando-os sobre o que seria *justo* aos mitilênios e *vantajoso* aos atenienses.²⁵

Neste sentido, Cléon entende que os atenienses não admitiriam uma política de retaliação a não ser que fossem levados a tomá-la. Por isso, crê que precisem ser lembrados dos motivos que no dia anterior os levava à irada deliberação a favor do massacre; deixa que experimentem a mesma paixão agora, permitindo que ela tome o controle da situação.²⁶

O que nos remete à fórmula aristotélica na *Retórica*, em que ao caráter do orador correspondem as paixões dos ouvintes. Paixões que, “causando mudança nas pessoas, fazem variar seus julgamentos, e são seguidos de tristeza e prazer, como a cólera, a piedade, o temor e todas as demais análogas, assim como seus contrários.”²⁷ Cólera aliada ao temor promove o resultado eficaz, o que nos leva a concluir que Cléon, instigando-lhes a ira, demonstra conhecer-lhes as paixões, persuadindo-os a revivê-las. Somente tocados em seus *páthe*, os atenienses seriam convencidos à política de retaliação defendida pelo orador. O discurso neste sentido é apelativo, recorrendo ao temor, à indignação e ao ressentimento contra os revoltosos.

Com isso, a persuasão de Cléon deve-se em parte à sua habilidade de prover à duvidosa e arrependida plateia uma razão plausível para o violento decreto do dia anterior, e, por outro lado, à hábil capacidade de reascender sua ira.²⁸

Após a morte de Péricles dois aspectos podem ser detectados na condução política de Atenas. “Ambos se sucedem, combinam e reforçam”, afirma Jacqueline de Romilly.²⁹ O do coletivo anônimo, re-

²⁵ Romilly traduz *ξύμφορα* como *útil* contrária ao *justo* (p.27); entendemos, neste caso, esta utilidade como vantagem ou ganho. (Thuc., III. 40. 4).

²⁶ Veremos que sob a liderança de Péricles a ira dos atenienses é considerada perigosa, pois põe em risco a prudente deliberação. Voltaremos ao argumento na segunda parte deste capítulo. (ANDREWS, J.A., *op.cit.*, 1994, p.27).

²⁷ Aristóteles. *A Retórica das Paixões*, 19-22. Prefácio de Michel Meyer. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

²⁸ ANDREWS, J.A., *op.cit.*, 1994, p.27.

²⁹ de ROMILLY, J. *La Loi dans la Pensée Grecque. Des origines à Aristote*. 2^e tirage de la 2^e édition. Paris : Les Belles Lettres, 2002, p.105.

apresentação do *dêmos*, porta-voz da cidade e reflexo da inconstância em tempos de guerra; o outro, mais individual, feito de homens bem dotados na prática política.³⁰ Sua palavra pode elucidar ou enganar, guardadas as devidas proporções entre prudência e excessos. Entre ouvinte e orador estabelece-se um liame, que à luz da fórmula aristotélica traduz-se na relação entre o *páthos* de um, e os vícios/virtudes do outro. O resultado é uno: a escolha da *pólis*, convertida em ação justa ou ruínosa. Neste sentido, é a política de Cléon que Tucídides condena e seu caráter não poderia estar desvinculado dela.³¹ Contudo, se interpretada por lentes trágicas, à sua ação articula-se a do coletivo anônimo, ambas comprometidas em ruínosas escolhas. E não seria, então, o seu *éthos* reflexo do da própria *pólis*?

Se o discurso de Cléon sobre o destino de Mitilene destaca a violência persuasiva de seu caráter, ela é consumada na sequência de eventos após a tomada de Pilos, em 424 a.C. “Violência e ira em suas muitas faces, aliada à ganância (*pleonexía*), e ao orgulho (*hybris*).”³² Nesta o aspecto da confiabilidade explorado pelo líder, para enfraquecer ou fortalecer as decisões do *dêmos*, se entrelaça ao poder de *peithó*, potência que incorpora segundo o encadeamento trágico aqui proposto. São três os traços notados no desempenho de Cléon nessa segunda passagem: a *pleonexía*, expressa nas duras exigências condicionadas aos enviados de Esparta; o ataque à confiabilidade alheia – fosse aos espartanos que solicitam uma audiência privada, fosse aos mensageiros com más notícias das condições do cerco em Esfactéria; e, por fim, a persuasão com a qual convence a *pólis* às duras demandas impostas a Esparta.

Tucídides destaca, antes mesmo de afirmar que os atenienses haviam sido persuadidos por Cléon, o ânimo geral da assembleia: “τοῦ δὲ πλέονος ὠρέγοντο”, eles ambicionavam mais.³³ Conclui-se, então, que à ganância do *dêmos* bastava uma liderança que lhe despertasse as paixões. Segundo R.P. Legon, o episódio em questão marca uma viragem nos objetivos políticos de Atenas: “Reverso referenciado pelo episódio de Pilos, no que as demandas impostas por Cléon em 425

³⁰ *Idem.*

³¹ Westlake admite que Tucídides tenha exposto o caráter de Cléon, sobretudo no segundo debate que precede a expedição à captura dos peloponésios em Esfactéria.

³² *Mythistoricus*, p.147.

³³ Thuc., IV. 21.2.

(e aparentemente acirradas na sequência dos eventos), são vistas como uma manobra para prolongar a guerra".³⁴ Retratado na comédia de Aristófanes como patético, rude, inconstante, pouco inclinado a ouvir e muito a ser coagido, o *dêmos* ateniense confirma a fórmula aristotélica e garante à argumentação de seu líder a confiabilidade necessária para a garantia dos interesses em jogo. Se afastado da influência de um líder como Cléon, votaria certamente pela paz.

O sucesso da expedição a Pilos fortalece a liderança e política de Cléon, mas ilustra uma trajetória cujos vícios arrastam a *pólis* a demandas mais ruinosas. Lowell Edmunds nota que o distúrbio (*taratein*) causado pela política de um líder como Cléon pode ser interpretado como a perturbação e confusão daquele que interrompe, grita e gesticula para causar efeito ao discurso.³⁵

Assim, o tom dramático da assembleia, que precede a expedição, se deve muito mais à irresponsabilidade da própria assembleia, do que ao desempenho do político³⁶, apesar da sabida hostilidade de Tucídides. Julgamento que Westlake apóia na impressão criada pelo tom parcial do relato no segundo debate: "por toda a narrativa do episódio as demais considerações estão subordinadas ao seu desejo de expor os vícios de Cléon".³⁷

Ao estabelecer uma comparação entre a narrativa tucidideana e o drama de Ésquilo (*Agamêmnon*), Cornford parte do princípio que a potência de *peithó* esteja incorporada a figura do demagogo. Assim, uma única sentença fixa-lhe o *éthos*: "Cléon, o mais violento e o primeiro na confiança do povo".³⁸ Seu desempenho evolui ao longo do episódio, evidenciando outros vícios, como a ganância (*pleonexía*), o orgulho e o engano (*apáte*), todos aliados à esperança de maiores ganhos (*elpís*), marca indelével de seu discurso. Quando enfim, já na campanha em Anfípolis, Tucídides descreve sua ruína e morte pouco gloriosa³⁹, "epí-

³⁴ "There seems to have been a striking reversal of objectives in the wake of the Pylos episode, even if we treat the specific demands made by Cleon in 425 (and apparently raised still higher thereafter) as a ploy to prolong the war." (LEGON, R.P. "The Peace of Nicias". *Journal of Peace Research*. Vol.6 N°4, Special Issue on Peace Research in History, (1969), p.328).

³⁵ EDMUNDS, L., "The Aristophanic Cleon's Disturbance of Athens", *The American Journal of Philology*, Vol. 108, N°2 (Summer, 1987), pp. 233-234.

³⁶ Westlake, p.70.

³⁷ *Ibid*, p.75.

³⁸ Thuc., III.36.6.

³⁹ Thuc., V.

logo que resume sua própria trajetória política⁴⁰, a *pólis* seguirá, em profética determinação, outro que lhe faça as honras.

No *Agamêmnon*, primeira tragédia da *Orestéia*, potências como *hýbris*, *peithó* e *áte* vigoram em um plano paralelo ao humano, não obstante encontrem fértil acolhida nas escolhas das personagens.⁴¹ A responsabilidade do agente, portanto, está atrelada ao plano moral. Neste sentido, a justificativa estaria na teoria de que somente os motivos humanos permitiriam o afluxo dessas potências. Analisando o argumento através do drama proposto, percebe-se que as escolhas das personagens são narradas na ambígua alternância entre a justiça de Zeus e falhas humanas terríveis.⁴² Na de *Agamêmnon*, por exemplo: entre atuar como braço armado dessa justiça divina e agir dentro dos limites de sua mortalidade, revelam-se a ímpia liceidade, mácula sinistra.

Lesky nota, em seu estudo sobre responsabilidade e decisão na tragédia esquileana, que as duas esferas – reflexão humana e liberdade de decisão, e intervenção divina – formam uma intrínseca trama na qual os horizontes dessa responsabilidade se limitam, muitas vezes, às ‘impossibilidades’ impostas pelos deuses.⁴³ “O homem, através das ações, expõe-se às incertezas. Muitas, portanto, pressupõem um aspecto duplo – o que se revela em todas as ações, sobretudo as que precedem as decisões.”⁴⁴ Acompanhando o drama, percebe-se que toda ação paira sobre desígnios incertos, duais. Vejamos, brevemente.

Deitado no teto do palácio dos Atridas o vigia desempenha sua função, à espreita de um sinal luminoso, anúncio da conquista de Troia. O fogo era o mensageiro divino que trazia a Argos a notícia da vitória, prenúncio do retorno de *Agamêmnon*. Sobre o Atrida paira, contudo, aura ambígua: o retorno marca sua vitoriosa campanha contra Príamo e a justiça da punição imposta a Troia em nome de Zeus Hóspede. Ainda assim, lembra que o preço por tão grande feito reverteu-se em terrível mácula – ter imolado a própria filha – pela qual deverá responder. Assim, o fogo de Zeus se abateu sobre troianos, mas volta-se agora para o palácio de Argos.⁴⁵

⁴⁰ *Mythistoricus*, p.147.

⁴¹ *Mythistoricus*, p.153.

⁴² *Ibid*, p.155.

⁴³ LESKY, A., “Decision and Responsibility in the Tragedy of Aeschylus”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 86 (1966), p.78.

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ LESKY, A., *op.cit.*, 1966, p.83.

Âmbigua mensagem, pois portando ao fiel vigia de boas novas, traz à rainha a certeza do cumprimento da justiça sobre o sangue da filha derramado. Intrigado com a notícia, o corifeu pergunta qual mensageiro viria tão veloz se Troia fora capturada naquela noite?⁴⁶ “Hefesto”, responde-lhe a rainha, em cuja fala a presença do deus é representada por três tríades de fogos mensageiros⁴⁷, portadoras da certeza que Agamêmnon seria “atingido pelos raios de Zeus; o mesmo Zeus que, protetor dos direitos da hospitalidade, quis a destruição de Troia.”⁴⁸

À insolência de Agamêmnon, em uma relação de complementaridade, apresenta-se a persuasão de Clitemnestra.⁴⁹ Agamêmnon tem algo de excessivo em sua magnificência; excessiva confiança em seu próprio poder; aura de opulência que o desejo alimenta ainda mais.⁵⁰ E desse poder inebria-se, pronto a ser persuadido ao próximo ato ruinoso.

Segundo Torrano, a fala da rainha Clitemnestra manifesta uma “aparente inversão de perspectiva”.⁵¹ Primeiramente, se dirige ao coro a quem justifica seus sofrimentos, a insegurança instaurada por tão longa ausência, os rumores que afastaram Orestes do palácio.⁵² Enfim, recobrando “sereno e plácido sentimento de salvação”⁵³, dirige-se ao marido, oferecendo-lhe digna acolhida, lisonjeando sua condição de agente divino, portador da justiça, oferecendo-lhe as púrpuras.

Destaque-se a cor do tapete, como salientou Torrano: púrpura. Não por acaso, “a cor dos magníficos tapetes à entrada do palácio real, aonde os Deuses com justiça reconduzem o rei”.⁵⁴ Por outro lado, púrpura é a cor do sangue a ser derramado, sacrifício que a rainha fará às Erínies.⁵⁵ O convite em si, não revela a intenção; mas a fala ambígua de Clitemnestra lhe apraz o orgulho. Agamêmnon, mesmo inebriado,

⁴⁶ Ésquilo. *Orestéia I. Agamêmnon*, vv. 278-80. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004. As demais menções à obra serão citadas como *A.*, seguido dos versos correspondentes.

⁴⁷ TORRANO, J. *Op.cit.*, 2004, p.40.

⁴⁸ LESKY, A., *op.cit.*, 1966, p.83. Ver também, *Mythistoricus*, p.149.

⁴⁹ TORRANO, J. *Op.cit.*, 2004, p.59.

⁵⁰ *A.*, vv. 829-ss.

⁵¹ TORRANO, J. *Op.cit.*, 2004, p.61.

⁵² *A.*, vv. 855-ss.

⁵³ TORRANO, J., *Op.cit.*, 2004, p.61.

⁵⁴ TORRANO, J. *Op.cit.*, 2004, p.62.

⁵⁵ Clitemnestra irá argumentar com “a sacra liceidade” de seus juramentos, que lhe asseguram a expectativa de paz no porvir: “pela perfectiva Justiça de minha filha, / Erronia e Erínis, a quem eu o imolei.” (*A.*, vv. 1432-3).

não se deixa convencer de súbito, alegando os excessos da acolhida⁵⁶, temeroso da inveja humana e da ofensa aos Deuses.⁵⁷ Breve instante de prudência, ao que a rainha terá que empenhar arduosa fala para tocá-lo as paixões: etapa por etapa de sedução enganosa, ancorada em argumentos de modo a refutar e eliminar as razões que o impedem de ‘pisar as púrpuras’, concluindo sua ruína.⁵⁸

Retornando ao episódio de Pilos e Esfactéria, deslocamos a perspectiva trágica do orador para a de Atenas, destacando, entre deliberação e ato, a dramática trajetória da coletividade - corpo político uno – cujo caráter revela-se aventureiro, inquieto, dinâmico e ambicioso, mas também inconstante e propenso às alternâncias de suas paixões: “se falha em uma ambiciosa tentativa, imediatamente concebe outra; tão rápido é o ato seguido da decisão que desejo e poder confundem-se em uma só coisa.”⁵⁹ Neste sentido, cegada por *Elpis*, Atenas cumpre os desígnios contemplados pelas paixões, sempre persuadida por aqueles que as enalteçam.

De tão determinados, os atenienses indignavam-se a qualquer resistência, acreditando-se capazes de qualquer conquista. Razões que Tucídides converte em advertência moral, retomando o argumento de seu relato da tomada de Pilos sobre os perigos e as vicissitudes aliados à fortuna:

A razão era sua boa fortuna, que contra qualquer cálculo havia atendido à maioria de suas investidas, fossem elas fáceis ou não. A causa para tal, a imprevisível prosperidade de muitos de seus desígnios, que agora lhes sugeria poder e força em esperançosas cobiças.⁶⁰

Na ausência de um moderado como Péricles, Atenas descalçava os pés, pronta a pisar em *púrpuras*.

⁵⁶ A., vv. 922- ss.

⁵⁷ A., vv. 914- ss.

⁵⁸ TORRANO, J. *Op.cit.*, 2004, p.63.

⁵⁹ *Mythistoricus*, p.167.

⁶⁰ “Οὕτω τῆ γε παρούσῃ εὐτυχίᾳ χρώμενοι ἡξίουν σφίσι μηδὲν ἐναντιοῦσθαι, ἀλλὰ καὶ τὰ δυνατὰ ἐν ἴσῳ καὶ τὰ ἀπορώτερα μεγάλη τε ὁμοίως καὶ ἐνδεεστέρα παρασκευῆ κατεργάξεσθαι. Αἰτία δ’ ἦν ἡ παρὰ λόγον τῶν πλεόνων εὐπραγία αὐτοῖς ὑποτιθεῖσα ἰσχὺν τῆς ἐλπίδος.” (IV. 65.4).

BIBLIOGRAFIA

1. Edições e Traduções de Tucídides:

THUCYDIDE. *La Guerre Du Peloponnèse*, Tomes I-V. Texte établis e traduit par Jacqueline de Romilly. Paris: Les Belles Lettres, 2003-2009.

TUCÍDIDES. Tucídides. *História da Guerra do Peloponeso – Livro I*. Tradução e apresentação de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Texto grego estabelecido por Jacqueline de Romilly. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

2. Fontes Bibliográficas:

ANDREWS, J.A., Cleon's Ethopoetics, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 44, N°.1 (1994), pp.26-39.

ARISTÓFANES. Os Cavaleiros. Introdução e notas de Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 2004.

ARISTÓTELES. *A Retórica das Paixões*. Prefácio de Michel Meyer. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CORNFORD, F.M *Thucydides Mythistoricus*. Cambridge University Press, 1907.

EDMUNDS, L. The Aristophanic Cleon's Disturbance of Athens, *The American Journal of Philology*, Vol. 108, N°2 (Summer, 1987), pp. 233-234.

ÉSQUILO. *Orestéia I. Agamêmnon*. Estudo e Tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras. FAPESP, 2004.

GOMME, A.W. Aristophanes and Politics. *The Classical Review*, Vol.52, N°3, (Jul., 1938), pp.97-109.

LEGON, R.P. The Peace of Nicias. *Journal of Peace Reasearch*. Vol.6 N°4, Special Issue on Peace Reasearh in History, (1969).

LESKY, A., "Decision and Responsibility in the Tragedy of Aeschylus", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 86 (1966).

LORAU, N. *A Tragédia de Atenas. A política entre as trevas e a utopia*. Tradução Paula Silvia Rodrigues Coelho da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

MARQUES, M.P.A. Áte de Agamêmnon. *Textos de Cultura Clássica* n.10, jul. 1990, Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos.

ROMILLY, J. de. *La tragédie grecque*. Paris : PUF, 1982.

_____. *La Loi dans la Pensée Grecque. Des origines à Aristote*. 2^e tirage de la 2^e édition. Paris : Les Belles Lettres, 2002.

STAWELL, F.M. Pericles and Cleon in Thucydides. *The Classical Quarterly*, Vol.2, nº1, a980, pp. 41-46.

WESTLAKE, H.D. *Individuals in Thucydides*. Cambridge, 1968.

WOODRUFF, P. *The Ajax Dilema. Justice, Fairness and Rewards*. Oxford University Press, 2011.

Mito, poesia e filosofia em Aristófanes

Renata de Oliveira Lara

Universidade Federal do Paraná

O objeto de estudo desta exposição é o texto da peça *Cavaleiros* visa contribuir para a compreensão da relação mito, poesia e filosofia na linguagem alegórica de Aristófanes e considerar a hipótese de uma antecipação da *mímese* que Aristóteles expõe na *Poética* e da justiça abordada por Platão na *República*, que será o conceito elementar discutido na *pólis* e na filosofia até a atualidade. Na transformação entre linguagem e sentido, em que muitos entendem uma ruptura entre mito e *lógos* (palavra, discurso, razão), há uma relação de identidade representada pela força, o poder da palavra!

1. A COMÉDIA NA *POÉTICA*¹

Considerando a relevância da *Poética*, que descreve não somente a arte poética, mas também delinea a moldura dos fatos da realidade social, destacamos alguns aspectos pontuais para norteamento desta exposição. Cito Aristóteles:

A comédia é, como dissemos, imitação de homens inferiores, não, todavia, quanto a toda espécie de vícios, mas só quanto aquela

¹ Considerando as dificuldades encontradas ao estudo deste tema, a saber, o caráter esotérico destes escritos realizados para uso interno ao ministrar seus cursos no Liceu, e que estes textos chegaram até nós de forma incompleta.

parte do torpe que é ridículo é apenas certo defeito, torpeza anódina e inocente, que bem o demonstra, por exemplo, a máscara cômica, que sendo feia e disforme, não tem [expressão de] dor.²

Aristóteles compreende a comédia como gênero literário inferior à tragédia, pois a primeira representa os homens comuns, enquanto a tragédia quer representar aos homens sublimes moralmente. Considerava a comédia inferior, pois liberava o riso arcaico, agressivo, barulhento, ilimitado: a gargalhada. Portanto, impróprio ao governante, exemplo de homem digno e sério, ao qual é indispensável o controle de si, assim o riso adequado é o riso reduzido, parcimonioso, comedido. Entretanto, Aristóteles em *Sobre os animais* afirma o homem como único animal que ri, ou seja, o riso é próprio do humano. Não obstante a inferioridade, por que a comédia como gênero literário popular, poderia desencadear uma força desconhecida e perigosa?³

2. MÍMESIS: UM CONCEITO ESTÉTICO E ÉTICO POLÍTICO?

A definição de tragédia como mímese de uma ação, direciona a compreensão estética à perspectiva moral. Identificamos uma relação entre poesia e ética na tragédia. Aristóteles escreve:

Pelas precedentes considerações se manifesta que não é ofício do poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta, por escreverem verso ou prosa (pois que bem poderiam ser postas em as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em verso o que eram em prosa)-diferem, sim, em, que diz uns as coisas que sucederam, e outros as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois se refere aquela principalmente o universal, e esta, o particular.

² *Poética*, V, 1449a 32-36.

³ Daí atribuímos o caráter alienante e desalienante na catarse do riso, como protesto, revolta, o riso é libertador. O deboche, a ridicularização dos deuses, da nobreza, surge como crítica social. Esta insurgência manifesta-se em Aristófanes para o qual o poder pedagógico da comédia denunciando e educando o povo sobre a sociedade em que vive ao mesmo tempo em que diverte e debocha dos cânones sociais.

Por referir-se ao universal entendo em atribuir a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e ações que, por liames de necessidade e verossimilhança, convêm a tal natureza; e ao universal, assim entendido, visa a poesia, ainda que dê nomes aos seus personagens; particular pelo contrário, é o que fez Alcebiades ou o que lhe aconteceu ⁴.

Considerando também, conforme o pensamento dos gregos, apontado por Aristóteles, à formação do caráter é essencialmente residual na imitação. Imitar é atitude especificamente humana: 'Imitar é natural aos homens, desde sua infância [...] assim como o regozijar-se com as imitações'⁵. É esta a propensão inata da criança que o educador deve explorar, utilizando o prazer com leme⁶.

3. A PEÇA: O TEMA E A TRAMA

Convém contextualizar a três marcos históricos nesse período de transformações dos costumes na Grécia antiga no período Clássico: a *pólis*, a moeda e a escrita. No qual o modelo referencial de educação do ideal de virtude do homem cantado pelos poetas (do campo-Hesíodo e da cidade-Homero), da tradição oral, migra gradativamente para o ideal de virtude do cidadão no discurso do filósofo. A complexidade da questão é tal, que muitos pesquisadores compreendem a escrita como o aprisionamento do mito, na literatura e dramaturgia.

A peça *Os Cavaleiros* apresentada nas Leneias de 424 a.C,⁷ escrita por Aristófanes⁸, tem o propósito de denunciar a corrupção da demagogia vigente, o contexto após o momento áureo da democracia seguido da decadência da *pólis* grega. Sob uma abordagem metafórica comparando os personagens da peça com figuras que compõem o cenário político referido. Aristófanes recorre ao jogo de linguagem alegórico, em caricatura, descrevendo a realidade social com elementos críticos. O sarcástico debocha do povo para criticar e suscitar uma reflexão so-

⁴ Ibidem, 1451b, 50. Parece responder a crítica platônica dirigida aos poetas, especialmente nos livros III e X da República.

⁵ *Poética*, 4, 1448b 5-9.

⁶ *EN*, X, 1, 1172a 21.

⁷ Pela primeira vez o autor, corria o risco de habilitar-se a concurso em seu próprio nome, sendo reconhecido com o êxito em primeiro lugar.

⁸ comediógrafo de origem aristocrata.

bre a manipulação da *pólis*. Segundo Pompeu “Sua crítica era parte de sua tentativa de convidar o povo a olhar mais criticamente para si mesmo, para refletir sobre os males, os quais o governo democrático e seus cidadãos poderiam causar a si próprios, pelas más deliberações” (*Aristófanes e Platão, a Justiça na Pólis*, 2011, p.67).

A peça segue em torno do *Agôn* (*disputa*) entre O Paflagônio e o Salsicheiro, “mestres” em baixaria...Enfim qualquer semelhança com as nossas eleições, não é mera coincidência!⁹

4 QUEM SÃO OS PERSONAGENS NA PEÇA *Os CAVALEIROS* E QUAIS FIGURAS REPRESENTAM NA DENÚNCIA POLÍTICA?

1º Escravo (Demóstenes)

2º Escravo (Nícias)

Paflagônio, servo do Povo (Cléon/Cleão)

O *Salsicheiro* (Agorácrito)

Coro de *Cavaleiros*

Povo (O patrão, Demos, na figura de um velho)

5. O PAFLAGÔNIO COMO ZEUS/TIFEU - DESTRONADOR/DESTRONADO. O ORÁCULO DO DESTRONAMENTO DO PAFLAGÔNIO EM COMPARAÇÃO À AMEAÇA AO REINADO DE ZEUS E A SÉRIE DEGRADANTE DE GOVERNANTES

O argumento central é contra o *Cleón*¹⁰, que é o popular demagogo criticado na figura do *Paflagônio*. Vindo da Paflagônia, um lugar muito distante (da “conchina”), um estrangeiro, desconhecido. Por esse motivo o *Paflagônio*, é um escravo, servo do Povo. Seus companheiros de escravatura são os dois escravos seus subalternos, denominados Demóstenes e Nícias(néscio), que são na realidade os generais do exército vitorioso, capachos do demagogo.

9 Demonstrando também a atualidade, ou seja, como “o futuro do passado” está presente na atuação da nossa política.

10 No contexto real o *Cléon* foi o grande herói de Pilos boa parte do império da Grécia, território conquistado com grandes investidas dos exércitos. Abusando da confiança do povo roubando devorando o patrimônio público. É um homem que não tem origem aristocrática, não tem as virtudes necessárias de um político instruído, tem origem no povo, mas não governa para o povo.

Os dois escravos cansados de tanto serem surrados, depois que chegou o *Paflagônio*, ficando entre a fuga ou morrer. Então, por uma “iluminação profana”, dionisíaca, a comédia transforma o sangue em vinho, o sacrifício da morte em banquete de vida e na salvação! Demóstenes induz Nícias a roubar o vinho do Paflagônio e depois a roubar o oráculo, enquanto ele (o Paflagônio) “ronca e peida dormindo” após ter se empanturrado com os “comes e bebes” confiscado do povo.

O oráculo que o *Paflagônio*¹¹ escondia, traz revelação de que um destinado iria destroná-lo. E saem em busca de alguém que possa competir em «qualidades» com o *Paflagônio*.

6. AS METÁFORAS CULINÁRIAS

Assim dizia o oráculo: o primeiro demagogo fora o comerciante de estopa, o segundo o comerciante de gado, o terceiro o comerciante de curtumes (curtidor de couro) e o quarto é o próximo, destinado a destronar o *Paflagônio*: um vendedor de miúdos, um (chouriceiro/salsicheiro). Cito o seguinte trecho:

SALSICHEIRO
Os oráculos acariciam-me; mas espanto-me como
Eu sou capaz de governar o povo
DEMÓSTENES
A mais simples tarefa; faz aquilo mesmo que fazes:
Mistura e entripa igualmente todos teus negócios
E ao povo sempre vai ganhando
Com adocicadas palavras de cozinheiro.
E as outras coisas da demagogia estão em ti,
Voz repugnante, nascimento vil, da ágora és.
(ARISTÓFANES, *Cavaleiros*, vss. 211-218)¹²

A linhagem dos políticos em termos de formação foi decaindo, a disputa era de quem era o pior, não o mais apto em competências políticas, mas o mais hábil em enrolar o povo. Desde então, essa história

¹¹ É interessante destacar que pela primeira vez na dramaturgia o oráculo não fora lido, mas relatado o conteúdo em interpretação cênica, destacando a relação imagem e linguagem na temática crítica.

¹² Tradução em processo de revisão do Grupo de Estudos Aristofânicos-GEA.

de brincar com a ideia de que na política e na cozinha tudo acaba em pizza, neste caso em linguíça ou salsicha. A origem mais rasa, o bom governo em artimanhas para enganar o povo. Depois, entra o coro de Cavaleiros (daí o nome da peça) que são os guerreiros e nobres (os virtuosos) que vão surgir em apoio ao salsicheiro e irão dar uma surra no *Paflagônio* colocando ele para correr!¹³

A peça é como um “mosaico” de trocadilhos com ambiguidades e ambivalências e o próprio título são artifícios que desvelam como o povo é ludibriado. Aristófanês recorre à simbologia na linguagem animal e culinária que irá manter-se ao longo da peça, conforme Silva escreve:

O poder imagético da linguagem e a leitura interlinear que as palavras suscitam, culmina no simbolismo e interpretação dos numerosos oráculos que a peça caricatura...o simbolismo assenta, neste oráculo, numa metáfora animal, de raízes populares, dimensionada numa contenda entre a águia...dos coiros, e a serpente... chupadora de sangue, epítetos que concretizam a tradicional confrontação nas pessoas, do Paflagônio e do Salsicheiro(vv.197-201)¹⁴

7 AS METÁFORAS NÁUTICAS

Sobre este aspecto Silva escreve que Aristófanês também inspirado no Cléon comparando-o ao Tifeu¹⁵ sugere assim a confusão e o ensurdecimento que o demagogo provoca na cidade. O recurso à ideia náutica do estado, sacudida por ventos poderosos, o Paflagônio investe contra o inimigo como furacão, acometendo o barco desprevenido, um novo furacão sopra com rajadas temíveis... delineando a relação Paflagônio-Tifeu ou “Tufão”¹⁶. Cito comentário de Duarte:

¹³ Os cavaleiros são jovens da melhor estirpe. São os guerreiros, nobres, de formação refinada em virtude, que aderem ao Salsicheiro na disputa com o Paflagônio numa causa comum: derrotar o Cléon, o flagelo da casa. A casa é a Pnix, a *pólis*. A mesma relação estreita-se na relação com o poeta.

¹⁴ ARISTÓFANES. **Os cavaleiros**. Introdução, versão do grego e notas de Maria de Fátima Sousa e Silva. Coimbra: Instituto nacional de Investigação Científica, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1985, p. 21.

¹⁵ Na *Teogonia* Zeus após destronar Cronos possui Gaia (Terra), que gera Tifeu (Os ventos), abominável divindade de cem cabeças de serpente que expelia fogo pela boca e dos olhos e possuidor de uma força descomunal. Incitado por Gaia, Tifeu desafia Zeus para um combate. O monstro joga pedras em Zeus que contra-ataca com uma chuva de raios nas pedras que retornam a Tifeu nocauteando-o. Zeus também o aprisiona no tártaro.

¹⁶ Idem, 20p.

As metáforas náuticas vão percorrer toda a peça, caracterizando ora a atuação política de Cleão-Paflagônio, ora as etapas da carreira do poeta, tópico que será examinado posteriormente. N' *Os Cavaleiros*, Cleão-Paflagônio é comparado ao vento que castiga terra e mar e Agorácrito, seu oponente, ao barco (vv. 430-433)¹⁷.

Das fases da disputa (*agôn*) entre o Paflagônio e o Salsicheiro, competem em bajulices, juras de amor e lealdade, denúncias, presentes, e buscam nos oráculos alguma predileção que os credencie, o *agôn* final culmina no empanturramento na disputa de saborosos petiscos, com que seduzem o estômago sensível do povo. O Salsicheiro esvazia o cesto generosamente com o Povo, vencendo e tornado-se o seu Maior Amigo¹⁸.

8. A PRESENÇA DO MITO: EMBRIAGUEZ, DESORDEM E LIBERTAÇÃO

O novo vencedor é o expoente de uma nova dinastia de oportunistas, que vem cavando a ruína do povo. No último momento o Salsicheiro revela-se como salvador da cidade e restaurador das glórias do passado. Temos o desfecho de uma peça realista com uma deliciosa utopia. O recurso às imagens que remetem à confusão, ao caótico, à desordem, descrevendo cenas ridículas e absurdas. A comédia termina em solenidade e festa: o Povo que o Salsicheiro por magia remoçara, aparece revestido de riqueza e pompa, arrependido e precavido contra futuras escolhas erradas. É apresentada a "Trégua por trinta anos" como regresso a paz do campo, à Atenas de Péricles jovem, robusta, próspera e feliz¹⁹. O banho de vinho dionisíaco, do renovo, que salva, que liberta!

A cena final descreve a punição do Paflagônio, que sozinho de cabisbaixo, se dirige as portas da cidade, para, em substituição do novo vencedor, vender chouriços/salsichas!

¹⁷ DUARTE, Adriane da Silva. *O dono da voz e a voz do dono: a parábise na comédia de Aristófanes*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP:FAPESP, 2000, 88p. O capítulo 3 contempla de modo exaustivo este aspecto.

¹⁸ (ARISTÓFANES, *Os Cavaleiros*, p. 16).

¹⁹ Silva comenta, "a condenação dos métodos demagógicos em vigor nestes anos de guerra, que Cléon e o Salsicheiro caricaturam, e o regresso à Atenas de Péricles, jovem, robusta, próspera e feliz, que goza, na simplicidade da vida campestre, os encantos de uma paz duradoura" (ARISTÓFANES, *Os Cavaleiros*, p. 16).

A atuação subversiva ao propor uma reflexão transgressora aos referenciais sociais.

O deboche, a ridicularização dos deuses, da nobreza, esta insurgência manifesta-se em Aristófanos para o qual o poder pedagógico da comédia denuncia e educa o povo ao mesmo tempo em que diverte e ironiza, questiona a *pólis*, os costumes, a virtude, a verdade, a justiça e a *mímese*. Portanto, reconhecemos a antecipação de Aristófanos a estes conceitos, que serão referências na filosofia de Platão e Aristóteles e para todo o pensamento ocidental.

REFERÊNCIAS

6.1 Bibliografia Geral:

6.1.1 Fontes

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 3ª Edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.238p.

_____. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poetica,1993.

_____. *Política*. 3ª Edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.321p.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 3ª edição, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

XENOFONTE. *Banquete, Apologia de Sócrates*. Tradução do grego, introdução e notas Ana Elias Pinheiro, São Paulo: AnnaBlume Clássica, Centro de Estudos Clássicos de Coimbra, 2011.

6.1.2 Comentadores

ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Volume I, II, III. Editorial Presença, 1985.

BOBBIO,N. *Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos Clássicos*, RJ: Campus, 2005.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Edições Loyola.

CHALITA, Gabriel. *Os dez mandamentos da Ética*. 3ª impressão, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.223p.(comenta especificamente a obra central de pesquisa).

JAEGER,Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira, São Paulo: Martins fontes, 2011.

MOTA, Marcus. *Nos passos de Homero. Ensaio sobre performance, filosofia, música e dança a partir da antiguidade*. São Paulo: Annablume, 2013.

TORRANO, Jan. *O pensamento mítico no horizonte de Platão*. São Paulo; Annablume Clássica, 2013.

VAZ, Henrique Lima. *Antropologia Filosófica I*. 6ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2001.301p.

VERGNIERES, Solange. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. 2ª Edição. São Paulo: Ed. Paulus, Editora: Centro Paulino de Difusão –CEPAD, 2003.302p

VERNANT, Jean Pierre. *As origens do Pensamento Grego*. Tradução Ísis Borges B. da Fonseca, 20ª edição, Rio de Janeiro; Difel, 2011.

REALE, Giovanni e Antiseri Dario. *História da Filosofia Antiga*. Vol I. São Paulo: Ed.Paulus, 1990.

6.2 Bibliografia Específica:

ARISTÓFANES. *Os acarnenses*. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Brasília: Ed.UNB, 2000.

_____. *Os cavaleiros*. Introdução, versão do grego e notas de Maria de Fátima Sousa e Silva. Coimbra: Instituto nacional de Investigação Científica, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1985.

DUARTE, Adriane da Silva. *O dono da voz e a voz do dono: a parábase na comédia de Aristófanes*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP:FAPESP, 2000.

OLIVEIRA, Francisco e SILVA, Maria de Fátima. *O teatro de Aristófanes*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1991.

POMPEU, Ana Maria César. *Aristófanes e Platão: A justiça na Pólis*. São Paulo, 2004.

A noção de *phainomena* na Ética Eudêmia de Aristóteles*

Raphael Zillig

UFRGS

Aristóteles emprega o termo *phainomena* para denominar os pontos de partida de uma investigação. Trata-se do que nos aparece ou nos é imediatamente acessível acerca do objeto de pesquisa¹. Uma vez que nosso acesso aos *phainomena* é anterior a qualquer pesquisa, eles opõem-se aos resultados de investigação e argumento².

Em *Primeiros Analíticos I* 30, 46a17-27, encontra-se uma passagem de cunho metodológico da qual se pode extrair uma descrição do papel dos *phainomena* nas ciências em geral:

* Este trabalho é resultado de pesquisa que conta com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul – FAPERGS, por meio do Edital 001/2013 – PqG. O autor é docente da UFRGS e Pesquisador Colaborador da UNICAMP.

¹ O termo *phainomenon* corresponde ao participio neutro do verbo *phainesthai*, que é usado em ao menos duas acepções distintas: a) com sentido de “aparecer”, caso em que usualmente o verbo tem complemento no infinitivo; b) com sentido de “ser manifesto”, quando o verbo toma complemento no participio. Analogamente, *phainomenon* pode significar *mera* aparência (ou seja, o que parece ser o caso, mas pode não sê-lo) ou significar “o que é manifesto” (o que é imediatamente apreensível). Evidentemente, é o segundo sentido do termo que nos interessa. Acerca dos diferentes usos e construções de *phainesthai* e *phainomenon*, ver Barnes: 1980, n. 1 e Irwin : 1987, p. 113-114.

² Ver Irwin : 1987, p. 113. O contraste entre os papéis atribuídos a *phainomena* e a *logos* pode ser visto em *Ética Eudêmia I* 6, 1216b26-1217a17.

A maior parte dos princípios é peculiar a cada ciência. Por isso, fornecer os princípios acerca de cada coisa cabe à experiência, digo, por exemplo, que à experiência astronômica cabe fornecer os princípios da astronomia (com efeito, uma vez que foram suficientemente apreendidos os *phainomena*, foram desse modo descobertas as demonstrações astronômicas) e o mesmo se dá com respeito a qualquer outra técnica ou ciência. Desse modo, quando tiverem sido apreendidos os fatos acerca de cada coisa, já estará à nossa mão apresentar as demonstrações³. (46a17-24)

Nessa passagem, é dito que cabe à experiência (*empeiria*) fornecer os princípios em cada ciência. O modo como a experiência contribui para a aquisição dos princípios é explicado a partir de sua relação com os *phainomena*: estando suficientemente apreendidos os *phainomena*, as demonstrações – que não são possível sem a posse dos princípios, estarão disponíveis.

A passagem ainda deixa entender que, tal como ocorre com os princípios, a cada ciência corresponde uma experiência própria. Não se trata de mero detalhe, uma vez que a especificidade dos *phainomena* garante a especificidade dos princípios em cada ciência. Um investigador que não dê atenção aos *phainomena* de sua área não encontrará princípios apropriados⁴

Meu objetivo, neste trabalho, será discutir a extensão do âmbito de aplicação da tese metodológica expressa na passagem dos *Primeiros Analíticos*. Em particular, eu pretendo verificar se nós podemos tomá-la como aplicando-se à ética, sobretudo tal como desenvolvida na *Ética Eudêmia*.

DOIS TIPOS DE PHAINOMENA

Para facilitar a discussão, eu empregarei a sigla “PA” para fazer referência à tese metodológica segundo a qual a elaboração de explicações apropriadas a um determinado assunto depende do exame dos

³ As traduções dos textos de Aristóteles são de responsabilidade do autor.

⁴ Nos tratados científicos de Aristóteles, são abundantes os exemplos nos quais a atenção aos *phainomena* é apontada como condição necessária à condução da investigação dentro de parâmetros apropriados ao tema. Ver, por exemplo: *De Caelo*, 293a27; 294b3; *De Generatione Animalium*, 748a7-16; *De Partibus Animalium*, 639b3ss.; 640a13ss.

phainomena relevantes. Desenvolver uma interpretação completa para PA exige a consideração de algumas teses e afirmações fundamentais, algumas delas pacíficas, outras controversas. Eu começo com as afirmações do primeiro grupo.

A aceitação das seguintes afirmações é pacífica a partir do texto de Aristóteles:

1) Há dois tipos de *phainomena*: há a) os que são de natureza empírica e b) os que correspondem a *endoxa*.

2) Observações empíricas são pontos de partida da ciência empírica.

3) Certas investigações que não estão no domínio das ciências empíricas (como a ética) tomam *endoxa* como pontos de partida.

É possível aceitar 3) sem negar que haja *endoxa* entre os pontos de partida da ciência empírica. É também possível aceitar que há em investigações como a ética uma função para observações empíricas, ainda que essas não sejam exatamente do mesmo tipo das observações que formam a base das ciências empíricas. Isso significa que a aceitação de 2) e 3) não impõe, por si só, qualquer conclusão em favor da existência de uma distinção radical entre os métodos da ética e da ciência empírica. Eu não pretendo negar que a distinção exista em algum nível, mas quero notar que ela não se segue apenas e tão somente da aceitação de 2 e 3. Em particular, ela não impõe a aceitação de uma versão particular da distinção entre os métodos apropriados à ética e à ciência empírica que tem por base uma tese resultante de uma reflexão acerca de 1), qual seja:

4) Os *phainomena* desempenham diferentes papéis metodológicos conforme a sua inclusão em a) ou b).

É fácil perceber que 1) está na origem de 4), mas é importante notar que a aceitação de 1) não impõe a aceitação de 4). É possível admitir que há diferentes tipos de *phainomena* sem recusar que o seu papel metodológico seja fundamentalmente o mesmo.

A afirmação 4) está no coração de uma linha interpretativa influente, que remonta ao célebre trabalho de Owen, *Tithenai ta phainomena*, 1961 e que foi posteriormente desenvolvida por Irwin (1987 e 1988)⁵. De acordo com essa interpretação, os *phainomena* dos tipos a) e b) devem ser associados a métodos de investigação distintos, apropriados a contextos diferentes. Significativamente, nessa leitura a passagem me-

⁵ Uma interpretação discordante de Owen e Irwin foi desenvolvida por Cleary : 1994.

metodológica dos *Primeiros Analíticos* que foi reproduzida acima aplica-se apenas ao contexto empírico e, portanto, diz respeito apenas *phainomena* do tipo a). Teria sido com vistas à ciência empírica que Aristóteles menciona os *phainomena* como garantia da enunciação de princípios apropriados ao assunto (Irwin : 1987, p. 110; 116-117 e Owen : 1961 p. 84-85) e PA não se aplicaria, portanto, à ética.

Os defensores dessa leitura creem encontrar na passagem dos *Primeiros Analíticos* indícios de que o texto pretende tratar apenas de *phainomena* de origem empírica. Como evidência para essa conclusão, os autores notam que os exemplos fornecidos são exclusivamente de tipo empírico. Para Irwin, uma evidência adicional em favor dessa conclusão encontra-se no uso do termo *historia* em 46a24 – logo após a passagem e ainda no mesmo contexto. Esse termo, regularmente empregado para fazer referência ao processo de buscar *phainomena* no contexto empírico, jamais seria usado para referir-se à procura por *phainomena* do tipo b) (1987, p. 117).

Irwin busca enfatizar as diferenças entre os dois contextos a partir da diferença entre a autoridade que se pode atribuir a cada um dos tipos de *phainomena*. Os dados e fatos observacionais que formam a base da ciência empírica têm tanta autoridade quanto um *phainomenon* pode ter. De outra parte, ainda que existam diferenças de autoridade entre os *endoxa*, jamais se poderia atribuir a eles o mesmo grau de autoridade que é próprio dos mais seguros dos *phainomena* empíricos⁶.

De acordo com essa interpretação, as diferenças metodológicas envolvendo o tratamento de *phainomena* dos tipos a) e b) seriam, também, identificáveis a partir da importância e do modo adequado de tratar conflitos (*aporiai*) que surgem entre *phainomena* em cada um dos dois contextos. Um conflito entre *phainomena* do tipo b) criaria dúvidas sobre a veracidade dos *phainomena* coligidos. Por outro lado, um conflito entre *phainomena* do tipo a) indicaria que o pesquisador tem uma compreensão insuficiente dos fatos e objetos que estão na base dos *phainomena* e das relações causais/explanatórias que se estabelecem entre os fatos que são percebidos como sendo incompatíveis. Ao contrário do que ocorre com *phainomena* do tipo b), um conflito entre

⁶ A esse respeito, há uma diferença de posição entre Owen e Irwin. O primeiro, ao contrário do segundo, entende que ao menos a alguns *phainomena* do tipo b) é possível atribuir tanta autoridade quanto aos *phainomena* do tipo a) (ver Owen : 1961, p. 243 e Irwin : 1987, p. 126).

phainomena do tipo a) não cria dúvidas sobre *se*, de fato, o evento que cria a dificuldade ocorre, mas sobre *como* e *por que* ele ocorre (Irwin : 1987, p. 123). Uma vez que a autoridade dos *phenomena* é muito maior no caso empírico, um conflito normalmente indicaria uma falha em nossa compreensão do estado de coisas relevante. O conflito deveria, então, ser resolvido a partir da descoberta de novas evidências empíricas ou das causas e explicações que incluíam os *phainomena* conflitantes em uma mesma compreensão coerente dos fatos. Quando se trata de *phainomena* do tipo b), porém, um conflito indicaria que o pesquisador está tomando como verdadeiro algo que é falso.

Nessa interpretação, as diferenças de base entre os dois tipos de *phainomena* acabam por resultar em dois procedimentos metodológicos rigidamente distintos entre si: um deles apropriado às ciências empíricas, o outro apropriado à ética. O texto de *Primeiros Analíticos* I 30 diria respeito adequado para os *phainomena* do tipo a), ao passo que o procedimento a ser adotado com os *phainomena* do tipo b) estaria descrito na muito conhecida passagem metodológica de *Ética Nicomaqueia* VII 1, 1145b2-7⁷.

PRIMEIROS ANALÍTICOS I 30 E O MÉTODO DA ÉTICA EUDÊMIA

Neste trabalho de escopo limitado, não me interessa discutir a importância dos conflitos entre *phainomena* no contexto empírico ou investigar exaustivamente se há e, havendo, quais seriam as diferenças de tratamento a ser dado aos *phainomena* dos tipos a) e b). Conforme anunciado anteriormente, pretendo apenas verificar se é legítimo recorrer ao texto de *Primeiros Analíticos* I 30 com vistas à compreensão do método investigativo da *Ética Eudêmia*.

As razões que motivam a aceitação da restrição no escopo de aplicação de PA não são, para mim, completamente claras. Não encontro nas teses que foram introduzidas aqui algo do qual resulte necessariamente

⁷ Irwin identifica os métodos adequados aos *phainomena* do tipo a) e b), respectivamente, como “método empírico” e “método dialético”. A aplicação do rótulo “dialético” a este ou àquele método depende, evidentemente, da concepção que se tenha acerca da natureza da dialética. Trata-se, como se sabe, de uma questão muitíssimo debatida e na qual não há consenso. A posição de Irwin a respeito do assunto foi profundamente desenvolvida em sua obra de 1988. Para uma posição radicalmente distinta, remeto ao trabalho de Robin Smith (por exemplo, *Aristotle on the uses of dialectic*, 1993).

mente essa restrição. Mesmo aceitando a distinção radical entre os tipos de *phainomena* e a consequente distinção entre os métodos a eles associados, seria possível tomar a passagem como fornecendo uma descrição *geral* do papel dos *phainomena*. A meu ver, não há nada na exposição metodológica dos *Primeiros Analíticos* que elimine a hipótese segundo a qual, tanto no contexto da ética como na ciência empírica, a formulação de explicações apropriadas seria garantida a partir da atenção aos *phainomena* relevantes. A meu ver, a motivação para a restrição está precisamente na ideia segundo a qual há dois tipos radicalmente distintos de *phainomena*, cada um dos quais com um papel metodológico próprio. Dado o distanciamento entre os tipos de *phainomena*, o que é verdadeiro de um, não parece poder ser verdadeiro do outro⁸. De resto, os defensores da restrição precisam apelar para o contexto da passagem, que toma a astronomia como paradigma. A meu ver, no entanto, nada no texto impede que a descrição metodológica feita na passagem seja compreendida como tendo aplicação mais ampla. Em especial, não me parece convincente o apelo de Irwin ao uso do termo *historia*. Mesmo que o uso de tal termo seja, de fato, restrito ao contexto empírico, seu emprego no contexto de *Primeiros Analíticos* I 30 pode ser tomado como sendo de natureza paradigmática, mas não restritiva. Aristótelesalaria da *historia* como procedimento típico de busca por *phainomena* sem pretender restringir a aplicação de suas observações ao âmbito no qual a busca por *phainomena* de fato denomina-se *historia*. Deve-se, finalmente, notar que a passagem expressamente indica que o escopo de aplicação das observações ali apresentadas é de grande amplitude.

Minha principal razão, no entanto, para resistir à restrição de PA às ciências empíricas está no fato que, a meu ver, ela expressa tão bem quanto se possa querer os fundamentos das diretrizes metodológicas estabelecidas em *Ética Eudêmia* I 6 para o estudo do bem humano.

Desse capítulo metodológico da *Ética Eudêmia* podem ser ressaltados os seguintes pontos sobre o procedimento a ser adotado no estudo do bem humano:

⁸ Owen trata *phainomenon* como uma noção ambígua (1961, p. 86), o que torna plausível a ideia segundo a qual o que vale para um tipo de *phainomenon* não vale para o outro. Essa ideia, no entanto, não está disponível para Irwin, que, a despeito de associar cada um dos tipos de *phainomena* a um método distinto, procura reter a unidade de sentido da noção (1987, p. 112-114).

[5] “Deve-se tentar buscar a convicção acerca de todos esses assuntos por meio de *logoi*, empregando como testemunhos e modelos os *phainomena*”. [1216b26-28]

[6] “Partindo do que é dito com verdade, mas não de modo claro, haverá também clareza aos que prosseguem, tomando sempre o que é mais cognoscível dentre o que habitualmente se diz de modo confuso.” [1216b32-35]

[7] *Logoi* de natureza filosófica apelam não apenas a o que algo é, mas também à sua causa. [A partir de 1216b35-39]

[8] *Logoi* de caráter explanatório que recorrem a explicações inapropriadas podem confundir agentes que sejam experientes em assuntos práticos, mas careçam de treinamento filosófico. [A partir de 1216b40-17a10]

[9] “Não se deve em tudo dar atenção aos que argumentam abstratamente, mas muitas vezes deve-se atentar antes aos *phainomena* (tal como estão as coisas, quando não podem refutar, são compelidos a crer no que é dito)” [1217a11-13]

O conjunto de afirmações [5]-[9] deve expressar em linhas gerais o método apropriado ao estudo do bem humano na *Ética Eudêmia*. O método apresentado nesse conjunto torna-se claro, quando [5]-[9] são lidas a partir do texto de *Primeiros Analíticos* I 30. Aquele texto estabelece um vínculo estreito entre a apreensão dos *phainomena* e a habilidade para encontrar demonstrações. Como as demonstrações correspondem ao modo pelo qual as explicações causais são apresentadas nas ciências, (i) a apreensão dos *phainomena* deve tornar o investigador capaz de encontrar explicações causais. O mesmo texto expressa que (ii) a experiência, que está estreitamente associada com os *phainomena*, garante que os argumentos procedam a partir de princípios apropriados. A meu ver, a partir das afirmações (i) e (ii) é possível dotar o conjunto [5]-[9] de grande coesão e coerência, de modo que dele resulte claro o método da ética apresentado em EE I 6.

A conexão entre *phainomena* / experiência e o objeto de estudo não é não é tão explícita na EE quanto nos tratados científicos. Ela pode, no entanto, ser estabelecida a partir da importância dada às condições

de aquisição do objeto de estudo. Já nas primeiras linhas da *Ética Eudêmia*, Aristóteles distingue as investigações entre as que dizem respeito apenas ao conhecimento e as que se ocupam também da aquisição do objeto de estudo, sugerindo que a ética encontra-se no segundo grupo⁹ (EE I 1, 1214a8-14).

A importância da atenção às condições de aquisição é também enfatizada nas últimas linhas de EE I 5, no trecho imediatamente anterior, portanto, ao início das considerações metodológicas de EE I 6. Aristóteles encerra o capítulo I 5 com uma crítica a Sócrates, que teria errado ao investigar *o que é* cada uma das virtudes sem atentar ao modo como são adquiridas (1216b2-25). Sócrates, nesse ponto, ocorre como exemplo de um investigador que, ao ocupar-se das virtudes, recorre ao *logos* sem dar atenção aos *phainomena*. Em oposição a isso, encontra-se a postura do investigador que atenta às condições de aquisição das virtudes. Esse investigador dirige o olhar aos agentes que lograram adquirir as virtudes. Tra-se de agentes que, mesmos sem dispor de habilidade para a reflexão teórica, possuem familiaridade prática com as condições da aquisição da virtude, ou seja, com as condições nas quais se dá a ação humana. Esse, a meu ver, corresponde ao âmbito da experiência relevante para a investigação sobre o bem humano. É nesse âmbito que devem ser encontrados os *phainomena* próprios para a investigação da *Ética Eudêmia*.

Entre esses agentes estão aqueles que são referidos em [8] como indivíduos com experiência prática que, em virtude da falta de treinamento filosófico, podem ser induzidos ao erro pelos que argumentam a partir de princípios inapropriados ao assunto. Em [8], portanto, são opostos os agentes com experiência prática aos argumentadores que lançam mão de explicações inapropriadas ao assunto. Ora, a afirmação [9] deixa claro que a origem do problema gerado por tais argumentadores está no fato que eles argumentam abstratamente e sem dar atenção aos *phainomena*. A causa do problema, portanto, pode ser encontrada na afirmação (ii) do texto de *Primeiros Analíticos* I 30: o que garante que os princípios sejam apropriados ao objeto de estudo é a atenção aos *phainomena*.

9 Veja-se, por exemplo, a seguinte observação: “Com relação ao que envolve filosofia apenas teórica deve-se dizer na ocorrência do momento oportuno o que precisamente é apropriado ao estudo. Primeiro, deve-se examinar em que consiste o bem viver e como é adquirido” (1214a12-5).

As afirmações [5]-[7], por sua vez, podem ser compreendidas a partir da afirmação (i) do texto de *Primeiros Analíticos* I 30. Em primeiro lugar, é bastante evidente que é referido em [6] como “o que é dito com verdade, mas não de modo claro” corresponde aos *phainomena* referidos em [5]. Desse modo, os *phainomena* são referidos como verdadeiros, mas não claros. Tomando-os como pontos de partida, a investigação procederá à medida que se substitua por clareza a obscuridade inicial dos *phainomena*. A partir de [5], vê-se que é através de *logoi* que o pesquisador tornará clara a verdade contida nos *phainomena*.

Neste trabalho optei por não traduzir *logos* para manter a ambiguidade entre dois sentidos relevantes do termo: argumento e explicação. No segundo sentido, mas não no primeiro, um *logos* pode corresponder ao que figurará entre as premissas de um silogismo explicativo. Entendo que seja preponderantemente (ainda que não exclusivamente) esse o sentido relevante de *logos* no presente contexto. O mais importante para meus propósitos é que esses *logoi* (sejam argumentos ou premissas) têm caráter explanatório, como se vê em [7].

O método expresso em [5]-[9] identifica na experiência do agente o conjunto dos *phainomena* a serem explicados. A explicação, por sua vez, não será apropriada ao assunto se não for formulada a partir da consideração dos *phainomena* – procedimento em consonância com as afirmações (i) e (ii).

Entendo, desse modo, que se deve evitar a restrição de PA às ciências empíricas e que há boas razões para mostrá-lo a partir da *Ética Eudêmia*. PA esclarece tão bem quanto se possa desejar o método prescrito por Aristóteles para o estudo do bem humano em *Ética Eudêmia* I 6. A passagem dos *Analíticos* reforça aquela que, a meu ver, é a leitura mais direta do capítulo metodológico da *Eudêmia*: o estudo do bem humano deve começar com a apreensão dos *phainomena* relevantes, contra os quais, posteriormente, serão testadas as explicações propostas. Deixar de lado os *phainomena* tem por consequência a adoção de explicações que são inapropriadas ao assunto. No âmbito prático, isso pode ter a nefasta consequência de induzir ao erro os agentes experientes, mas ineptos do ponto de vista filosófico. Lidos em conjunto, *Ética Eudêmia* I 6 e *Primeiros Analíticos* I 30 permitem compreender os problemas que Aristóteles encontra nas tentativas platônicas de explicar o bem

humano (cf. EE I 8). Uma vez que os platônicos não partiram do exame dos *phainomena* relevantes, eles propuseram explicações inapropriadas à compreensão do bem humano.

Eu creio que a passagem dos *Analíticos* captura o que é fundamental a respeito do papel metodológico dos *phainomena*. Isso não significa que não seja possível, ainda, sustentar que os diferentes tipos de *phainomena* estão associados a métodos distintos. A motivação para a adoção dessa linha interpretativa, no entanto, está abalada. Parece haver mais razões para enfatizar o que há de comum aos *phainomena* do que para enfatizar o que os distingue.

OS PHAINOMENA E A ÉTICA

Uma das tentativas de garantir que a unidade da noção de *phainomena* seja mais relevante para a compreensão do método em Aristóteles do que as possíveis distinções entre os tipos de *phainomena* parte de uma radical restrição dos *phainomena* ao domínio dos usos linguísticos. Nesse caso, a distinção entre os tipos de *phainomena* torna-se pouco relevante, uma vez que os registros de fatos e dados empíricos, assim como os *endoxa*, são tomados como correspondendo fundamentalmente a eventos peculiares a uma comunidade linguística dada. Nessa perspectiva, Aristóteles não teria, de modo algum, a pretensão de falar de um mundo externo à comunidade linguística. Toda a ciência e todo conhecimento estariam restritos ao âmbito de um grupo linguístico particular.

Essa proposta, avançado por Martha Nussbaum, torna sem consequência a distinção entre os tipos de *phainomena* e assim, solapa quaisquer razões que se possa ter para restringir o âmbito de aplicação de PA. Isso, no entanto, é feito a um custo altíssimo. Já se notou que essa interpretação depende de suposições que excedem em muito o que uma leitura rente aos textos de Aristóteles poderia fundamentar (Wians : 1992, p. 138-140). Além disso, ela dificilmente é capaz de adequar-se à concepção aristotélica segundo a qual o estado acabado do conhecimento apresenta o que é cognoscível *por natureza* em oposição ao que é meramente cognoscível para nós (*Ibid.*, p. 141-143 e nota 21).

Essa distinção e suas implicações são fundamentais para a compreensão do ponto sob exame. Evidentemente, os *phainomena* contam-

-se entre o que é cognoscível para nós e não por natureza. No entanto, se a aquisição de conhecimento em sentido estrito pode ser descrita como *passagem* do que é mais cognoscível para nós ao que é mais cognoscível por natureza, então deve haver no que é mais cognoscível para nós algo que, se bem apreendido e interpretado, fundamente o salto para o mais cognoscível por natureza. Desse modo, inserir os *phainomena* no âmbito do que é mais cognoscível para nós compromete-nos com a ideia segundo a qual há neles algo que nos permite chegar ao que é cognoscível por natureza.

De fato, Aristóteles descreve os *phainomena* como o que contém, já, algo de verdadeiro sobre o objeto de estudo, mas o contém de modo obscuro (cf. EE I 6). Eles correspondem ao que se pode apreender da natureza de algo que é tomado como objeto de estudo *antes* da investigação ocorrer. A sua apreensão é pré-reflexiva e eles são a manifestação (ainda que obscura) da própria natureza do objeto de estudo. É justamente por essa razão que tomar apoio nos *phainomena* é o modo pelo qual se evitam as explicações inapropriadas, como enunciado em PA.

Ora, se a noção de *phainomenon* está desse modo vinculada ao viés naturalista da concepção aristotélica de conhecimento, a sua ocorrência nos estudos de filosofia prática deve levar-nos a esperar que também nelas esteja valendo PA.

Agora, para fazer justiça ao vínculo intrínseco dos *phainomena* com a natureza do objeto de estudo, é necessário apreender com cuidado a ideia segundo a qual, na ética, os *phainomena* correspondem a *endoxa*. Em especial, é preciso ter cuidado com as implicações das concepções segundo a quais os *endoxa* são “coisas ditas” ou crenças e opiniões comuns. Mesmo que os *endoxa* de fato devam ser entendidos desse modo, essa concepção não pode ameaçar a ideia segundo a qual o ponto de partida da investigação dever ser o modo como a própria natureza do objeto de estudo se manifesta a nós. A meu ver, não é aristotélica a tese segundo a qual a reflexão ética parte *diretamente* de crenças, opiniões ou usos linguísticos e não da própria natureza da felicidade, da virtude, etc. tal como se manifestam a nós. Diante disso, eu proponho descompassar a associação que, desde Owen, tem sido feita entre *endoxa* e *phainomena* em contextos como a ética.

Eu não estou sugerindo que, na ética, os *phainomena* não correspondam a *endoxa*. Eu estou propondo, no entanto, que, para compreender adequadamente os pontos de partida da ética, é necessário tomá-los antes de mais nada como *phainomena*. Na ética, como em qualquer área do conhecimento, os pontos de partida adequados são manifestações pré-investigativas do objeto de estudo. Para que os *endoxa*, em certas circunstâncias, possam desempenhar o papel de *phainomena*, é necessário aceitar uma tese adicional que nos autorize a tomá-los como manifestações da natureza do objeto da ética. Assim, a sua adoção como ponto de partida da investigação ética é *mediata* e não imediata.

A tese adicional necessária à adoção dos *endoxa* como *phainomena* corresponde à ideia segundo a qual a *reputação*¹⁰ das crenças, opiniões ou usos linguísticos que se identificam como *endoxa* pode ser tomada como sinal seguro de que neles encontramos (ainda que de maneira obscura) manifestações da natureza dos objetos da ética.

Em *Ética Eudêmia* I 7, por exemplo, a máxima segundo a qual a felicidade é o maior e o melhor dos bens humanos é claramente tomada como expressão de um *phainomenon* (cf. 1217a18-21). Sendo universalmente aceita, essa máxima satisfaz o que se requer para ser tomada como *endoxon*. Não é, no entanto, imediatamente por ser um *endoxon* que ela se qualifica como *phainomenon*. Ao contrário, é porque essa máxima expressa um aspecto fundamental e acessível da natureza da ação e da vida humana que ela nos apresenta um *phainomenon*. A sua aceitação universal, por sua vez é o que nos autoriza a tomá-la como manifestação de um aspecto da natureza da ação e da vida humana.

REFERÊNCIAS

Obras de Aristóteles

- ALLAN, D. J. *Aristotelis - De Caelo*. Oxford, Clarendon, 1936.
 BYWATER, I. *Aristotelis - Ethica Niomachea*. Oxford, Clarendon, 1894.
 LANGKAVEL, B. *Aristotelis - De Partibus Animalium*. Berlin, Teubner, 1868.
 PECK, A. L. *Aristotle - Generation of animals*. Cambridge, Harvard U. P. 1942.

¹⁰ Os críticos procuraram mostrar que justamente esse aspecto dos *endoxa* encontra-se obscurecido na tese de Martha Nussbaum (ver Wians : 1992, p. 136 e Cooper : 1988, p. 549-552).

ROSS, W. D. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics* – A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford, Clarendon, 1949.

WALZER, R. R.; MINGAY, J. M. *Aristotelis – Ethica Eudemia*. Oxford, Clarendon, 1991.

Demais obras referidas

BARNES, J. "Aristotle and the methods of ethics". *Revue Internationale de Philosophie*, 34, 1980, p. 490-511.

COOPER, J. "Review of *The Fragility of Goodness*". *Philosophical Review* 97, 1988, p. 549-552.

CLEARY, J. "Phainomena in Aristotle's methodology. *International Journal of Philosophical Studies*, 2: 1, 1994.

IRWIN, T. "Ways to first principles: Aristotle's methods of discovery". *Philosophical Topics*, v. XV, n. 2, 1987.

_____. *Aristotle's first principles*. Oxford, Clarendon, 1988.

NUSSBAUM, M. *The Fragility of Goodness*. Cambridge, Cambridge U. P. 1986.

OWEN, G. E. L. "Tithenai ta phainomena". In MANSION, S. *Aristote et les problèmes de méthode*. Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1961.

SMITH, R. "Aristotle on the uses of dialectic". *Synthese* 96, 1993, p. 335-358.

WIANS, W. "Saving Aristotle from Nussbaum's *Phainomena*. In: PREUS, A.; ANTON, J. P. *Essays in Greek Philosophy v. V – Aristotle's Ontology*. Albany, State University of New York Press, 1992.

A noção do que está em nosso poder “to eph’ hēmin” e os futuros contingentes: questionamentos sobre a responsabilidade do agente na ética aristotélica

Rosely de Fátima Silva

Universidade de São Paulo

Elemento de destaque na teoria da ação humana aristotélica, a noção de responsabilidade do agente moral entrelaça-se com a discussão sobre o que está em nosso poder e sobre quão determinados, ou não, são os nossos atos.

Aristóteles diz, no capítulo 7, do livro III da E. N.:

Com efeito, naquelas coisas em que o agir está em nosso poder, igualmente está o não agir, e naquelas nas quais o *não* está em nosso poder, também está o *sim*, de sorte que, se está em nosso poder agir, quando é belo, também o não agir estará em nosso poder, quando é desonroso, e se o não agir, quando é belo, está em nosso poder, também estará em nosso poder agir, quando é desonroso. Se está em nosso poder fazer as coisas belas e as desonrosas, e similarmente o não fazer, e se é isto sermos bons e sermos maus, está em nosso poder, por conseguinte, sermos equitáveis e sermos maus.¹

Depreendemos que, dado que o agente delibera sobre os meios para alcançar um fim e, portanto delibera sobre como agirá, ele é responsável pelas ações que constituirão as suas disposições. Está em nosso poder nos constituirmos virtuosos ou viciosos; ou seja, tanto a

¹ E. N. 1113b7-14. ZINGANO, Marco. Aristóteles: tratado da virtude moral; *Ethica Nicomachea* I 13 – III 8. Tradução, notas e comentários. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

virtude quanto o vício são voluntários na concepção aristotélica, na medida em que são estabelecidos pela constância de nossas escolhas deliberadas. Se a psicologia moral aristotélica apresenta as disposições do agente com um caráter determinista, e se esta determinação eliminaria o alcance da responsabilidade do agente, Aristóteles, no entanto, rompe, ou ao menos, nuança tal determinismo, ao apresentar a disponibilidade do agente em agir de modo P ou ~P. Devido à essa *possibilidade* dos contrários, podemos responsabilizar o agente, pois, dessa maneira sempre haverá o momento (ou os momentos) em que o agente poderá escolher agir de um modo ou de outro e, conseqüentemente ser causa coadjuvante de suas disposições.

Estabelecido que a razão (*nous*, intelecto) opera sobre os meios que constituirão as disposições, e se deliberamos sobre os meios, então nada há, em verdade, totalmente determinado, pois o agente está, sempre, aberto aos contrários, ao agir. Diante disso, aceito um determinismo rígido, deliberar não possuiria função ou valor.

Interpretada a potencialidade do agente agir de modo P ou ~P, admite-se que de determinado só há essa potencialidade, pois a determinação de P ou ~P só é dada no momento de sua atualização, ou seja, quando efetivamente agimos.

A questão vinculada à teoria da ação, em relação ao *to eph' hēmin*, é: a teoria aristotélica crê na liberdade de ação do agente moral ou este estaria fadado a um determinismo de base psicofisiológica? Por um lado, para responsabilizarmos um agente, é necessário abrimos mão do determinismo psicológico da noção de disposição, pois, se a aceitarmos, proporemos que, uma vez estabelecida a disposição do agente moral, este não mais deliberará em suas ações. Por outro, a abertura do agente à possibilidade de agir P ou ~P, proposta pelo, assim chamado princípio de possibilidades alternativas², a qual se refere ao momento

² Conceito retomado por Harry Frankfurt, em seu artigo "*Alternative Possibilities and Moral Responsibility*", publicado em 1969. Na visão de Frankfurt, o PAP ou PPA, é falso. No entanto, Frankfurt desloca a discussão aristotélica, no que concerne à deliberação sobre os meios que o agente possui no momento de agir, para a questão da coerção, a qual, na doutrina aristotélica, destitui o ato de voluntariedade, logo, a ação não sendo voluntária, não se concluirá que o agente é responsável por ela, ainda segundo Aristóteles. Mais frutuosa é, ao nosso ver, a discussão sobre o princípio proposta por Alexandre de Aphrodisia, em seu *De Fato*, que prolonga a de Aristóteles quanto a se ocorre a possibilidade da escolha racional do agente; este, ao deliberar por uma ou outra, é responsável por essa escolha. O grande mérito de Frankfurt é, ao nosso ver, trazer para a contemporaneidade a discussão sobre a responsabilidade moral do agente.

de deliberar sobre os meios a utilizar para alcançar-se um determinado fim, enfraquece a rigidez proposta na construção das disposições.

Se somos responsáveis, dado que deliberamos e agimos, pela constituição de nossas disposições, podemos considerar que não somos responsáveis pelo mecanismo de constituição da disposição, que pressupõe um mecanismo³ pré-existente em nossa natureza anímica e corporal para esta constituição, o que nos tornaria co-responsáveis por nossas ações ou; melhor dizendo, seríamos causa coadjuvante dessas ou; ao menos, como questiona Aristóteles na E. N. 1114a31-b12, somos, ao menos, a causa para nós mesmos de nossas disposições, ao figurarmos determinado fim como um bem.

A condição necessária para que deliberemos é que algo se afigure a nós como um bem. Se isso ocorre, principiamos a deliberar em função desse bem, buscando os meios para alcançá-lo. Mas não é dado ao agente interferir nos fins, sobre eles não possuímos poder de deliberação, não importando se são *considerados* como dados naturalmente, - por exemplo, o agente possui uma natureza colérica - ou eleitos, ou seja, que o agente figure a si um fim enquanto um bem. No entanto, há algo de incognoscível nos fins, que é a sua concretização temporal futura.

Exemplificando: o posicionamento de Édipo no campo moral se dá pelas deliberações que toma no transcorrer do enredo na peça. Não é o oráculo que determina o seu caráter moral, mas o modo como a personagem delibera em relação ao fim que, supostamente conhecido, tenta evitar. Dizemos *supostamente* conhecido porque, aqui, Sófocles, através da figura de seu herói, parece forçar os limites do determinismo de base divina, preconizado por Delfos. A figura ativa de Édipo parece, por outro lado, preconizar uma razão humana que se impõe ao mundo fenomênico, seja ele determinado ou não, urdindo, assim,

³ O fato de considerarmos o agente moral responsável por suas ações e, conseqüentemente responsável por suas disposições não parece pressupor, porém, que o homem é responsável pelo processo de, digamos, *crystalização* das disposições, o que nos leva a supor que há um mecanismo psíquico-anímico que efetua tal operação. No entanto, dado que continuamente deliberamos e agimos, tal mecanismo, ou processo, a despeito de seu aspecto determinante, não determina, *de modo absoluto*, a agência humana, em nossa interpretação.

a sobre-tela da liberdade⁴ da ação humana, liberdade essa oriunda da atividade racional humana que se insere no mundo através das ações.

Em nossa visão, o trágico na prossecução das ações humanas, bem como em sua representação mimética poética, decorre do campo de discussão do *to eph' hēmin*; esta é a sua *matéria*: o que está ou não em nosso poder fazer, e o que executamos nesse perímetro acional constitui a manifestação de nosso *ēthos*.

Retomemos o questionamento sobre o determinismo, agora sob o viés lógico apresentado por Aristóteles em *De Interpretatione* IX, no problema da Batalha Naval, que discute a natureza das proposições em relação ao futuro contingente, cujo cerne é baseado na tautologia de que *o que quer que ocorra, ocorrerá*. Aristóteles inicia o capítulo com a seguinte afirmação: "A respeito das coisas que são ou que já foram, é necessário que a afirmação (ou a negação) seja verdadeira ou falsa".⁵

Ora, *as coisas que são*, o presente e *as que já foram*, o passado, sobre elas podemos elaborar enunciados tanto apodêiticos, que exprimem uma necessidade lógica, quanto assertóricos - S é P - pois possuem ou possuíram uma carga ontológica, uma existência, para a sua interpretação, sejam elas particulares ou universais contingentes, indeterminados, portanto, quanto à sua concretização. Deste modo, amanhã pode ocorrer *ou* amanhã pode não ocorrer uma batalha naval em Salamina. As proposições sobre o presente e o passado são, *necessariamente*, verdadeiras, caso representem o estado do mundo, ou falsas, caso não o

⁴ Utiliza-se, aqui, o termo *liberdade*, mas não sem atentarmos ao provável anacronismo desse em relação à discussão sobre "o que está em nosso poder", como bem salienta Dorothea Frede, em seu artigo "Determinismo estoico": "A palavra 'liberdade' tem sido em larga medida evitada, não só porque, como Bobzien mostrou, *eleutheria* originalmente tinha conotações políticas e não foi usada no debate sobre o destino até consideravelmente tarde. [...] porque 'liberdade' é termo que precisaria ser definido com cuidado, se ele não significa meramente liberdade em relação a constrangimentos ou forças externos. No discurso moral, 'liberdade' não pode significar ausência de qualquer tipo de influência vinda do exterior, uma vez que esse vácuo não existe. Nem é o caso que 'liberdade' possa significar a ausência de qualquer condicionamento interno. Não existem pessoas sem caráter, sem opiniões e propósitos próprios que condicionam suas decisões. Dadas essas incertezas que envolvem a palavra 'liberdade', talvez os gregos tenham sido sábios ao dar preferência ao termo 'o que está em nosso poder' no debate concernente à responsabilidade moral." In *Os Estóicos*. Editado por Brad Inwood. Tradução Raul Fiker; preparação e revisão técnica Paulo Fernando Tadeu Ferreira. São Paulo: Odysseus Editora, 2006: 222.

⁵ ARISTÓTELES. *De Interpretatione*. IX, 18a 28-29. Tradução de José Veríssimo, ainda não publicada.

representem (princípios de bivalência e de correspondência). No entanto, a representação do futuro contingente foge à lógica estrita e à necessidade. Voltemos ao texto do *De Interpretatione*:

Essas e outras coisas desse gênero são os absurdos que sucedem, se de fato é necessário ser uma das opostas verdadeira e a outra, falsa (para toda a afirmação ou negação, quer a propósito das coisas ditas universais e tomadas universalmente, quer a propósito das coisas singulares) e nada pudesse acontecer de uma ou de outra forma no vir-a-ser, mas todas as coisas serem e virem a ser da necessidade. Por conseguinte, nem seria necessário *deliberarmos* (grifo nosso), nem nos esforçarmos de maneira que, se fizéssemos isso, isso viesse a acontecer, mas se não fizéssemos isso, isso não acontecesse.⁶

Ao introduzir a modalidade do possível, Aristóteles também permitirá aos seus argumentos éticos o *afrouxamento* do determinismo que se poderia, antes, entender como inerente às ações humanas, pois, se é dado ao homem escolher, deliberar, também será possível inscrevê-lo no campo da responsabilidade moral e, conseqüentemente, elevar a noção de responsabilidade do agente moral ao cerne da discussão ética. Comentando *Metafísica* 1019b39-29, onde Aristóteles define que o possível (*dynaton*) ocorre “quando não for necessário que seu contrário seja falso”, Fernando Rey Puente conclui:

A conjunção temporal *ótan* neste e em outros parágrafos análogos [...] é essencial, pois circunscreve a esfera do possível ao âmbito temporal. Em outras palavras: é na sucessão temporal que os atributos não-essenciais podem ou não inerir a um determinado sujeito. [...] O possível, portanto, possui três significados: o do que não é necessariamente falso, o do que é verdadeiro e o do que pode (*èndexomènon*)) ser verdadeiro. Este último sentido parece indicar a íntima conexão entre o possível e o tempo, pois algo que não é verdadeiro *agora* (segundo significado de possível) pode sê-lo

⁶ Idem. 18b 26-33. O termo *pragmateusthai* foi traduzido por Veríssimo por deliberar. O verbo possui outras traduções possíveis: realizar, executar, empreender, ocupar-se de, trabalhar. Em um contexto de discussão ética, onde opera a deliberação, visto que esta precede a ação dita virtuosa, a opção do tradutor é propícia à nossa análise, tendo em vista que o verbo *proaireu*, donde *proairésis*, também pode ser traduzido por empreender, além de eleger, escolher.

posteriormente. O impossível e o necessário [...] escapam ao âmbito do tempo, dado serem *sempre* verdadeiros ou *sempre* falsos.⁷

A obra *De Fato* de Alexandre de Aphrodísia, peripatético do período compreendido entre o século II e III d.C., expande a discussão sobre o *to eph’ hēmin* e, nas palavras do autor, apresenta “a doutrina que acerca do destino e do que depende de nós possui Aristóteles”.⁸ (t.n.) A obra contrapõe-se ao determinismo megárico, ao fatalismo transcendente e ao determinismo estoico, e ao retomar os argumentos aristotélicos, reforça, ao nosso ver, a concepção da responsabilidade na agência moral.

Em relação ao determinismo megárico, cuja rigidez pontua que nenhuma mudança é possível no mundo, dada a impossibilidade do recebimento dos contrários nos entes, este, já contestado na *Metafísica* IX, 3, 1046b30-1047b37, é assim apresentado por Alexandre, no *De Fato*:

É evidente por si mesmo que aqueles que dizem que todas as coisas de dão por necessidade eliminam o contingente, é dizer, o que resulta de uma outra maneira; ao menos se se afirma que estas coisas se dão de maneira contingente em um sentido próprio – isto é, que se admite a respeito delas que podem não dar-se -, como também o põem manifesto a expressão ‘o que resulta de uma ou de outra maneira’. Em contrapartida, as coisas que se dão por necessidade não admitem não darem-se. Chamo ‘necessário’ não ao que se dá por força – e, nisto, quem ninguém corrija o termo – sim àquelas coisas que se dão naturalmente por obra de outras e das quais o oposto seria impossível que desse. Sem embargo, como não seria absurdo e contrário ao evidente afirmar que a necessidade há avançado a tal ponto que ninguém pode mover-se, nem mover algum de seus membros com um movimento que houvera podido não realizar-se nesse momento, isto é, afirmar que a volta casual do pescoço e o esticar de algum dedo e o levantamento das pálpebras, ou algum de tais movimentos segue a certas causas principais, e que nunca podem ser levados a cabo por nós de modo distinto, e isto apesar de que eles advertem que há uma grande diversidade de feitos, tanto

⁷ PUENTE, Fernando Rey. *Os Sentidos do Tempo em Aristóteles*. São Paulo. Edições Loyola, 2001:85.

⁸ ALEXANDRE DE APHRODÍSIA. *De Fato (Sobre el destino)*: “El libro contiene la doctrina que acerca del destino y de lo que depende de nosotros posee Aristóteles...”. Introdução, tradução e notas de José Molina Ayala e Ricardo Salles. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México: 2009:1

nas coisas que são como nas que se dão, diversidade a partir da qual era mais fácil inferir que nem tudo se encontra atado por causas desse tipo?

Em todo caso, vemos que dos seres, uns não possuem nenhuma capacidade de mudança ao estado contrário ao qual se encontram, enquanto que outros em nada são mais capazes de estar no estado contrário ao que estão. Em efeito, não é possível que o fogo receba o frio, o qual é o seu contrário devido ao seu calor co-natural, mas tampouco a neve poderia receber o calor e seguir existindo como neve; por outro lado, a água, ainda que esteja fria, não é incapaz, repelindo o frio, de receber o calor contrário ao mesmo. Do mesmo modo que isto, é possível que quem está sentado se ponha em pé, que quem se move, se detenha, e quem fala, cale. E em muitíssimas coisas alguém poderia descobrir que, nelas, existe certa capacidade de receber contrários. Se os seres que por necessidade estão em um ou outro estado de dois contrários, não possuem a capacidade de admitir o contrário do estado em que estão, os seres que podem admitir o estado contrário, não estariam por necessidade nos estados em que estão. Mas, se não por necessidade, então contingentemente.”⁹(t.n.)

Ora, excluindo-se a possibilidade de mudança, não resta ao agente moral a possibilidade da responsabilidade. Se tudo o que existe e ocorre encontra-se no registro do necessário, de fato, não há porque deliberarmos sobre as nossas ações e, tampouco, nos preocuparmos se são virtuosas ou não; pois se conclui que essas não dependem de nós, segundo a visão determinista rígida apresentada pelos megáricos.

Do mesmo modo, o fatalismo transcendente elimina a existência da responsabilidade do agente moral, da mesma forma como a contraposição necessário *versus* contingente, problematizada na questão determinista da Batalha Naval, no *De Interpretatione*, exposta por Aristóteles, o faz: independentemente de nossas deliberações e ações, no passado e no presente, o futuro já se encontra determinado.

Note-se que o fatalismo transcendente apresentado no *De Fato* possui duas vertentes: **a)** uma em que, independentemente do que façamos presentemente, o futuro não será alterado, logo, o presente está no domínio da contingência, enquanto o futuro é necessário e, **b)** tanto o presente, quanto o futuro são necessários.¹⁰

⁹ De Fato. IX, 174, 30-175,28.

¹⁰ Veja-se a introdução de Ricardo Salles em sua tradução da obra citada, pp. XXIX-XXXI.

O oráculo de Delfos é, no mito de Édipo, nesse sentido, a perfeita representação do fatalismo transcendente. No entanto, no que diz respeito ao mito de Édipo, reapresentado na peça de Sófocles, podemos concluir que apresenta um argumento compatibilista: a despeito do oráculo, Édipo, enquanto agente moral, não só delibera, como toma para a si a responsabilidade de seus atos. No enredo da peça, subjaz o compatibilismo característico do pensamento grego do período compreendido entre o V e IV séculos, no qual se mescla tanto a crença em um ordenamento cosmogônico quanto a valorização da agência humana. No entanto, no âmbito da noção de ação voluntária aristotélica, não podemos afirmar que este é totalmente responsável, pois Édipo não é conhecedor de todas as circunstâncias em que se dão as suas ações, mas de *dadas* circunstâncias. Ou, se soubesse que não possuía escolha, dada a inesorabilidade do oráculo, ainda assim seria responsável pelos seus atos realizados através e após a deliberação. Suas ações são, por um lado, voluntárias, pois o princípio motor nele se encontra. Haverá, no entanto, em relação a elas, a necessidade de se diferenciar a voluntariedade, enquanto condição para a responsabilização, e a própria definição proposta por Aristóteles para o que seja a responsabilidade do agente.

O determinismo estoico prevê umnexo causal onipresente, oriundo, por sua vez, da crença em uma coesão cosmogônica assentada sobre um princípio ativo, criador e gerador de ciclos que perpetuam a existência do mundo. Tudo o que ocorre é causalmente necessário, ou seja, havendo uma causa, necessariamente algo ocorrerá decorrente dela:

Afirmam, certamente, que este cosmos, sendo um e contendo em si mesmo a todos os seres, e sendo administrado por uma natureza vivente, racional e pensante, leva a cabo a administração eterna dos seres, que avança segundo uma certa concatenação e seriação, sendo causas as coisas que se dão primeiro, das que se dão depois, e, neste sentido, estando unidas todas as coisas entre elas. Tampouco há nada nele que se dê de modo que alguma outra coisa não o siga necessariamente e esteja em contato com ele como com uma causa, tampouco, por sua vez, nenhuma das coisas que sobrevêm é capaz de libertar-se das coisas que as precederam, de forma que não siga a nenhuma delas, como se não estivesse unida a elas.¹¹(t.n).

¹¹ De Fato XXII 191, 33- 192, 07.

Alexandre assim nos coloca a posição dos estoicos ortodoxos:

...sendo, pois, numerosas as causas, eles afirmam que é certo, de todas elas por igual, que é impossível que, sendo as mesmas todas as circunstâncias ao redor da causa como àquilo para qual é causa, em um caso o efeito não ocorra deste modo e em outro, sim. Com efeito, se isto ocorresse, haveria um movimento sem causa. Eles afirmam que o destino mesmo, isto é, a natureza e a razão de acordo com a qual se rege tudo, é deus e que está presente em todos os seres e em todas as coisas que se dão, e que, deste modo, usa a natureza própria de todos os seres para a organização do todo. (t.n.)¹²

A despeito dessa doutrina estoica sobre o destino, na qual o ordenamento do mundo é precedido por um princípio ativo divino, que tudo permeia, que poderia nos levar à impossibilidade de atribuir responsabilidade ao agente moral, há, porém, em Crisipo, uma tese compatibilista, que diz que tanto depende de nós o que nos ocorre, quanto que tudo o que ocorre, ocorre segundo o destino e, portanto por necessidade.¹³ Aceita a ordem cósmica no mundo, está em poder do homem, como salienta Frede, “envidar esforços para aperfeiçoar nossa razão”¹⁴, graças ao elemento divino que estaria em nós. O *to eph' hēmin* estoico ao mesmo tempo que valoriza o conhecimento das redes causais, aprisiona, a nosso ver, a noção da responsabilidade humana ao determinismo de natureza cosmogônica.

Não é o nosso intuito, aqui, esgotarmos a discussão sobre a concepção estoica, com todas as suas variantes, sobre a responsabilidade do agente moral; no entanto, concluímos que o *to eph' hēmin* estoico não está vinculado à possibilidade de ações alternativas, dado o determinismo causal pressuposto pelos estoicos, em geral.

Além disso, da leitura do *De Fato*, depreende-se que o que há de determinado no homem, o que há de destino, é o que a natureza determina. No entanto, a natureza é o reino do “o mais das vezes”, logo, nada é determinado, ainda que consideremos a natureza uma das causas eficientes de tudo o que há:

¹² De Fato XXII 192 22-25.

¹³ Conforme se lê nos comentários de Ricardo Salles, na obra supracitada, pp. XXXV-XXXVI.

¹⁴ FREDE, D. 2006:224, in *Os Estóicos*. Vários autores. Editado por Brad Inwood.

Mas, se depende de nós aquelas coisas sobre as quais parece que temos controle tanto que se façam, quanto que não se façam, não é possível dizer que o destino é causa delas, nem que existam, antepostos e externos, princípios e causas do feito de que alguma delas se dê ou não se dê necessariamente, pois já não dependeria de nós nenhuma delas, se ocorresse dessa maneira;

Por último, nos resta dizer que o destino se acha nas coisas que se dão por natureza, de modo que destino e natureza são o mesmo. Com efeito, o que está destinado é segundo a natureza, e o que é segundo a natureza está destinado.¹⁵

[...] as coisas que se dão segundo a natureza certamente não surgem por necessidade, e sim que a geração das coisas que se dão desse modo se acha, às vezes, impedida, razão pela qual as coisas que se dão por natureza, se dão o mais das vezes, mas certamente não por necessidade.¹⁶

Considerando que “as coisas que se dão segundo a razão parecem dar-se segundo a razão por isto: porque o que as produz, também tem o poder de não produzi-las” (t.n.)¹⁷; logo é no âmbito da razão, na consciência do agente que elege, delibera agir de tal ou tal modo que encontramos o *tabuleiro* da responsabilidade moral, “pois o caráter (*ēthos*) é o fado do homem, isto é, a sua natureza”¹⁸, nos diz Alexandre, citando Heráclito.

Exposta a concepção estoica de mundo e a discussão que Alexandre de Aphrodisia nos propõe a respeito do que *está em nosso poder*, uma questão permanece, ainda, em relação ao determinismo e à causalidade: onde se localiza o acaso? Ou, ainda: ele existe? E, existindo, pode-se considerá-lo uma causa?

Para os estoicos, o acaso é fruto de uma ignorância a respeito de causas que a razão humana não apreendeu e, portanto, não lhe são evidentes¹⁹.

¹⁵ De Fato V, 169, 14-21.

¹⁶ Idem VI, 169, 29 – 170, 01.

¹⁷ Idem V, 169, 6-7.

¹⁸ De Fato, VI, 170, 18-19.

¹⁹ WHITE, M. J. Filosofia natural estoica (Física e Cosmologia) in *Os Estoicos*. Editado por Brad Inwood. Tradução Raul Fiker; preparação e revisão técnica Paulo Fernando Tadeu Ferreira. São Paulo: Odisseus Editora, 2006: 156.

Para Aristóteles, conforme o programa apresentado no capítulo 3, livro II da *Física*, há quatro causas principais: causa formal (*eidōs*), causa material (*hylē*), causa eficiente (*hothen hē kinēnsis*) princípio do movimento ou mudança, o que provoca o movimento; p. ex. “é causa aquele que deliberou”.) e causa final (*telos*)²⁰.

Além desta etiologia causal, Aristóteles apresenta dois outros tipos de causas: o acaso (*tychē*) e o espontâneo (*automaton*), denominados causas por concomitância e, visto que “ambos estão no domínio das causas de que procede o começo do movimento”²¹, também podem ser classificados como causas eficientes acidentais. Aristóteles diferencia o acaso (*tychē*) do espontâneo (*automaton*) através da noção de escolha e ação humanas: os seres capazes de agir e deliberar estão na esfera do acaso; a natureza em geral, na do espontâneo.

Tal diferenciação levou Heller a concluir que o *automaton* “reina no mundo físico”, enquanto a *tychē* o faz no “social”: evidentemente, o *automaton* não é exclusivo da série de forças que determinam o homem, dado que o homem é também um ser natural, além de social. Pelo contrário, a *tychē* não figura entre as forças presentes no ser puramente natural: com efeito, não expressa um conceito de acaso, salvo em relação com a autonomia da ação humana”²².

Por vezes, os termos são utilizados indiscriminadamente por Aristóteles, pois, conforme Angioni, “o interesse maior de Aristóteles é [...] sublinhar o que têm em comum, que é a ausência de coordenação teleológica em séries causais independentes entre si”²³. Exclui-se, assim, tanto uma relação teleológica, quanto necessária entre essas causas, quanto a prevalência dos fenômenos que ocorrem “o mais das vezes”, no que diz respeito à natureza, no âmbito do estudo que Aristóteles propõe na *Física*, adquire um matiz de necessário, diverso da aplicação, em relação à Ética, ao nosso ver, que corrobora a não aplicação de um determinismo duro à agência humana, dada a abertura, ainda

²⁰ ANGIONI, Lucas. Aristóteles. Física I-II. Prefácio, tradução, introdução e comentários. Campinas: Editora da Unicamp, 2009: Física II, 194 b23 e ss.

²¹ Idem. Física II, 6, 198a1 e ss.

²² HELLER, Ágnes. Aristóteles y el mundo antiguo. Traducción del original mecanografiado *Die Ethik der Aristoteles und das antike Ethos* por José-Francisco Yvars y Antonio-Prometeo Moya. Barcelona. Ediciones Península, 1983:199.

²³ ANGIONI, Lucas. Aristóteles. Física I-II. Prefácio, tradução, introdução e comentários. Campinas: Editora da Unicamp, 2009:279.

que sutil, de possibilidades de ação que a expressão “o mais das vezes” propõe. A única causalidade que podemos admitir é a de iniciarmos uma rede causal, ao deliberarmos agir de um modo ou de outro. E, se aceito o assim chamado determinismo psicológico das disposições humanas, mesmo aí, há a possibilidade de mudança, de movimento, da ocorrência do “o mais das vezes”, pois este é o funcionamento da *physis*, cujo *telos* não é um circuito fechado, assim como não o é a natureza da agência moral.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDRE DE AFRODÍZIA. *De Fato (Sobre el destino)*. Introdução, tradução e notas de José Molina Ayala e Ricardo Salles. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México: 2009.
- ARISTÓTELES. *De Interpretatione*. Tradução, notas e comentários de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora UNESP, 2013.
- FRANKFURT, Harry. “Alternative Possibilities and Moral Responsibility”, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, No. 23. (Dec. 4, 1969), pp. 829-839.
- HELLER, Ágnes. *Aristóteles y el mundo antiguo*. Traducción del original mecanografiado *Die Ethik der Aristoteles und das antike Ethos* por José-Francisco Yvars y Antonio-Prometeo Moya. Barcelona. Ediciones Península, 1983.
- INWOOD, Brad. *Os Estóicos*. Vários autores. Editado por Brad Inwood. Tradução Raul Fiker; preparação e revisão técnica Paulo Fernando Tadeu Ferreira. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- PUENTE, Fernando Rey. *Os Sentidos do Tempo em Aristóteles*. São Paulo. Edições Loyola, 2001.
- SÓFOCLES. *Édipo Rei de Sófocles*. Tradução de Trajano Vieira; apresentação J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.
- ZINGANO, Marco. *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. Tradução, notas e comentários. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

Acerca dos concomitantes *per se* em Aristóteles

Breno Andrade Zuppolini

Universidade Estadual de Campinas

Em diversas passagens do *corpus aristotelicum*, os *demonstranda* da ciência são descritos como relações predicativas entre um dado sujeito e um de seus atributos “concomitantes *per se*” (*καθ' αὐτὰ συμβεβηκότα*).¹ Em *Metafísica* V 30, 1025^a 10-34, estes atributos são definidos como predicados que pertencem a um sujeito “por si mesmo” (*καθ' αὐτὸ* ou *per se*), mas não são constitutivos de sua “essência” (*οὐσία*). O exemplo paradigmático é a propriedade “ter ângulos internos iguais a dois ângulos retos” (doravante, 2R), um atributo concomitante *per se* de triângulos. Diversos modos em que um dado sujeito pode possuir um predicado “em si mesmo” (*καθ' αὐτὸ*) são mapeados no quarto capítulo dos *Segundos Analíticos* (*APo*). Contudo, Aristóteles foi acusado de não ter elucidado em *APo* I 4 a noção crucial de *καθ' αὐτὸ συμβεβηκός* (ver Barnes 1993, p.114). Uma breve análise do capítulo nos mostra que esta acusação tem certa razão de ser.

Aristóteles ali delimita quatro sentidos da expressão “por si mesmo” (*καθ' αὐτὸ*). Na primeira acepção, um sujeito *S* possui “por si mesmo” (*καθ' αὐτὸ*) um dado predicado *P* quando *P* compõe a essência (*οὐσία*) de *S*, sendo, portanto, mencionado no enunciado que expõe

¹ Ver *Segundos Analíticos* I 6, 75^a 18-19; I 7, 75^b 42-^b2; I 10, 76^b 11-15; *Física* II 2, 193^b 22-30; *Metafísica* III 1, 997^a 19-25. Para mais referências, ver Bonitz 713^b43-71^a3.

o que S é.² Designaremos tais conexões pela expressão “ $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}_1$ ”, assim definida:

$\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}_1$: S é $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}_1 P$ sse. P ocorre na definição que expõe o que S é.

A linha constitui a essência do triângulo, de tal modo que não é possível dar uma definição deste sem mencionar aquela. Pelas mesmas razões, não é possível definir a linha sem mencionar o ponto. Assim, tanto a linha em relação ao triângulo como o ponto em relação à linha mantêm com seus respectivos pares uma conexão $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}_1$.³

Logo na sequência de *APo* I 4, um segundo tipo de conexão $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}$ é definido. A exemplo do primeiro sentido de “por si mesmo”, também nesta modalidade de predicação há uma conexão essencial entre sujeito e predicado, a qual denominaremos “ $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}_2$ ”. Agora, porém, é o sujeito S que é, de algum modo, mencionado na definição do predicado P :

$\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}_2$: S é $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}_2 P$ sse. S é ocorre na definição que expõe o que é ser P .

Como exemplifica Aristóteles, os predicados par e ímpar se atribuem aos números “por si mesmos”, pois o gênero “número” está presente em suas respectivas definições. Semelhantemente, curva e reta se atribuem às linhas “por si mesmas” pelo fato de suas definições mencionarem o gênero “linha”.⁴

² Todas as passagens dos *APo* aqui citadas foram extraídas de Angioni (2002) e Angioni (2004a). Passagens modificadas estão devidamente assinaladas.

³ Os exemplos de Aristóteles podem sugerir sentenças como “triângulo é linha” e “linha é ponto” como significando conexões de tipo $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}_1$. Estes enunciados, contudo, não parecem ser predicções bem formuladas, de qualquer tipo que seja. Várias tentativas de adaptação dos exemplos foram propostas pelos intérpretes dos *APo* (para as quais, ver Barnes 1993, pp. 112-113). Mas dada a característica economia do texto aristotélico, é plausível a sugestão de Zabarella (1582, 23B), segundo o qual os exemplos devem ser lidos *sano modo*: ainda que linha componha a essência do triângulo, algo como “delimitado por linhas” é que lhe é predicado.

⁴ Assim como ocorre com as conexões de tipo $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}_1$, é difícil saber ao certo que espécies de enunciados predicativos Aristóteles classificaria como $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}$ neste segundo sentido da expressão. O esclarecimento desta questão é parte fundamental de nossa caracterização dos concomitantes *per se*.

A reação mais natural que este quadro suscita é o enquadramento dos concomitantes *per se* entre os predicados $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}_2$. Aristóteles frequentemente dá a entender que todas as proposições científicas expressam ou uma conexão $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}_1$ ou uma $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}_2$ (Ver *APo* I 4, 73^b 3-4; 73^b 16-18; I 6, 74^b 5-12; I 22, 84^a 11-14). Parte significativa da literatura secundária chega inclusive a defender a tese de que estes dois primeiros sentidos de “ $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}$ ” são os únicos relevantes para a teoria dos *APo*.⁵ Por outro lado, como sabemos, o $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}$ *συμβεβηκός* é definido em *Metafísica* V 30 como um predicado que pertence ao seu sujeito *em si mesmo*, mas não como um item em sua *οὐσία*, o que parece impedir que ele seja classificado como um atributo $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}_1$.⁶ Por essas razões, alguns intérpretes concluíram que os $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}$ *συμβεβηκότα* são atributos *per se* no segundo sentido de *APo* I 4.⁷

Todavia, diversos comentadores julgaram que os concomitantes *per se*, especialmente o atributo 2R, não se ajustam bem ao esquema da predicação $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}_2$.⁸ As razões alegadas são basicamente duas. Primeiramente, não parece haver uma boa razão para que, por exemplo, “triângulo” faça parte da definição de 2R. Em segundo lugar, os exemplos de Aristóteles sugerem que, se *P* pertence a *S* à maneira $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}_2$, então, *P* é um membro de um par de predicados opostos (como par e ímpar, reto e curvo) dos quais um ou outro deve pertencer a *S*. Mas 2R não é membro de um par de opostos e parece funcionar mais como um *proprium* (*ἴδιον*), já que é coextensivo ao termo “triângulo” e não pode deixar de lhe pertencer (ver *Tópicos* I 5, 102^a 18-20).

⁵ Para autores que consideram os outros dois sentidos de “ $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}$ ” parcial ou totalmente irrelevantes para a teoria de Aristóteles, ver Ross (1949, p. 519); Sorabji (1981, pp. 210-211); McKirahan (1992, pp. 94-95); Barnes (1993, pp. 110-112); Ebert (1998, pp. 154); Porchat (2001, pp. 142-143) e Porchat (2004); Tierney (2004, p. 5, n.8). Para uma defesa da cientificidade dos demais tipos de predicação $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}$, ver Code (1986, pp. 350-351), Furth (1988, p. 237), Ferejohn (1991, pp. 123-128), Angioni (2004b), Terra (2009) e Ribeiro (2011).

⁶ *Pace* Tierney (2001a), segundo o qual um predicado pode pertencer ao “o-que-é” (*τί ἐστι*) de um sujeito, sem pertencer à sua essência (*οὐσία*), o que o autorizaria a tratar os $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}$ *συμβεβηκότα* como $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}_1$. Ver, a seguir, seção I.

⁷ Ver, por exemplo, Ross (1949, p. 580), Wedin (1973), Graham (1975), Granger (1981) e Sorabji (1981, p.189).

⁸ Ver Barnes (1993, 113-114); Tierney (2001a, 74-78); Ferejohn (1991, 123-128); McKirahan (1992, 98-100). Cf. Granger (1981, 119, n.2) e Sorabji (1981, p.189), que, apesar da hesitação, afirmam que Aristóteles entendeu os concomitantes *per se* como predicados $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}_2$. Para uma discussão detalhada do exemplo do 2R, ver Tiles (1983).

Pretendemos, neste trabalho, resgatar a plausibilidade do que eu chamarei de “Resposta Natural” ao problema da adequação dos *καθ'αὐτὰ συμβεβηκότα* no quadro de *APo* I 4, resposta esta que os caracteriza como predicados *καθ'αὐτὰ*₂. Nossa estratégia envolverá mostrar que o número de sentenças que podem ser interpretadas como expressando conexões *καθ'αὐτὰ*₂ é muito maior do que julgaram os críticos da Resposta Natural, incluindo sentenças que significam também outros tipos de conexão *καθ' αὐτὸ*. Duas alternativas à Resposta Natural serão consideradas a seguir, nas seções I e II. Na seção I, reproduzirei a leitura que pretende enquadrar os concomitantes *per se* entre os atributos *καθ'αὐτὰ*₁, formulando em seguida algumas objeções. Na seção II, considerarei uma interpretação que recupera a importância do quarto sentido de “*καθ' αὐτὸ*” definido em *APo* I 4 e reconhece a possibilidade de acomodarmos ali atributos concomitantes *per se* – ou, ao menos, o seu exemplo paradigmático, i.e. 2R atribuído ao triângulo. Esta solução tem seus méritos, razão pela qual nós a acolheremos parcialmente. Contudo, por rejeitarem que os *καθ' αὐτὰ συμβεβηκότα* possam ser entendidos como predicados *καθ'αὐτὰ*₂, os intérpretes que a propõem deixam de dar conta de outros importantes aspectos da teoria aristotélica da demonstração. Na seção III, argumentaremos em favor da Resposta Natural, esclarecendo em que medida os pressupostos exegéticos que levaram à sua rejeição estão equivocados. Indicaremos também em que termos devem ser acolhidas as contribuições da interpretação aventada na seção II. Concluiremos a discussão na seção IV.

**ALTERNATIVA 1 (A1): CONCOMITANTES *PER SE*
COMO PREDICADOS *καθ'αὐτὰ*₁.**

A primeira alternativa à Leitura Natural que consideraremos (A1) consiste em enquadrar os concomitantes *per se* no primeiro sentido de “por si mesmo” definido em *APo* I 4. O mais sistemático defensor desta interpretação na literatura mais recente, Richard Tierney (2001a), alega que, para Aristóteles, um predicado pode pertencer ao “o que é” (*τὸ τί ἐστὶ*) de um sujeito sem pertencer à sua “essência” (*οὐσία*), o que nos autorizaria a tratar os *καθ' αὐτὰ συμβεβηκότα* como predicados

καθ' αὐτὰ₁. É custoso crer que Aristóteles tenha sido tão preciso no uso de seu vocabulário ou que tenha distinguindo tão acuradamente as noções de τὸ τί ἐστι e οὐσία quanto a interpretação de Tierney exige. Na realidade, o filósofo deveria ter se comprometido com uma diferença ainda mais útil. De um lado, estariam os itens “a partir dos quais a essência é composta”, que são os atributos καθ' αὐτὸ₁ de acordo com a definição de *APo* I 4 (ver “ἡ γὰρ οὐσία αὐτῶν ἐκ τούτων ἐστὶ” em 73^a35-36). De outro, teríamos os itens que estão “na essência” (ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα) e que não são concomitantes *per se* segundo *Metafísica* V 30. Portanto, 2R seria um predicado no “o que é” (τὸ τί ἐστι) do triângulo, a partir do qual sua “essência” (οὐσία) seria composta, mas não poderia ser um elemento “em sua essência” (ἐν τῇ οὐσίᾳ), pois, neste caso, não seria um καθ' αὐτὸ συμβεβηκός.

As dificuldades que os proponentes de A1 têm de enfrentar não são apenas textuais, mas também teóricas e conceituais. De acordo com Tierney (2001a, p. 76), alguns predicados καθ' αὐτὰ₁ de um dado sujeito são imediatos e, portanto, pertencem à sua οὐσία, como o gênero e a diferença. Porém, já que a relação “pertencer no o-que-é” é transitiva (Tierney cita *APo* II 4, 91^a 9-21), os gêneros e as diferenças do gênero e da diferença iniciais também seriam predicados καθ' αὐτὰ₁ “mediatos” do sujeito em questão. Portanto, 2R seria a diferença de um dos predicados καθ' αὐτὰ₁ imediatos de triângulo e, portanto, uma de suas propriedades essenciais “mediatas”.⁹ Tierney (*op. cit.*, pp. 77-78) ainda sugere, baseando-se em *Física* II 9, que ser uma figura delimitada por linhas retas é, entre os predicados καθ' αὐτὰ₁ imediatos de triângulo, o item do qual 2R é uma diferença. Todavia, Aristóteles parece ter entendido a diferença como um “determinado” com relação a um dado gênero como o “determinável” correspondente (ver *Metafísica* VII 12, 1038^a5-9; cf. Granger 1984). Ainda que ser uma figura retilínea fechada implique possuir a soma dos ângulos internos igual a um ou outro valor, a propriedade 2R não é exatamente um modo específico

⁹ Ver McKirahan (1992, pp. 169-171) para uma interpretação similar. O autor argumenta que os concomitantes *per se* pertencem ao “o que é” do sujeito por derivarem de elementos mais básicos de sua essência. Enquanto estes últimos seriam mencionados na “definição” do sujeito, no sentido mais próprio da expressão, os primeiros integrariam o que McKirahan denomina “fat definition”.

de ser uma figura retilínea fechada (determinável) da mesma maneira em que ser branco (determinado) é um modo específico de ser cor (determinável). Aristóteles parece ter em mente este tipo de distinção em *Partes dos Animais* I 3, 643^a 27-31:

É preciso proceder com a divisão pelos elementos que se encontram na essência [*τοῖς ἐν τῇ οὐσίᾳ*] e não pelos concomitantes que se lhe atribuem por si mesmo [*μὴ τοῖς συμβεβηκόσι καθ' αὐτό*], como ocorreria se alguém dividisse figuras porque umas têm ângulos iguais a dois retos, enquanto outras têm ângulos iguais a um valor maior. Com efeito, ter ângulos iguais a dois retos é um concomitante [*συμβεβηκός*] do triângulo [Tradução nossa].

Lennox (2004, p. 163) comenta:

Neste contexto, Aristóteles está provavelmente pensando no erro de dividir uma diferença geral por sub-diferenças que estão apenas incidentalmente ligadas a ela. Por exemplo, se figuras são divididas entre aquelas delimitadas por linhas retas e aquelas delimitadas por linhas curvas, será incidental dividir figuras retilíneas com base na equivalência ou não equivalência dos ângulos internos a dois ângulos retos. Em essência, isso significa dar início a uma nova divisão, baseada nas equivalências de somas de ângulos e não na natureza das linhas [Tradução nossa].

Se Lennox está correto sobre esta passagem de *Partes dos Animais*, os argumentos de Tierney a favor de A1 parecem não prosperar. Ademais, uma outra passagem, relacionada a esta de *Partes dos Animais*, depõe com ainda mais veemência contra a proposta de Tierney. Em *APr* I 27, 43^b 6-11, Aristóteles distingue os *propria* (*ἴδια*) dos itens no “o que é” (*ὅσα τε ἐν τῷ τί ἐστι*) e não meramente dos elementos “na *οὐσία*”, como em *Metafísica* V 30 e *Partes dos Animais* I 3. Portanto, para manter sua posição, Tierney é obrigado a negar a plausível tese de que 2R é um atributo *proprium* do triângulo.

Não é tarefa simples adequar os concomitantes *per se* no esquema conceitual de *APo* I 4. No entanto, as dificuldades que os proponentes de A1 tem de enfrentar são severas o suficiente para que outras soluções sejam exploradas.

**ALTERNATIVA 2 (A₂): CONCOMITANTES
PER SE COMO PREDICADOS καθ' αὐτὰ₄.**

Uma segunda alternativa à Resposta Natural para problema dos concomitantes *per se* (A₂) argumenta que estes estão contemplados no quarto sentido de “καθ' αὐτὸ” definido em *APo* I 4.¹⁰ Em 73^b 3-5, Aristóteles afirma que os predicados que não são καθ' αὐτὰ₁ ou καθ' αὐτὰ₂ são concomitantes (συμβεβηκότα). Portanto, a outra modalidade de predicação “καθ' αὐτὸ” abordada no capítulo, a qual denominaremos “καθ' αὐτὸ₄”¹¹, deveria ser entendida como ocorrendo entre um dado sujeito e um atributo que lhe é concomitante, ainda que lhe pertença “por si mesmo” (ver Code 1986, p. 350; Furth 1988, p. 237).

Em uma primeira leitura de *APo* I 4, 73^b 10-16, pode-se ter a impressão de que a conexão καθ' αὐτὸ₄ não parece se dar entre sujeito e predicado. Alguns intérpretes entendem que o que está em jogo aqui é uma relação causal entre eventos (ver Ross 1949, p. 520; Barnes 1993, p. 117): o evento E1 (decepamento) ocasiona “por si mesmo”, i.e. “em virtude de si mesmo” (δι' αὐτὸ), o evento E2 (morte). Contudo, não é insensato supor que, para Aristóteles, todo evento seja redutível a uma predicação ou uma coleção de predicacões nos seguintes termos (cf. Barnes 1993, p. 117): o evento E1 (decepamento) se reduz a uma predicação como x é S (x é decepado), ao passo que o evento E2 corresponde a outra predicação, envolvendo o mesmo objeto, do tipo x é P (x morre). Se toda ocorrência do predicado S (ser decepado) ocasiona a ocorrência do predicado P (morrer) em um determinado universo de discurso, a relação entre S e P pode muito bem ser expressa por uma sentença predicativa universal em que “ S ” ocorre como termo-sujeito e “ P ” como termo-predicado: “todo S é P ” (tudo o que é decepado morre). Por isso, a conexão καθ' αὐτὸ₄ pode ser entendida como uma relação entre sujeito e predicado:

Καθ' αὐτὸ₄ : S é καθ' αὐτὸ₄ P sse. S é P em virtude de ser S .

¹⁰ Ver Code (1986, pp. 350-351), Furth (1988, p. 237), Ferejohn (1991, pp. 123-128) e talvez Tiles (1983, p. 13).

¹¹ Em geral, o terceiro sentido não é entendido como qualificando uma relação predicativa. Peramatzis (2010) é exceção.

A morte (*P*) se atribui ao modo $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}_4$ a algo que foi decepada (*S*) justamente por ser em virtude *de ter sido decepada* que o sujeito (ou sujeitos) em questão veio (vieram) a morrer. Os proponentes de A2 assumem que é esta a relação entre o triângulo e o atributo 2R. O triângulo, por ser aquilo que é (viz. um triângulo), possui ângulos internos iguais a dois ângulos retos. Como o concomitante *per se* pertence necessariamente ao respectivo sujeito, mas não faz parte de sua essência, parece promissor entendê-lo como uma consequência da essência do sujeito, i.e. como algo que resulta do fato do sujeito ser aquilo que é.

Ainda que A2 se configure como uma leitura promissora, qualquer um disposto a defendê-la precisa transpor duas dificuldades cruciais. A primeira delas diz respeito ao modo com que seus proponentes interpretam a afirmação de Aristóteles em 73^b3-4, segundo a qual aquilo que não se predica nem ao modo $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}_1$ nem ao modo $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}_2$ é um *συμβεβηκός*. Para inferir que os predicados $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}_4$ são concomitantes no exato sentido de “*συμβεβηκότα*” em 73^b4 é preciso entender os quatro tipos $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}$ de *APo* I 4 como classes heterogêneas que não possuem nenhuma intersecção entre si. Porém, as sentenças que expressam conexões $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}_4$ não teriam lugar na ciência aristotélica caso não significassem também uma conexão $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}_1$ ou $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}_2$.¹² Em *APo* I 4, 73^b 16-18 e *APo* I 6, 74^b 5-12, Aristóteles afirma que as predicacões a respeito das quais se tem conhecimento são tais que ou o predicado ocorre na definição do sujeito ou o sujeito ocorre na definição do predicado, pois proposições deste tipo são “necessárias” e o conhecimento “sem mais” é “daquilo que não pode ser de outro modo”.¹³ Independentemente do conceito de necessidade envolvido nestas passagens, Aristóteles parece estar restringindo as proposições científicas àquelas que expressam ou uma conexão $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}_1$ ou uma $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}_2$. Alguns intérpretes sugeriram que, nestes contextos, o filósofo se pronuncia apenas sobre primeiros princípios da ciência, nada nos obrigando a classificar as suas conclusões e teoremas

¹² Ver seção III, a seguir, em que argumentamos que um mesmo enunciado pode expressar conexões $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}_2$ e $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}_4$.

¹³ Ver também ver *APo* I 2, 71^b 9-12; *Ética a Nicômaco* VI 3, 1139^b 19-24; VI 6, 1140^b 31-32; *Metafísica* V 5, 1015^b 6-9; Z 15, 1039^b 31 - 1040^a 2.

necessariamente como predicacões $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}_1$ ou $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}_2$.¹⁴ Embora pareça plausível para estes dois textos, esta alegação não funciona para uma terceira passagem, *APo* I 22, 84^a 11-14. Em *APo* I 19-22, Aristóteles pretende negar que as premissas de silogismos demonstrativos possam ser demonstradas a partir de premissas mais básicas, e estas, por sua vez, a partir de outras ainda mais básicas, e assim *ad infinitum*. Em 84^a7-28, Aristóteles argumenta que uma cadeia de demonstrações não pode ser infinita por conter séries de predicacões $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}_1$ ou $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}_2$ (pois são delas que a ciência é constituída), as quais nunca poderiam estender-se indefinidamente. Acontece que apenas as premissas que põem fim a uma tal sequência seriam indemonstráveis, enquanto todas as demais premissas ocorreriam também como conclusões em alguma etapa da cadeia. Ora, se todas as proposições científicas, demonstráveis e indemonstráveis, devem expressar ou uma conexão $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}_1$ ou uma $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}_2$, parece mais prudente entender a expressão “*συμβεβηκότα*” em 73^b4 como uma referência a predicados contingentes (que podem ou não podem pertencer ao sujeito), a respeito dos quais não se faz ciência (ver *APo* I 6, 75^a18-22). Com efeito, os exemplos fornecidos em 73^b 5 (*musical* e *branco* atribuídos a *animal*) são de predicados deste tipo, e não de concomitantes *per se*, como poderiam esperar os proponentes de A2.

A segunda dificuldade para A2 é antes conceitual do que textual. Se o concomitante *per se* é um atributo que pertence a um dado sujeito por este sujeito ser aquilo que é, há um sentido em que os acidentes *per se* de um gênero são também acidentes *per se* de suas espécies: se *P* for um $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}$ *συμβεβηκός* de *S* e *S* for um $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}_1$ de *S'*, então, *P* será um $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}$ *συμβεβηκός* de *S'* (ver Code 1986, p. 351). Portanto, se for um acidente *per se* do gênero triângulo, 2R será também um acidente *per se* da espécie isósceles. Se equacionarmos os concomitantes *per se* e os predicados $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}_4$, como A2 propõe, então, no caso de *P* ser um $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}_4$ de *S* e *S* ser um $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}_1$ de *S'*, então, *P* seria um $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}_4$ de *S'*. Ou seja, se 2R for um $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}_4$ do triângulo, será também um $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}_4$ do isósceles. A princípio, este parece ser um resultado bem-vindo. Afinal, o fato de triângulos isósceles possuírem a propriedade 2R parece estar sob o escopo do conhecimento, o que só

¹⁴ Ver Tiles (1983, pp. 11-12); Ribeiro (2011, p.70; p.93). Michail Peramatzis defende a mesma posição em seu artigo ainda não publicado “Essence and Necessity”.

seria possível se 2R se atribuísse ao isósceles “por si mesmo” em algum sentido da expressão.

No entanto, para Aristóteles, o conhecimento de que o gênero triângulo possui 2R é anterior e mais fundamental que o conhecimento de que alguma de suas espécies (isósceles, equilátero ou escaleno) possui este atributo, pois o triângulo é o tipo universal relevante – o universal primeiro (*πρῶτον καθόλου*) – ao qual pertencem todas as instâncias de 2R (ver *APo* I 4 73^b32-74^a3; I 5, 74^a16-^b4; I 24, 85^b4-15; 85^b23-27; 85^b38-86^a3). Por essa razão, Aristóteles afirma que o equilátero ou o isósceles possuem 2R apenas “por concomitância” (“κατὰ συμβεβηκός”, *Tópicos* II 3, 110^b 23-25). Segundo o filósofo, uma demonstração é universal a respeito do triângulo “em si mesmo”, ao passo que é, a respeito do equilátero ou do isósceles, “de certo modo, não em si mesmo” (“τρόπον τινὰ οὐ καθ’ αὐτό”, *APo* I 4, 74^a 2). Com efeito, seria inapropriado afirmar que 2R se predica κατὰ συμβεβηκός de triângulos isósceles no mesmo sentido em que um predicado contingente é dito “συμβεβηκός” (*Tópicos* I 5, 102^b 5-6; *APo* I 6, 75^a20-21). Portanto, eis uma questão decisiva: quando Aristóteles afirma que a demonstração é a respeito do equilátero “τρόπον τινὰ οὐ καθ’ αὐτό” (*APo* I 4, 74^a 2), a cláusula “τρόπον τινὰ” retoma qual dos sentidos de “καθ’ αὐτό”? A maneira pela qual, segundo A2, o atributo 2R se acomoda ao quadro de *APo* I 4 não nos deixa alternativa senão entendê-lo como um predicado καθ’ αὐτό_μ, o que nos impede de identificar em que sentido da expressão ele pertence ao triângulo “por si mesmo”, mas ao isósceles “não por si mesmo”, razão pela qual esta interpretação não é de todo satisfatória.

A RESPOSTA NATURAL: CONCOMITANTES *PER SE* COMO PREDICADOS καθ’ αὐτά₂.

Em *Física* I 3, 186^b 18-23, Aristóteles divide os συμβεβηκότα em dois subtipos, um dos quais é um predicado que pode ou não pertencer ao seu sujeito (ver *Tópicos* I 5, 102^b 5-6) e que não está sob escopo da ciência (ver *APo* I 6, 75^a 18-22), enquanto o outro é precisamente o καθ’ αὐτό₂. Ora, Aristóteles certamente garantiu aos καθ’ αὐτά συμβεβηκότα um lugar cativo no corpo das ciências demonstrativas, o que nos impede de entendê-los como predicados contingentes. Ainda que seja

precipitado, e mesmo equivocado, entender a divisão dos usos de “συμβεβηκός” em *Física* I 3 como exaustiva, a reação mais espontânea à referida passagem seria entender os concomitantes *per se* como predicados καθ’ αὐτὰ₂. Acrescentam-se ainda as passagens *APo* I 4, 73^b 16-18, I 6, 74^b 5-12 e I 22, 84^a 11-14, citadas acima, em que Aristóteles dá a entender que todos os enunciados científicos expressam conexões καθ’ αὐτὰ₁ ou καθ’ αὐτὰ₂. No entanto, como notamos, esta reação natural tem encontrado resistência entre os intérpretes de Aristóteles. Antes de considerarmos as razões por eles alegadas, convém nos dedicarmos a uma caracterização preliminar do papel das predicacões καθ’ αὐτὰ₂ na metafísica e filosofia da ciência aristotélicas.

Há, na literatura, uma crença de que os sujeitos das predicacões καθ’ αὐτὰ são universais (ver Sorabji 1980, pp. 189-191). Aristóteles teria negado – em *Metafísica* VII 15, por exemplo – que fosse possível definir indivíduos, enquanto as predicacões καθ’ αὐτὸ₁ e καθ’ αὐτὸ₂ são tais que sujeito e predicado possuem uma conexão definicional em uma direção ou em outra. Contudo, admitir definições apenas de universais não implica negar que indivíduos possam ser sujeitos de predicacões καθ’ αὐτὰ₁, como pode parecer à primeira vista. Negar que seja possível definir Sócrates, por exemplo, significa provavelmente apenas negar que haja uma definição apropriada que tenha “Sócrates” como termo *definiendum*. Não obstante, tudo o que é preciso para que *P* seja um predicado καθ’ αὐτὸ₁ de *S* é que “*P*” figure no enunciado que exprime o que *S* é, enunciado este que não necessariamente consiste na definição de “*S*”. Se *S* for um indivíduo, o enunciado que diz o que *S* é será a definição de uma espécie *E* da qual *S* é membro. Animal (*P*), por exemplo, pode ser entendido como um predicado καθ’ αὐτὸ₁ de Sócrates (*S*) na medida em que “animal” figura na definição de homem (*E*), espécie da qual Sócrates é um exemplar.¹⁵ No caso dos καθ’ αὐτὰ₂, a mencionada crença é ainda mais despropositada, pois é a definição de um predicável, e portanto, de um universal, que fundamenta estas conexões predicativas.

A possibilidade de indivíduos serem sujeitos de predicacões καθ’ αὐτὰ está em consonância com uma conhecida tese promovida

15 *Metafísica* V 18, 1022^a 27-29 parece ser uma evidência definitiva contra a suposição de Sorabji (1980, pp. 189-191) sobre o καθ’ αὐτὸ₁.

em *Categorias*, segundo a qual substâncias particulares são sujeitos de predicação por excelência. Naquele tratado, a relação de dependência ontológica entre realidades não-substanciais ou *concomitantes* (*συμβεβηκότα*) e a *substância* (*οὐσία*) é representada em termos predicativos: um item da categoria da qualidade como *branco* ou da categoria da quantidade como *três côvados* não pode dar-se à parte de indivíduos da categoria da substância de que se predicam, ao passo que substâncias particulares não se predicam de nenhum sujeito mais básico (ver *Categorias* 5, 2^b 5-6). Se esta dependência ontológica em relação às substâncias é traço tão marcante dos itens concomitantes, era de se esperar que suas definições a registrassem de uma maneira ou de outra. Na *Metafísica*, Aristóteles reconhece, além de uma dependência ontológica dos concomitantes em relação à substância, também uma dependência definicional: a uma substância deve de algum modo “ocorrer” (*ἐνυπάρχει*) na definição dos seres concomitantes (*Metafísica* VII 1, 1028^a 35-36).

Contudo, uma vez que um atributo pode instanciar-se em uma pluralidade de indivíduos, seria despropositado exigir que sua definição contivesse uma lista completa de cada uma das substâncias particulares de que se predica. Portanto, a definição de um atributo, ao se referir aos seus sujeitos próprios, nos permite no máximo traçar, por meio de um termo genérico, uma rota até as substâncias das quais sua existência depende em última instância. Contudo, não é qualquer item da escala de dependência ontológica que consta na definição de um atributo. O que se espera é que a definição nos forneça um termo “sortal” ou “individuativo” que localize itens discretos e contáveis no universo de aplicação do atributo definido (ver Furth 1988, p. 30; Loux 1991, p. 132). Este termo individuativo pode ser uma expressão substancial, como “animal” no caso da definição de macho, ou um termo quasi-substancial, como “número” na definição de ímpar ou “superfície” na definição de branco. Como alerta Tierney (2004, p. 14), os sujeitos próprios dos predicados *καθ'αὐτὰ*₂ são mais bem caracterizados como “sujeitos imediatos” do que como “sujeitos últimos” e, por isso, nem sempre este termo significará a substância particular ao qual o predicado se atribui em última instância. Afinal, a função primordial deste termo é, sobretudo, delimitar o âmbito de significação do atributo defi-

nido (ver Tiles 1983, p. 10): “ímpar” só se aplica com sentido a números, assim como “branco” a superfícies (ou corpos dotados de superfície).¹⁶

Após esta caracterização preliminar, podemos considerar as razões que levaram diversos intérpretes a negar que os concomitantes *per se*, em especial o atributo 2R, pudessem ser entendidos como predicados $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}_2$. A primeira delas consiste em ressaltar que não há nenhum bom motivo para incluir o termo “triângulo” em uma definição do atributo 2R. Por conseguinte, alega-se, este atributo não atenderia o requisito mais fundamental para ser considerado um predicado $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}_2$. Acreditamos que este raciocínio provenha de uma suposição equivocada. Ímpar é um predicado $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}_2$ de números porque o gênero “número” figura em sua definição. Mas é custoso crer que a intenção de Aristóteles tenha sido dizer que o próprio gênero número fosse o sujeito ao qual tal predicado pertence. Uma vez que a proposição “todo número é ímpar” é falsa, os únicos enunciados com “número” como sujeito gramatical que intérpretes entenderam como expressando uma conexão $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}_2$ são: (i) “todo número é par ou ímpar”; (ii) “alguns números são ímpares.”¹⁷ A opção (i) dificilmente poderia ser extraída dos textos de Aristóteles – especialmente *Metafísica* VII 5, 1030^b 18-26 – e soa muito excêntrica para o importante papel que Aristóteles atribui à predicação $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}_2$ em sua teoria da ciência demonstrativa.¹⁸ A opção (ii) tampouco encontra suporte no texto, além de conflitar com a clara preferência de Aristóteles pelas sentenças universais em contexto científico (ver Barnes 1993, p. 114).

Com efeito, não há evidências textuais que nos obriguem a assumir que, se *P* se atribui a *S* à maneira $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}_2$, é preciso que o termo “*S*” apareça na definição de *P*. A definição de *APo* I 4 é formulada no plural (73^a 37-38). Nada nos impede de adotar uma interpretação conjuntiva (por oposição a uma distributiva) da expressão “ $\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\iota\varsigma \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}$ ”, cujos referentes são os sujeitos da predicação ali definida: os sujeitos próprios de um dado predicado $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}_2$ ocorrem (como um todo)

¹⁶ É por isso que “branco” ainda é um predicado accidental das substâncias às quais se atribui, sem deixar de ser um predicado $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}$ das superfícies que as compõem. Isto se dá porque o que une todos os elementos do domínio de significação do predicado “branco” é a propriedade de ser uma superfície ou ser composto de superfícies.

¹⁷ Para uma defesa de (i), ver Ross (1949, pp. 59-62, pp. 521-522); Granger (1981, p. 120); Para (ii), ver Ferejohn (1991, pp. 99-108).

¹⁸ Sobre (i), Barnes (1993, p. 113) afirma: “it is likely to be, at best, rare in the sciences”.

em sua definição. Se for assim, Aristóteles estaria nos dizendo que “ocorrem na definição” (*ἐν τῷ λόγῳ ἐννύπαρχουσι*) do atributo ímpar, por exemplo, os sujeitos (no plural) aos quais ímpar pertence, ou seja, os números 3, 5, 7 etc.¹⁹ Porém, isto não significa que “3”, “5” ou “7” devam constar explicitamente na definição de ímpar. Com efeito, não devemos entender o verbo “ocorrer” (*ἐννύπαρχει*) com excessiva restrição, como faz grande parte dos intérpretes – o próprio Aristóteles, aliás, é bastante flexível em suas diversas caracterizações da predicação *καθ’ αὐτὸ*.²⁰ Por isso, podemos explorar a hipótese de que, para Aristóteles, *S* “ocorre” (*ἐννύπαρχει*) na definição de *P* se “*S*” ou um gênero “*G*” de que *S* é membro for mencionado na definição de *P*.²¹

Se for reinterpretado nestes termos o segundo sentido de “por si mesmo” definido em *APo* I 4, podemos dizer que alguns dos membros do gênero número (como 3, 5, 7 etc.) são os sujeitos aos quais ímpar se atribui como predicado *καθ’ αὐτὸ*. Semelhantemente, o atributo macho possui o gênero “animal” presente em sua definição e é *ipso facto* um predicado *καθ’ αὐτὸ*, não do gênero animal, mas daqueles seus membros que satisfazem os critérios relevantes de aplicação (como Sócrates ou Cálidas). Assim, os gêneros mencionados nas definições de ímpar e macho não compreendem apenas as suas instâncias atuais. Pelas mesmas razões, “2R” não precisa conter “triângulo” na definição de sua essência. Como vimos, tudo o que tese da dependência definicional exige é que seja mencionado na definição de um atributo o gênero cujos membros são os objetos aos quais o atributo se aplica *com sentido*, mas não necessariamente *com verdade*. Assim, o termo genérico requerido na definição de 2R seria algo como “figura retilínea fechada”²², do

¹⁹ Este foi um grande progresso exegético feito por Richard Tierney – ver Tierney (2001a), Tierney (2001b) e Tierney (2004). Contudo, o autor não nos autorizaria a inferir, a partir de sua interpretação, que o gênero “triângulo” não precisa ser mencionado na definição de “2R” para que 2R seja um predicado *καθ’ αὐτὸ* de triângulos (Tierney 2001a, p. 74). Esta, no entanto, é precisamente a inferência que pretendemos fazer.

²⁰ Em *Metafísica* VII 5, 1030^b 23-24, Aristóteles enuncia uma versão mais liberal da tese da dependência definicional ao afirmar que, em definições de atributos, ou bem ou *λόγος* ou o *ὄνομα* de seus sujeitos próprios deve ocorrer. Em *Metafísica* V 18, 1022^a 27-29, Aristóteles afirma que uma conexão *καθ’ αὐτὸ* se dá entre um dado atributo e um dado sujeito se o atributo inere primeiramente no próprio sujeito ou em algum aspecto ou parte dele.

²¹ Um exemplo do primeiro caso seria a relação predicava entre Eclipse e Lua, já que “Lua” ocorre na definição de Eclipse (*APo* II 2, 90^a 15).

²² Talvez “figura retilínea plana e fechada” seja mais preciso. Para opções ainda mais cuidadosas, ver Tiles (1983, p. 10).

qual apenas triângulos são os membros aos quais 2R pertence efetivamente.

Consideremos agora a segunda objeção formulada contra a Resposta Natural para o problema dos concomitantes *per se*. Os exemplos que Aristóteles nos fornece dos predicados $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}_2$ parecem implicar que estes são sempre membros de um par de predicados opostos, como “par” e “ímpar”, “reto” e “curvo”, “macho” e “fêmea”. Por outro lado, não parece haver um par de opostos ao qual 2R, exemplo paradigmático de concomitante *per se*, pertença. Este raciocínio não parece prosperar. Como alguns intérpretes notaram, Aristóteles não tem em mente um par de opostos quando lida com os atributos $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}_2$, mas no máximo um conjunto limitado de atributos mutuamente excludentes (ver Wedin 1973, p. 34, n. 9; Granger 1981, p. 120; McKirahan 1992, pp. 89-91; Tierney 2004, p.11, n. 38). Com efeito, ainda que 2R não seja membro de um par de opostos, ele é sim membro de um conjunto de atributos incompatíveis, que é dado, como formula Tiles (1983, p.7), pelos valores de uma função da forma “ter a soma dos ângulos internos igual a X”.

Com esta interpretação mais flexível, predicados $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}_2$ podem pertencer a um conjunto de termos mutuamente excludentes e ainda assim assumir as propriedades lógicas de um *proprium* dependendo da sentença em que ocorrerem. Este tema nos permitirá tratar de uma questão premente. Até aqui, nós descrevemos as predicacões $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}$ não como itens de uma linguagem, mas como conexões (extra-linguísticas) entre atributos e objetos particulares. Mas que tipos de sentenças nós podemos classificar como expressando conexões $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}_2$? Ora, sentenças como “5 é ímpar” e “este triângulo no semicírculo possui 2R” parecem os candidatos mais imediatos. Porém, como argumentamos, 2R é um predicado dos membros do gênero “figura retilínea fechada” que atendem os critérios relevantes de atribuição, a saber, triângulos particulares. Assim, podemos dizer que uma sentença universal afirmativa como “todos os triângulos possuem 2R” expressa, em uma leitura distributiva, conexões predicativas $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}_2$ entre 2R e cada triângulo particular.²³ Portanto, nada impede que enunciados com termos con-

²³ Ross (1949, pp. 59-62), Granger (1981, p. 120) e Barnes (1993, p.113) desejam adaptar os predicados $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}$, à forma lógica dos *propria* e, para tanto, assumem que uma disjunção de atributos excludentes deve aparecer na posição de predicado. Esta estranha suposição é desnecessária em nossa interpretação.

trapredicáveis, em que o predicado é um *proprium* do sujeito, significando relações $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}_2$. A referência a termos opostos em *APo* I 4 tem como propósito apenas sublinhar uma importante característica deste tipo de predicado $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}$: certificar-se de sua presença em um dado sujeito não se dá por uma consulta à definição do mesmo, já que não se trata de um de seus atributos $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}_1$. Uma vez que não pertence à essência, a ocorrência de um predicado $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}_2$ não é um fato trivial, verdadeiro por analiticidade, a respeito de seus sujeitos próprios. Na verdade, ele requer demonstração para ser explicado e conhecido cientificamente. Apesar de predicados *propria* (como “2R” em relação a “triângulo”) pertencerem necessariamente aos seus respectivos sujeitos (como, aliás, todo predicado $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}_2$ ²⁴), uma de suas características mais relevantes é precisamente o fato de possibilitarem um certo “avanço epistêmico” (Tiles 1983, p. 8). É apenas este caráter “problemático” que Aristóteles pretende enfatizar ao se referir a conjuntos de termos incompatíveis ao lidar com atributos $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}_2$.

Certamente, sentenças com termo-sujeito e termo-predicado co-extensivos não são os únicos a significar conexões $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}_2$ – por essa razão, seria equivocada equacionar a classe dos *propria* aos do concomitantes *per se* (ver Barnes 1970, pp. 139-140). Se o que está em questão é a relação entre o atributo 2R e cada triângulo particular, sentenças como “todo triângulo isósceles possui 2R” estão definitivamente sob o escopo do conhecimento demonstrativo, pois poderiam, com igual razão, ser interpretadas como expressando (distributivamente) conexões $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}_2$ entre 2R e cada triângulo isósceles.

Mas ainda cabe a pergunta: em que sentido de “*συμβεβηκός*” 2R se atribui a “triângulo equilátero” *κατὰ συμβεβηκός* (*Tópicos* II 3, 110b 23-25)? Quando Aristóteles utiliza a expressão “*τρόπον τινὰ οὐ καθ' αὐτό*” (*APo* I 4, 74^a 2) para qualificar a demonstração da relação predicativa entre 2R e o isósceles, a cláusula “*τρόπον τινὰ*” retoma qual dos sentidos de “*καθ' αὐτό*”? Argumentamos que uma conexão

²⁴ Jamais deixar de pertencer ao sujeito de que se predica não é um traço que nos permite distinguir o *proprium* do atributo $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}_2$. Afinal, este último pertence necessariamente aos seus sujeitos apropriados (ver *APo* I 4, 73^b 18-24; I 6, 74^b 7-10). Esta necessidade não nos obriga a interpretar as predicções $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}_2$ com expressões disjuntivas na posição de predicado (e.g. “todo número é par ou ímpar”), como propuseram McKirahan (1992, pp. 89-90) e Tierney (2007). Ver também Smith (2009, pp. 59-60).

$\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}_2$ se dá entre um atributo e os sujeitos particulares dos quais sua existência depende. Entretanto, uma filosofia da ciência não pode estar interessada apenas neste tipo de hierarquia ontológica. Conhecimento científico consiste, por definição, no reconhecimento de *causas* ou *explicações* ($\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha\iota$) e, por isso, são as *causas* ou *explicações* de suas respectivas conclusões que as demonstrações científicas devem estabelecer. Se procurarmos hierarquizar tipos de entes em um registro não mais meramente *existencial*, mas *explanatório*, a prioridade recairá sobre universais. Ainda que a existência do universal S dependa dos sujeitos particulares x, y, z (...) de que é gênero ou espécie, x, y e z têm as propriedades demonstráveis que têm *em virtude de serem membros* de S .²⁵ Com este tipo de hierarquia em mente, podemos dizer que o modo de conexão $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}$ que figura entre $2R$ e triângulo, mas não entre $2R$ e isósceles, se dá entre predicados demonstráveis e os tipos universais com os quais mantém um vínculo explanatório apropriado.

Pois é precisamente nos termos de uma adequação explanatória que Aristóteles caracteriza as conexões $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}_4$. Estas claramente introduzem contextos opacos de referência. Um sujeito S é dito P “em virtude de si mesmo” ($\delta\iota' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}$) quando os S s particulares são P justamente por satisfazerem a descrição “ S ”. Logo, se “todo S é P ” significa uma relação $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}_4$, “ S ” é um termo genérico que guarda com o predicado “ P ” um preciso vínculo explanatório. Podemos dizer que ser uma figura retilínea plana de três lados – e não, por exemplo, ser uma figura com dois ou três ou nenhum de seus lados iguais – é aquilo que, em última instância, faz com que um dado sujeito apresente o atributo $2R$, de tal sorte que a sentença “toda figura retilínea de três lados possui $2R$ ” expressaria uma predicação $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}_4$. Como o termo-sujeito da sentença é intensionalmente equivalente a “triângulo”, estamos autorizados, a despeito do contexto opaco de referência, a substituí-lo de modo a obter o *demonstrandum* esperado: “todo triângulo possui $2R$ ”, sentença que expressará, não apenas conexões $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}_2$ entre $2R$ e cada triângulo particular, mas uma predicação $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}_4$ entre esta propriedade e o tipo universal *triângulo*. Por isso, se os diversos triângulos particulares possuem $2R$ em virtude serem *triângulos*, enunciados como “este triângulo no semi-círculo possui $2R$ ”

²⁵ Ver Lewis (2009, pp. 162-163) e sua oposição entre “existential dependence” e “essential dependence”. Desenvolvi este ponto em Zuppolini (mimeo).

ou “todo triângulo isósceles possui 2R”, embora signifiquem conexões $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}_2$, devem estar subordinadas na demonstração a uma sentença que expresse também uma conexão $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}_4$ entre 2R e o tipo universal relevante: “todo triângulo possui 2R.”

Neste quadro, não se segue o corolário da interpretação A2, segundo o qual se S é $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}_4 P$ e S' é $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}_1 S$, então, S' é $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}_4 P$. Um atributo $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}_4$ não deve ser definido como um predicado P que é mera consequência da essência do sujeito S ao qual se atribui, pois, para $P = 2R$, esta definição seria satisfeita com triângulos particulares e as espécies isósceles, equilátero e escaleno como valores de S . Se a conexão $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}_4$ ocorre entre um atributo e um tipo universal caracterizado por certa adequação explanatória, um predicado $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}_4$ de um gênero não é um predicado $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}_4$ de suas espécies ou de seus membros particulares.

Portanto, nossa interpretação nos permite, por um lado, compreender como os concomitantes *per se* se acomodam no esquema de *APo* I 4 e, por outro, identificar as razões que levam Aristóteles a encontrar neste capítulo os critérios com os quais irá hierarquizar os problemas científicos.

REFERÊNCIAS

TEXTOS DE ARISTÓTELES:

ANGIONI, L. (2002) *Aristóteles - Segundos Analíticos, livro II* (tradução) *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n° 4*. Campinas: IFCH/UNICAMP.

_____. (2004a) *Aristóteles - Segundos Analíticos, livro I* (tradução). *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n° 7*. Campinas: IFCH/UNICAMP.

BARNES, J. (1993) *Aristotle: Posterior Analytics. Translated with a commentary. 2ed.* Oxford: Clarendon Press.

ROSS, D. (1949) *Aristotle: Prior and Posterior Analytics, A Revised Text with Introduction and Commentary.* Oxford: Clarendon Press.

LITERATURA SECUNDÁRIA:

ANGIONI, L. (2004b) “Relações causais entre eventos na ciência aristotélica: uma discussão crítica de Ciência e Dialética em Aristóteles, de Oswaldo Porchat In: *Analytica* 8 (1): 13-27.

- CODE, A. (1986) "Aristotle's Investigation of a Basic Logical Principle: Which Science Investigates the Principle of Non-Contradiction?" In: *Canadian Journal of Philosophy* 16 (3): 341 - 357.
- EBERT, T. (1998) "Aristotelian Accidents". In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16: 133-156.
- FEREJOHN, M. (1991) *The origins of Aristotelian science*. New Haven: Yale University Press.
- FURTH, M (1988) *Substance, Form and Psyche: An Aristotelian Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRAHAM, W. (1975) "Counterpredicability and Per Se Accidents". In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 57 (2): 182-187.
- GRANGER, H. (1981) "The Differentia and the Per Se Accident in Aristotle". In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 63 (2): 118-129.
- _____. (1984) "Aristotle on genus and differentia" In: *Journal of the History of Philosophy* 22 (1):1-23.
- LENNOX, J.M. (2001) *Aristotle: On the parts of Animals I-IV*. Translation, introduction and commentary. Oxford. Clarendon Press.
- LEWIS, F. (2009). "Form and Matter" In: Anagnostopoulos, G. (ed.) *A Companion to Aristotle* (pp. 66-80). Chichester: Wiley-Blackwell.
- McKIRAHAN, R. (1992) *Principles and Proofs*. Princeton: Princeton University Press.
- PORCHAT, O. (2001) *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora Unesp.
- _____. (2004) "Sobre a degola do boi, segundo Aristóteles." In: *Analytica*, 8 (1): 89-142.
- RIBEIRO, F. M. (2011) *O conhecimento científico nos Segundos Analíticos de Aristóteles: causa e necessidade na demonstração*. Tese de Mestrado em História da Filosofia Antiga, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- SORABJI, R. (1980) *Necessity, cause, and blame: perspectives on Aristotle's Theory*. London: Duckworth.
- TERRA, C.A. (2009) *Conhecimento Prévio e Conhecimento Científico em Aristóteles*, Tese de Doutorado em História da Filosofia Antiga, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- TIERNEY, R. (2001a) "On the Senses of 'Sumbebekos' in Aristotle", In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXI: 61-82.

- TIERNEY, R. (2001b) "Aristotle's Scientific Demonstrations as Expositions of Essence". In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 20: 149-170.
- _____. (2004) "The Scope of Aristotle's Essentialism in the *Posterior Analytics*". In: *Journal of the History of Philosophy* 42 (1):1-20.
- _____. (2007) "Aristotle on the Necessity of Opposites in *Posterior Analytics* 1.4" In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 32: 139-167.
- TILES, J.E. (1983) "Why the triangle has two right angles *kath'hauto*". in: *Phronesis*, 28: 1-16.
- WEDIN, V.E. (1973) "A Remark on Per Se Accidents and Properties". In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55 (1): 30-35
- ZABARELLA, J. (1582) *In duos Aristotelis libros Posteriores Analytici Commentarii*. Venice: Paulus Meietus.
- ZUPPOLINI, B. A. "Forma Lógica das Proposições Científicas e Ontologia da Predicação: um falso dilema nos Segundos Analíticos de Aristóteles". *Revista Philosophos, mimeo*.

Ética Eudêmia VIII.1 – justiça e conhecimento

Fernando Maciel Gazoni

Unifesp

O problema que aqui eu vou expor se inscreve em uma pesquisa de maior fôlego, a respeito da definição de virtude em Aristóteles como uma disposição (ἔξις). Como primeiro ponto devo mencionar certo desconforto da minha parte em relação à maneira como Aristóteles, na *Ética Nicomaqueia* (EN), chega estabelecer a ἔξις como gênero da virtude. No capítulo 5 do livro II da EN (1105 b19 – 1106 a1), Aristóteles diz que a virtude, seja o que for, conta-se entre “as coisas que estão na alma” (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα – 1105 b20) e que, sendo assim, ela pode ser uma afecção (πάθος), uma capacidade (δύναμις) ou uma disposição (ἔξις). A virtude, quanto a seu gênero, pode ser uma dessas três coisas. Para descartar a hipótese de que a virtude possa ser uma afecção, um πάθος, Aristóteles diz que ninguém é elogiado por amedronta-se ou por enraivecê-se, quer dizer, ninguém é elogiado por estar possuído de certa afecção (πάθος) ao passo que, segundo as virtudes, somos efetivamente elogiados ou censurados¹. Para descartar a hipótese de que a virtude possa ser uma capacidade (δύναμις), o segundo dos candidatos, Aristóteles, tendo previamente dito que a capacidade é “aquilo segundo o que somos capazes de ser afetados pelas afecções”, ou seja, “aquilo segundo o que somos capazes de sentir raiva, sentir dor ou sentir piedade”, ou seja, ainda, em resumo, tendo previamente caracterizado a δύναμις como uma capac-

idade de sentir afeto, ele igualmente rejeita, pelos mesmos motivos pelos quais rejeitou as afecções, que a virtude possa ser uma *δύναμις*, e ainda acrescenta outro: “além disso, somos capazes por natureza, mas não nos tornamos bons ou ruins (no sentido ético do termo, acrescento eu) por natureza” (1106 a9-10). E diz que “já falamos sobre isso antes” (que eu tomo como uma referência ao primeiro capítulo do segundo livro da EN). Resta então o terceiro candidato: a virtude, quanto ao gênero, é uma disposição (*ἔξις*).

O que me incomoda nessa passagem é a caracterização da *δύναμις*, da capacidade, como uma capacidade de afeto, uma capacidade de sentir certa afecção. Não que isso esteja errado, mas me pareceria também legítimo (talvez não ‘igualmente legítimo’, mas com certeza ‘também legítimo’ – volto a isso em um instante) postular como uma capacidade a capacidade de reagir de determinado modo às afecções. Assim, se somos incapazes de reagir ao medo da maneira apropriada, nem de maneira excessiva nem de maneira mínima, somos corajosos. Não seria “igualmente legítimo” postular como capacidades as capacidades de sentir afecções e as capacidades de reagir às afecções porque as capacidades de sentir afecções são inatas, ao passo que as capacidades de reagir às afecções são treinadas. Sentimos naturalmente certos apetites, como a fome, mas reagimos adequadamente à fome por meio de uma prática (ao menos essa é a tese aristotélica – tornamo-nos temperantes praticando atos temperantes, por exemplo). O que me leva, então, a considerar o adendo aristotélico: “somos capazes por natureza, mas não nos tornamos bons ou ruins por natureza”. A questão é: tendo nos tornado bons ou ruins (no sentido ético do termo), ainda que isso não se dê por natureza, por que não dizer que somos capazes da virtude ou do vício? Dizer que somos capazes por natureza não quer dizer que só se é capaz por natureza. Podemos também nos tornar capazes por meio do estudo, do aprendizado, ou da prática. Podemos dizer, de maneira legítima, que o oleiro tornou-se capaz de fabricar a ânfora. A capacidade de aprendizado é inata, mas o conteúdo aprendido nos torna capazes de realizações não inatas.

¹ Aristóteles dá outras razões, mas sua análise não modifica meu escopo aqui.

A questão toca em dois pontos importantes de ética aristotélica, na verdade dois lados de uma mesma moeda: por um lado, a diferenciação entre técnica e virtude; por outro, o fixismo moral de Aristóteles. Quanto à diferenciação entre técnica e virtude, todos conhecemos a tese aristotélica de que aquele que sabe curar, sabe igualmente fazer adoecer. A δύναμις, nesse sentido, é aberta aos contrários. Por outro lado, a disposição moral, a ἔξις, não é aberta, ou não parece ser aberta, aos contrários e é justamente isso que está em jogo na interdição da δύναμις como um dos candidatos possíveis a gênero da virtude. Se a virtude pudesse ser considerada uma δύναμις, ela, assim como a τέχνη, seria aberta aos contrários. A distinção entre virtude e técnica não seria tão clara e o fixismo moral não se concretizaria, pelo menos não sob a forma que conhecemos.

O segundo ponto para o qual eu gostaria de chamar a atenção de vocês é a presença, no corpus aristotélico, de uma distinção entre técnica e virtude, ou ao menos de uma distinção entre ἐπιστήμη e virtude que parece interditar, de maneira mais arrazoada, que a virtude possa ser uma δύναμις, uma capacidade de contrários. O argumento está apresentado no capítulo 1 do livro VIII da *Ética Eudêmia* (EE), o que já coloca algumas questões para nós, pois não é clara a relação desse livro VIII com o resto da *Ética Eudêmia*, ele não parece entrar de maneira muito clara na estrutura da EE (ao contrário da *Ética Nicomaqueia*, livro no qual nós sabemos onde entra, na estrutura geral do livro II, a distinção entre técnica e virtude). O objetivo principal desse capítulo 1 do livro VIII é estabelecer que a φρόνησις não é um tipo de ἐπιστήμη, aparentemente contra a tese socrática que identificava virtude e saber. Mas ele inicia, e é isso que me interessa, perguntando-se se virtude é uma forma de saber, ou, mais textualmente, se todas as virtudes (ἀρεταί) são saberes (ἐπιστήμαι) (1246 a 5- 6). A resposta, que eu aqui antecipo, é negativa: as virtudes não são saberes.

A argumentação aristotélica que leva a essa conclusão é a seguinte. Aristóteles inicia se perguntando se é possível usar ‘as coisas’ apenas para o fim ao qual elas estão naturalmente (φύσει) destinadas ou se é possível usá-las também de outro modo. Usá-las de outro modo pode ainda se dar de duas maneiras: ou enquanto elas mesmas ou de modo accidental. Essas opções a princípio não são muito claras,

mas Aristóteles dá um exemplo: podemos usar os olhos para ver, e esse é uso para o qual eles estão naturalmente destinados, podemos usá-los de modo enviesado, produzindo uma visão dupla (quando vemos como vesgos, de modo a fazer dupla uma visão que é única), podemos ainda vender os olhos ou comê-los. A mim parecem claras as opções: usamos os olhos para seu fim natural, que é ver, podemos distorcer esse fim, quando fazemos uma visão dupla das coisas (mas ainda assim os olhos estão sendo usados enquanto olhos, no sentido de que eles devem estar em posse de suas qualidades essenciais para que esse uso ocorra) ou podemos ter um uso acidental, quando vendemos ou comemos os olhos. Há, portanto, um uso natural, um uso que eu vou chamar de distorcido e um uso acidental. Aristóteles então estende o exemplo para a ciência (ἐπιστήμη) e diz: podemos usá-la verdadeiramente ou errar, quando, por exemplo, “alguém voluntariamente não escreve corretamente” (ἐκὼν μὴ ὀρθῶς γράψῃ - 1246 a 2-), de modo a “usá-la como se fosse ignorância”.

A mim parece claro que usar a ciência como se fosse ignorância é um caso de uso distorcido: a ciência deve conservar-se como tal para que seja usada como ignorância. Tomo a caracterização aristotélica “escrever voluntariamente de maneira errada” como se referindo, por exemplo, a um professor de português que confecciona uma questão de alternativas múltiplas (um teste) e deve escrever voluntariamente palavras erradas para testar o conhecimento dos alunos. Ele tem a ciência ortográfica e a usa enquanto tal, mas de maneira distorcida. É uma ciência que está sendo usada enquanto tal, mas não para seus fins naturais, que seriam escrever corretamente. Faço essa ressalva porque há intérpretes que tomam esse exemplo – usar a ciência como ignorância – como um exemplo de uso acidental da ciência. De qualquer forma, o texto aristotélico não consegue forjar uma analogia estrita, uma vez que há três itens no exemplo dado – o uso normal, o uso distorcido, o uso acidental – ao passo que a extensão do exemplo tem apenas dois itens – usar a ciência como ciência, usar a ciência como ignorância. Essa falta de analogia estrita provoca certo ruído entre os comentadores, mas acho que não está dificultada a interpretação do texto por causa disso.

Aristóteles, então, estende esse quadro conceitual às virtudes: se elas são ciências, ou seja, se elas são algum tipo de conhecimento,

será possível usá-las como se elas fossem seus contrários, será possível usar a justiça como se ela fosse injustiça, assim como foi possível usar a sabedoria como se ela fosse ignorância. Aristóteles diz que isso é impossível: não se podem realizar atos injustos a partir da justiça. Aquele que, sabendo como grafar uma palavra, voluntariamente erra não pode ser comparado àquele que, sabendo qual seria o ato justo, voluntariamente erra: esse comete uma injustiça. Da justiça, portanto, só decorrem atos justos, ao contrário da ἐπιστήμη, da qual podem decorrer atos de ignorância².

Percebe-se que Aristóteles, na verdade, está retomando o argumento do Hípias Menor de Platão e resolvendo a aporia do diálogo negando a premissa que a sustentava. Na parte final do diálogo, depois de sustentar que aquele que erra voluntariamente é melhor que aquele que o faz involuntariamente, Sócrates volta-se para a justiça e pergunta se o mesmo não se dá nesse caso. Se a justiça é uma capacidade (δύναμις) ou um conhecimento (ἐπιστήμη), propõe Sócrates em 75 d8, então aquele que voluntariamente erra e faz o que é vergonhoso e injusto, esse é o ἀγαθός. Aristóteles retoma esse argumento de maneira talvez mais sofisticada, perguntando-se inicialmente se é possível usar algo não para seu fim natural, o que corresponde a errar voluntariamente. Quando se volta para a justiça e verifica que esse esquema não se aplica, sua conclusão só pode ser: então a justiça, e as virtudes de forma geral, não podem ser formas de ἐπιστήμη.

Esse argumento, sofisticado e inferencialmente bem construído, entretanto, está de fora da EN. A distinção entre técnica e virtude no capítulo 4 do livro II afirma que, quando se trata da técnica, o resultado tem seu bem em si mesmo. Ora, essa caracterização parece conflitar com o caso do erro técnico voluntário: o professor de português, ao elaborar sua prova, escreveu uma palavra errada para testar

² Quanto a esse resultado, há ainda uma consideração a fazer: talvez os termos da comparação estejam mal colocados. Talvez não se deva comparar o par ciência/erro voluntário ao par justiça/injustiça. Alguém poderia objetar Aristóteles dizendo que, assim como não é possível cometer injustiças a partir da justiça, tampouco é possível ignorar a partir da ciência. É possível, sim, cometer o erro voluntário, mas efetivamente ignorar, desconhecer, não é possível. Aristóteles parece prever essa objeção e refutá-la: ainda assim, não será possível cometer injustiças a partir da justiça, mas sempre será possível errar (voluntariamente) a partir da ciência (ἐπιστήμη).

os alunos. A palavra está errada, mas ele está certo. Por outro lado, no capítulo 5 desse mesmo livro II, como já vimos, a hipótese de que a virtude possa ser uma δύναμις foi rechaçada de maneira que não me parece de todo legítima. De qualquer forma,

Aristóteles retém, de sua argumentação na EE, que a virtude não é uma δύναμις ou uma ἐπιστήμη. E talvez seu fixismo moral seja decorrência (não diria consequência) desse resultado lógico inicial: o homem justo não realiza ações injustas, mas aquele que possui a expertise técnica ou científica pode realizar ações erradas.

A pergunta a ser colocada é: por que Aristóteles abandona esse argumento da EE³? E mais: por que ele abandona o argumento, mas retém algumas de suas consequências, notadamente o fato de que a virtude não é uma δύναμις? Podem-se sugerir algumas hipóteses a respeito: pode ser que ele, na sua maturidade intelectual, tenha deixado de ser, como já se sugeriu, “um jovem obcecado por esquemas lógicos”, pode ser que a argumentação da EE fosse apenas negativa, e ele precisasse de um argumento positivo para definir a virtude ética na EN, pode ser que o argumento da EE não fosse capaz de fornecer a ele tudo o que ele precisava para caracterizar de maneira suficiente a virtude moral na EN. Eu gostaria de propor outra hipótese. O professor de português que escreve errado quando elabora um teste para os alunos na verdade acerta apenas na medida em que seu objetivo é atingido. Ele tem uma finalidade para o erro. A palavra em si está grafada erradamente, mas as circunstâncias desse erro fazem dele um ato acertado. Esse desvio da norma pode tornar-se um bem, porque a norma, em si, não é boa ou ruim, ele apenas descreve os acertos e os erros. Entretanto, que finalidade pode fazer de um ato injusto um bem? E, se esse ato “injusto” é um bem, isso não faz dele um ato justo? No caso da ação ética, não existe uma norma que apenas descreva o ato de maneira isenta, a própria denominação “ato justo” já carrega em si sua bondade. O ato justo carrega em si sua finalidade, ele é intrinsecamente bom. Isso se deixa expressar por meio de uma tautologia: a justiça é um bem (ou pelo menos por uma expressão de caráter analítico, no sentido kantiano do termo: uma expressão em que o predicado já está

³ Adoto aqui a perspectiva dominante de que a EN é posterior à EE.

embutido no sujeito). Ela não pode ser usada como seu contrário sem se transformar ela própria no seu contrário.

Talvez tenhamos um indício dessa diferenciação entre técnica e virtude no fato de que, na EN, Aristóteles caracteriza o ato técnico como “tendo seu bem em si mesmo” (τὸ εὖ ἔχει ἐν αὐτοῖς – 1105 a27-28): ele está certo ou errado segundo uma norma objetiva. Aristóteles não mais vincula a diferenciação entre técnica e virtude a uma análise da voluntariedade ou não do ato. Por outro lado, é exclusivamente o ato virtuoso que passa a não poder prescindir da menção ao agente na sua caracterização. Ele é virtuoso quando o agente o realiza a. sabendo, b. em virtude do próprio ato e c. de forma firme e segura (1105 a 1- 4). Essa caracterização, entretanto, quando expressa seu fundamento último, fá-lo por meio de certa circularidade: a ação é justa quando é tal como o agente justo a faria. E essa circularidade é coetânea do caráter analítico das virtudes. Isso não resolve o desconforto inicial, que persiste, mas mostra, se estou certo, Aristóteles abandonando uma análise logicamente cerrada na EE em prol de uma abordagem também difícil, mas mais razoável, na EN.

REFERÊNCIAS

ARISTOTELIS. *Ethica Eudemia – recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt* R. R. Walzer et J. M. Mingay. Praefatio auxit J.M. Mingay. Oxford: Oxford University Press, 1979.

_____. *Ethica Nicomachea. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit* I. Bywater. New York: Oxford University Press, 2009 (reprinting).

Sistemas semânticos e o problema de adequação para uma interpretação na silogística de Aristóteles

Felipe Weinmann

Universidade de Campinas

1. ARISTOTLE'S SYLLOGISTIC AND ITS VARYING INTERPRETATIONS

Consider the following problem: Aristotle's definition of the syllogism is given in terms of non-logical descriptions which involve expressions of necessity. Despite the similarity to formal notions of valid arguments, the ambiguity of the modal expression is enough to raise the question whether or not a logical definition can be ascribed to the consequence relation for the syllogisms. Aristotle introduces his General Definition of the Syllogism (GDS) in *Prior Analytics* (*APr*) I.1, 24^b18-20, as follows:

A syllogism is (a) an argument in which (b) certain things having been posited, (c) something different from these follows of necessity, (d) in virtue of these things. (*APr* I.1, 24^b18-20)

Aristotle's description can be divided into four sections eliciting some of its peculiarities. However, the vagueness of Aristotle's account has opened several discussion as to what could count as an adequate interpretation or Aristotle's syllogistic.

Interpretations can be divided into two distinct groups: (i) the standard interpretations and (ii) the non-standard interpretation. Interpreters who side with (i) take the modal expression to refer to the

consequence relation. Despite some tempting aspects of interpretation (i), it is unsatisfying for it has to consider only part of Aristotle's definition, namely (a)-(c), in order to advance this very interpretation. This very aspect of interpretation has suffered attack from interpreters who believe that the definition stated in *Prior Analytics* (*APr*) I.1 had better be understood without neglecting (d).

These two distinct interpretations of (*GDS*) attempt to elicit in the best way possible what it is for the conclusion to follow of necessity and, thus, to define the syllogistic consequence relation. Despite neglecting part (d) of (*GDS*), there still is a considerable appeal to interpretation (i) that seems to be rooted in the success it has provided for the analysis of Aristotle's account of what it is for an argument to be syllogistic and, above all, what it is for a conclusion to follow of necessity. This apparent success of the standard account, however, raises the following question: is there a criterion for adequacy? If so, which one of the existing interpretations can be deemed to be adequate?

The problem stated by these questions is the following one: If someone has to suppose some kind of adequacy, then, out of several systems, either one and just one satisfies this criterion, or the criterion for adequacy is wrong. Since proponents of (i) claim to advance an adequate account which elicits the relevant aspects of Aristotle's syllogistic, out of all the interpretations presented so far, there has to be one which is the most adequate one.

In order to decide whether or not there is such a system which is deemed adequate, it is tantamount to compare all the aspects that belong to each system and to provide a basis for the comparison. In the case of the interpretations of Aristotle's syllogistic, this is quite simple to do, for all these systems are connected by a common language *L*, which has its best known version in Corcoran's system *D*.

The language *L*, as provided by the system *D*, is such that it consists of a set $U := \{U_1, \dots, U_n\}$ of logical variables, each of the logical variables capable of being replaced by non-logical constants $\{A, B, C, \dots\}$, a set $F := \{a, e, i, o\}$ of logical constants and a set of inference rules that are used in the demonstrations. These rules of inference are typically the syllogistic arguments of the first figure and a further rule of *reductio* arguments.

Since the language employed by all standard interpretations is the same, the difference as well as the criterion for adequacy have to be applied only to the provided semantic interpretations. What characterizes an interpretation of a language is its capacity to convey intuitive notions in terms of satisfaction of certain truth-conditions. Simply put, a semantic system establishes certain conditions under which a sentence has to be true or false and this in turn has to abide to certain conditions under which an argument is deemed valid or not¹. Formally, this is done by a function of truth " $J \bullet K$ " that attributes to each input an element of the set $\{1, 0\}$, with '1' as the truth-value for a true statement and '0', the value of a false one. In the meta-language, one is required to consider not the terms themselves, but an interpretation of them, which assigns to each term a certain domain that is satisfied by this description. In what follows, I shall give a brief survey of the most prominent semantic interpretations for the language just presented.

The Corcoran-Smiley System

One of the most important interpretations of Aristotle's syllogistic is Corcoran's and Smiley's interpretation of syllogistic arguments as arguments of natural deduction. This kind of interpretation was relevant in lieu of its criticism towards previous interpretations of syllogistic as an axiomatic theory, such as was presented by Łukasiewicz and Patzig. Understanding Aristotle's syllogistic as a system of natural deduction has its obvious advantages. For instance, the inference rules given in D suffice to prove the validity of every single syllogistic mood without relying on any further logical rule, as is the case of an axiomatic theory.

Corcoran as well as Smiley attempted to provide a semantic account for the syllogism that is as neutral as possible, without presupposing any further aspect, such as order which is closed under certain relations, for example. Their semantic account of Aristotle's syllogistic is based on set theory, interpreting the terms of a language as non-empty sets which satisfy the following semantic rules:

¹ I shall not dwell on the minute details of these interpretations, for this is not relevant for the argument I am advancing in this paper. In section 2, I shall explain in more detail how these notions can be understood and what the consequences of this account are.

Semantic System N_S

- $JSaP K = 1$ iff $S \subseteq P$.
- $JSePK = 1$ iff $S \cap P = \emptyset$.
- $JSiPK = 1$ iff $S \cap P \neq \emptyset$.
- $JSoPK = 1$ iff $S * P$.

The previous sentences receive a truth-value if and only if they satisfy the conditions stated at the right-hand side of the formula. Were this not to happen, then the truth-value would be '0'. That this semantics stands in a sound relation with D is trivial. Corcoran gave a completeness proof of this system in 1973.

Martin's Algebraic System

John Martin presented quite a different system, considering that the best interpretation would have to be based upon the notion of abstraction. According to him, this notion of abstraction depends in its turn on an ordering which can be obtained algebraically. Thus, one could introduce a semantic system in algebraic terms, based on bound meet semi-lattices with $\mathbf{0}$ as its least element and the boolean connective ' \wedge ', such that the following applies:

Semantic System N_A :

- $SaP = 1$ iff $S \leq P$.
- $JSePK = 1$ iff $S \wedge P = \mathbf{0}$.
- $JSiPK = 1$ iff $S \wedge P \neq \mathbf{0}$.
- $JSaP^K = 1$ iff $S \leq P$.

The stated truth conditions might seem a bit foreign, at first, for one would still try to analyse the predicative terms as sets. Since this interpretation depends on the notion of order as a condition for truth, one satisfies the logicians requirement that the universal affirmative sentence is not empty, and ties it to the interpretative value of the sub-

ject thus introducing a logical priority upon which the semantic may be ordered and the logical properties tested. The completeness of this semantic system was provided by Martin in 1997, showing that one could actually obtain a system on the grounds of ordering.

The Pre-Order Semantics

A third semantic system has been presented in recent years by some Aris-totelian scholars like Marko Malink, Mateus Ferreira and Mario Mignucci before them. Their interpretation of what could be the proper analysis of predicate sentences is largely based on an interpretation first advanced by Alexander of Aphrodisias, namely the *dictum de omni et nullo*.

According to this interpretation, based on Aristotle's description of an universal predicative sentence in *APr* I.1, 24^b28-30, Aristotle would be com-mitted to understand an universal predication by means of a certain satis-faction of *a*-predications, which are taken as the basic relation upon which all of the interpretation rests.

The previous account is rather vague and was described by Malink to be committed only to what he called an "underlying semantics". There is a question as to what an underlying semantics consists of. Should it be un-derstood as a prior form of reasoning, such as a meta-semantic discussion? If so, on the grounds of what would this hold? Whatever this possibility represents, an interpretation that depends on some prior notion to the se-mantics raises a difficulty in comparing this system to others. Since it is not entirely certain whether or not this system advances a similar interpreta-tion, with similar conditions, there is a small chance of it not being a pure semantics. On the other hand, could it be that this notion commits itself to a sub-structural analysis, that is to say, an abstraction of its own semantics, rather than an entirely different system?

According to Malink, the underlying semantic is thought of as an ab-stract form which would not commit to any ideological interpreta-tion as to the nature of the variables or the kind of logical connectives. The variables are taken to be just an item which stands in a relation of "membership to its associated plurality". This relationship can be interpreted either as the set-theoretic membership, where the variables

would be sets and the semantics would collapse into the system $N_{\mathcal{S}}$, or as the new relation of a -predication, where the variable would be of the same syntactic type as any predicate-term. The former interpretation, which collapses back into the set-theoretic account, is known as the “orthodox *dictum* (or pre-order) se-mantics”, while the latter would have its own truth-conditions and thus be called the “heterodox *dictum* (pre-order) semantics”.

The heterodox pre-order semantics, which was independently proved both by Malink and Ferreira, has the following requirements:

Semantic System N_{po} :

$JSaP \text{ K} = 1$ iff $\forall Z(ZaS \Rightarrow ZaP)$.

$JSeP \text{ K} = 1$ iff $\forall Z(ZaS \Rightarrow \neg(ZaP))$.

$JSiP \text{ K} = 1$ iff $\exists Z(ZaS \wedge ZaP)$.

$JSoP \text{ K} = 1$ iff $\exists Z(ZaS \wedge \neg(ZaP))$.

The Pre-Order semantic of the heterodox *dictum* semantic can be seen as quite odd, for it immediately asks for some clarification about the recursive use of the notion of a -predication.

Other Semantics

Recently, other systems have been introduced with the attempt to give a proper interpretation of Aristotle’s syllogistic. The use of different methods suggests that some different aspects of Aristotle’s logical thought are not quite clear yet and that they are in need of an adequate treatment. For the sake of brevity, I shall only mention two other interpretations that have advanced a semantic system which turned out both sound and complete with regard to D.

These systems are Klaus Glashoff’s semantics on characteristic numbers and Andrade-Lotero’s interpretation of all interpretation functions based on first-order models, specifically designed to proof a strict version of D. Glashoff’s semantic account of Aristotelian syllogisms seems to preserve some of the intuitions advanced by N_A . However, since it is based on a very particular interpretation of intension,

namely the characteristic numbers, it only overlaps a bit with Martin's semantics. Both these semantic systems were recently proved to be both sound and complete.

There are five differing semantic approaches that offer to present the reader with an adequate account of the semantics for syllogistics. Since the language is the same, would there be a different account to that? Is there some criterion to distinguish these accounts, as was required at the outset? A possible answer to this question may be provided by the following analysis: Kreisel's Argument.

2. THE PROBLEM OF DEFINING SYLLOGISTIC CONSEQUENCE: KREISEL'S ARGUMENT

A desired property of any interpretation is to give a proper and adequate account of the object it attempts to convey the meaning of. But what does it mean for any interpretation to be adequate? In the case of logic, it could be argued that it is to establish a system which is both sound and correct with regard to the language it is supposed to interpret. If this is accepted, how is a semantic model supposed to render the definition of non logical vocabulary into a proper and well defined logical framework?

Georg Kreisel gave such an account, which later came to be known as the 'Squeezing Argument'. According to this strategy, a logician tries to establish a method in which the non logical vocabulary can be logically defined. To do this, one may look at the logical system not as a pair consisting of a syntax and a semantics, but as a triad consisting of both a syntax and a semantic, but with the addition of a 'target phenomenon'. The 'target phenomenon' is precisely the intuitive content that one wishes to give a proper logical definition of. But how is this kind of definition even possible?

An intuitive way to describe what this argument actually does starts out with the introduction of a sufficient condition, which is usually assumed as being the syntax of a language and a necessary condition, which is taken to be equivalent to semantic accounts. These, then, are the elements by means of which one attempts to give a precise account of such concepts. To put it in formal language, one has an intuitive concept I_L which is to be defined by a sufficient condition S_L and

a necessary condition N_L , which still holds over the intuitive concept. This kind of relation is by no means satisfactory, because one would attempt to define an intuitive logical concept by means of just by simply stating some conditions which are satisfy or are satisfied by this concept. This may be logically represented as follows:

$$S1 : S_L \subseteq I_L \subseteq N_L.$$

Despite of being enclosed within two distinct conditions, it is by no means clear what the definition of the intuitive concept is. As it is, it just is an intermediate step between those extremes, but not even close of becoming defined. For this to happen, it would be required for these extremes to be equivalent, that is, for the converse relation to hold. In other words, there is an equivalence between the extreme terms which actually restricts the intuitive notion within such an equivalence. As a result of this, the intuitive notion is equal to the extremes, under the description

$$S2 : S_L = I_L = N_L,$$

and could, thus, be properly defined within the logical language. The logical definition of such intuitive concepts is given, then, by means of a complete-ness proof, since its boundaries are given by a relation between the syntax and the semantics. But how does this translate into Aristotle's analysis of the syllogisms and its interpretations?

Let us assume all five semantic systems stated so far. It is clear that, though these systems may have some thing in common, they still are distinct between each other. Given that the language, that is the sufficient conditions S_L , is the same in all cases, it follows immediately that there have to be five distinct definitions of the target phenomenon. Formally,

$$\begin{aligned} S_D &= I_L = N_{NS} ; \\ S_D &= I_L = N_{NA} ; \\ {}^S D &= I_L = N_{N_{po}} ; \\ S_D &= I_L = N_{NI} ; \\ S_D &= I_L = N_{NM} . \end{aligned}$$

The result of each semantic interpretation, related to the same language and strengthened with a consistency proof is not one to be neglected. Yet it follows as quite an odd consequence that considerably different systems are all capable of defining the target phenomenon, since their completeness is granted. On the other hand, if the semantics are different, it follows that the target phenomenon has now five distinct definitions, one for each system. But that would entail, as was seen before, that there cannot be a notion of adequacy, since it is not capable of showing that there is one proper definition of the syllogistic consequence relation.

This is quite a vexing position to be in. As it stands, the comparison of these five semantic systems turns out to completely disrupt any possibility of an adequate interpretation of questions such as these. Could there be a possible solution to this conundrum? One way to avoid this problem would seem to be an extension of the language so as to satisfy only one such semantic system. This solution, however, is confronted with two problems. First, it would be difficult, if at all possible, to support the extension of Aristotle's language of predication. Secondly, to extend a language makes sense if certain properties are preserved. But this is not necessarily the case while extending the language for Aristotle's syllogistic. This means, that this interpretation could easily lose the property of completeness and the result would be that not only was it not possible to determine the adequacy, but the local definition was lost in the process of it.

Looking back at the discussion on the different accounts for the syllogistic, it would seem as though the standard account ultimately fails to provide an adequate interpretation of (*GDS*) and consequently of Aristotle's syllogistic. The flip-side of this coin is, however, that there is no proper account of either the logical notions such as the syllogistic consequence relation and the syllogistic validity. This leaves open the question of whether there possibly is an adequate account of Aristotle's syllogistic.

3. ALTERNATIVES: THE MEREOLOGICAL ANALYSIS

With the recent revival of studies in metaphysics, some new approaches in understanding Aristotle's syllogistic have been made. The-

se approaches in-tend to analyse Aristotle's syllogistic not in a purely semantic framework, but considering also other aspects of analysis, like the metaphysical read-ing. Mario Mignucci wrote an article in which he tried to focus no Aristotle's mereological vocabulary within *APr*. This opened up the possibility to analyse the entire notion of membership as that of the part-hood relation.

Philip Corkum is one of the responsible people who analyse Aristotle's syllogistic in terms of the mereological part-hood relation. A mereological interpretation is basically an algebraic interpretation with an additional con-dition, which in the case of Corkum's interpretation is known as the "Weak Supplementation Principle". This principle avoids a mere extensional mere-ology, which would face several difficulties such as the problem of identity, for example.

Yet there are several challenges which this interpretation has to meet. One of the less stronger objections is whether or not there is enough textual support for this interpretation in *APr*. Though Mignucci has written on the topic, it does not follow that the proper interpretation be precisely the one under scrutiny. This difficulty becomes even more striking since there do not seem to be any textual evidences for this principle within *APr*. In Corkum's view, one could fill this gap by referring to Aristotle's treatise on Interpretation, where he identifies an instance of it.

The main difficulty, however, is to determine what kind of interpretation this mereology amounts to. After all, is it to be considered a semantic system? If it were just that, it would follow that this system, as well as any of the above, is subject to the criticism which understands that no purely semantic system provides one with the adequate account of logical notions that are at the basis of understanding this system.

Recently, Corkum has avoided this kind of criticism and came to the conclusion that there have to be two distinct tiers. One tier would be a purely logical discussion, while the second tier would be concerned with another kind of questions. Given the negative result, above, it seems as though the latter option of an two-tiered interpretation is the best possibility. However, in order to ground this two-tiered interpretation, one would have to meet with the additional challenge of providing an analysis of Aristotle's (*GDS*) and identify the what element would allow such a distinction.

According to interpretation (ii) above, one possible interpretation is to attribute this distinction to the clause (d) of (GDS). In that case, (d) would be the one required to enable this link between two very distinct fields of philosophical research. This, however, is still an open question.

4. FINAL REMARKS

Aristotle's *General Definition of the Syllogism* has provided many challenges and many interpreters have taken it in several ways. Out of the recent interpretations, it was possible to identify two distinct trends in reading the definition and, consequently, the entire logical work of Aristotle's. On the one hand, the vast majority employs logical tools in order to grasp the details of what Aristotle's intentions could have been. On the other, however, some people are questioning these very aspects.

Despite the great success of model theoretic based interpretations, I have tried to show that these interpretations are faced with a problem of excessive information, which the system cannot compute. Such interpretations do, ultimately, fail to elicit all the informations of what it is for a valid argument to be a syllogism and do not provide one with an adequate definition of the consequence relation, leaving this question still open for further inquiries.

REFERENCES

Primary Literature

- ANGIONI, L. (2001a). *Aristóteles: Metafísica. Livros IV e VI*. Camp-inas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
- ANGIONI, L. (2001b). *Aristóteles: Metafísica. Livros VII e VIII*. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
- ANGIONI, L. (2002). *Aristóteles: Segundos Analíticos. Livro II*. Camp-inas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
- ANGIONI, L. (2004). *Aristóteles: Segundos Analíticos. Livro I*. Camp-inas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

- ANGIONI, L. (2009). *Aristóteles: Física. Livros I-II*. Campinas: Editora da Unicamp.
- BEKKER, I. (1883). *Aristotelis Opera*. Berlin: Walter de Gruyter.
- EBERT, Th. and NORTMANN, U. (2007). *Aristoteles: Analytica Pri-ora. Buch I*. Berlin: Akademie Verlag.
- KIRWAN, Ch. (1993). *Aristotle's Metaphysics. Book IV, V, and VI*. Oxford: Clarendon Press.
- MIGNUCCI, M. (1969). *Gli Analitici Primi: Traduzione, introduzione e commento a cura di Mario Mignucci*. Naples: Luigi Loffredo.
- ROSS, W. D. (1924). *Aristotle: Metaphysics*. 2 vol. Oxford: Clarendon Press.
- ROSS, William David (1949). *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press.
- ROSS, W. D. (1958). *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*. Oxford: Clarendon Press.
- SMITH, R. (1989). *Aristotle: Prior Analytics*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- SMITH, R. (1997). *Aristotle: Topics. Books I and VIII*. Oxford: Clarendon Press.
- STRIKER, G. (2009). *Aristotle: Prior Analytics. Book I*. Oxford: Clarendon Press.

Secondary Literature

- ALEXANDER (1833). *In Aristotelis Analyticorum Priorum Librum I Commentarium*. Berlin: Walter de Gruyter.
- ANDRADE-LOTTERO, E. and BECERRA, E. (2007). "Corcoran's Aristotelian Syllogistic as a Subsystem of First-Order Logic". *Revista Colombiana de Matemática*, vol. 41, pp.67-80.
- ANDRADE-LOTTERO, E. and BECERRA, E. (2008). "Establishing connections between Aristotle's Natural Deduction and First-Order Logic". *History and Philosophy of Logic*, vol. 29, pp.309-25.
- ANDRADE-LOTTERO, E. and NOVAES, C. D. (2010). "Validity, the Squeezing Argument and Alternate Semantic Systems: the Case of Aristotelian Syllogistic". *Journal of Philosophical Logic*, vol. 41, n.2, pp.387-418.
- ANGIONI, L. (2006). *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp.

- ANGIONI, L. (2014). "Aristotle's Definition of the Syllogism". (*draft*).
- CORCORAN, J. (1972). "Completeness of an Ancient Logic". *Journal of Symbolic Logic*, vol. 37, pp.696-702.
- CORCORAN, J. (1974a). "Aristotelian Syllogism: Valid Argument or True Universalized Conditionals?" *Mind*, New Series, vol. 83, n.330, pp. 278-281.
- CORCORAN, J. (1974b). "Aristotle's Natural Deductive System". *In* CORCORAN, J. *Ancient Logic and its Modern Interpretation*. Dor-drecht/Boston: D. Reidel Publishing Company, 1974, pp.85-131.
- CORKUM, Ph. (2013). "Is Aristotle's Syllogistic a Logic?". *forthcoming in History and Philosophy of Logic*.
- COTNOIR, A. J. (2010). "Antisymmetry and Non-Extensional Mere-ology". *Philosophical Quarterly*, vol. 60, pp.396-405.
- FERREIRA, M. R. F. (2012). *A Lógica de Aristóteles: problemas interpretativos e abordagens contemporâneas dos Primeiros Analíticos*. Campinas. Tese (doutoramento em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade Estadual de Campinas.
- FERREIRA, M. R. F. (2013). "O que são Silogismos Perfeitos?". *Dois Pontos*, vol. 10, n.2, pp.189-224.
- GEACH, P. (1972). *Logic Matters*. Oxford: Basil Blackwell.
- GLASHOFF, K. (2005). "Aristotelian Logic from a Computational-Combinatorial Point of View". *Journal of Logic and Computation*. Vol. 15, n. 6, pp.949-73.
- GLASHOFF, K. (2006). "Zur Übersetzung der Aristotelischen Logik in die Prädikatenlogik". *draft*.
- GLASHOFF, K. (2010). "An Intensional Leibniz Semantic for Aristotelian Syllogistic". *The Review of Symbolic Logic*. Vol. 3, Issue 2, pp.262-72. Access at <<http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=7792147&fulltextType=RA&fileId=S1755020309990396>>
- IRVINE, A. and WOODS, J. (eds.) (2004). *Handbook of the History of Logic*. Vol. 1. Amsterdam: Elsevier. 16
- KOSLICKI, K. (2006). "Aristotle's Mereology and the Status of Form". *The Journal of Philosophy*, v.103, n.12 – special issue: *Parts and Wholes*, pp.715-36.
- KREISEL, G (1967). "Informal Rigour and Completeness Proofs". *In* LAKATOS, I. (ed.). *Problems in the Philosophy of Mathematics*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- LEAR, J. (1980). *Aristotle and Logical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

- ŁUKASIEWICZ, J. (1957). *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Logic*. Oxford: Clarendon Press.
- MALINK, M. (2006). "A Reconstruction of Aristotle's Modal Syllogistic". *History and Philosophy of Logic*, v.27, pp.95-141.
- MALINK, M. (2007). "Categories in Topics I.9". *Rhizai: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, v.4, pp.271-94.
- MALINK, M. (2008). "TWI vs TWN in *Prior Analytics* 1.1-22". *Classical Quarterly*, v.58, pp.519-36.
- MALINK, M. (2009a). "A Non-Extensional Notion of Conversion in the *Organon*". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v.37, pp.105-41.
- MALINK, M. (2009b). "Review of T. Ebert and U. Nortmann: *Aristoteles: Analytica Priora, Buch 1*". *History and Philosophy of Logic*, v.30, pp.389-96.
- MALINK, M. (2013). *Aristotle's Modal Syllogistic*. Cambridge/Massachusetts, London: Harvard University Press.
- MARTIN, J. N. (2004). *Themes in Neoplatonic and Aristotelian Logic. Order, Negation and Abstraction*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited.
- MIGNUCCI, M. (2000). "Parts, Quantification and Aristotelian Predication". *The Monist*, n.83, pp.3-21.
- NOVAES, C. D. (2012). "Reassessing logical hylomorphism and the demarcation of logical constants", *Synthese*, v.185, pp.387-410.
- PATZIG, G. (1968). *Aristotle's Theory of the Syllogism. A logico-philological study of Book A of the Prior Analytics*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- ROSE, L. (1968). *Aristotle's Syllogistic*. Springfield: Charles C. Thomas Publisher.
- SMILEY, T. (1973). "What is a Syllogism?", *Journal of Philosophical Logic*, n.2, pp.136-154.
- SMITH, P. (2011). "Squeezing Arguments". In
- SMITH, R. (2011). "Aristotle's Logic", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Access at: <<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/>> [Accessed: 08/01/2013]
- STRIKER, G. (1997). "Aristotle and the Uses of Logic". In GENTLER J. (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1998, pp.209-226.
- THOM, P. (1981). *The Syllogism*. Munich: Philosophia Verlag.
- VARZI, A. C. (2008). "The Extensionality of Parthood and Composition". *The Philosophical Quarterly*, vol.58, pp.108-33.

VARZI, A. C. (2009). "Mereology". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Access at: <<http://plato.stanford.edu/entries/mereology/>> [Accessed: 15/07/2013].

SIMONS, P. (1987). *Parts. A study in ontology*. Oxford: Clarendon Press.

WEINMANN, F. (2013). "Necessidade, mediação e o papel do $t\text{-}oi\ tauta\ e\ i\text{-}nai$ em *APr.* I.4 e I.7". *Revista do Seminário dos Alunos do PPGLM/UFRJ*, vol. 4, pp.70-87, 2013.

A delimitação da filosofia prática em Aristóteles: a obra do homem

Francisco José Dias de Moraes

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Queremos aqui acompanhar de perto e tentar compreender as razões que levaram Aristóteles a delimitar um campo específico da pesquisa filosófica relacionado aos assim chamados assuntos humanos, refletindo, ao mesmo tempo, sobre a especificidade dessa forma de teorização recentemente tornada paradigmática pela hermenêutica contemporânea, nomeadamente a partir de Gadamer. Partiremos, para tanto, daquele que deve ser considerado o trabalho mais acabado de Aristóteles a esse respeito e que teve uma recepção mais continuada: a *Ética a Nicômacos*. Particularmente nos livros I, II, III e VI dessa obra, encontramos indicações que nos permitem reconhecer como sendo o núcleo vivo da ética ou filosofia prática aristotélica a referência sui generis entre o bem e o si mesmo do homem. O problema previamente colocado ao qual Aristóteles procura corresponder consiste no fato de que se, por um lado, toda ação e todo propósito visam algum bem, temos de admitir, por outro lado, que agimos sempre em conformidade com aquilo que nós mesmos tomamos por tal. Assim sendo, por sempre já visarmos o bem a partir daquilo que circunstanciadamente nos parece bom, a questão fundamental não seria a de sabermos em que consiste o bem, mas antes a de sabermos se algo dessa referência ao bem passa por nós e por nosso poder de decisão. A questão assim colocada condiciona o conhecimento do bem à possibilidade concreta de nos orientarmos livremente em relação a ele e, portanto, ao desenvol-

vimento de virtudes. Seja como for, será sempre mediante essa possibilidade concreta de decisão que pode ter lugar uma teorização acerca do bem para o homem. Nela não se trata de simplesmente conhecer o que é a virtude, mas de tornar-se bom¹.

O BEM DO HOMEM E A IDEIA DE UMA FILOSOFIA PRÁTICA

Em primeiro lugar, a possibilidade e a necessidade de uma filosofia prática estão ligadas à situação de que não é um conhecimento do bem que decide, primeiramente, a orientação para o bem. Melhor dizendo, a orientação para o bem, presente desde o início, não necessita ela mesma de um esclarecimento teórico para só então passar a vigorar adequadamente. Parece, inclusive, que semelhante orientação poderia ser prejudicada por algum excesso de esclarecimento e, por esse motivo, Aristóteles chega a desaconselhar explicitamente que os jovens acompanhem lições de ciência política².

Mas de que orientação para o bem se trata aqui? Qual o alcance e o caráter de um esclarecimento teórico nesse contexto? Já na primeira frase de sua *Ética a Nicômacos* Aristóteles alude a uma distinção bastante significativa para o nosso propósito. Ele afirma, com efeito, que “toda técnica e todo procedimento investigativo, bem como, de modo semelhante, toda ação e decisão parecem visar a algo de bom”. O detalhe está no agrupamento de técnica e método de um lado e ação e decisão de outro lado. É que a ação e a decisão não visam ao bem da mesma forma que a técnica e o procedimento metódico típico da investigação teórica³. Aristóteles alude novamente a essa diferença quando, um pouco mais abaixo no texto, esclarece que o fim ou o bem podem ser a própria atividade ou algo distinto dela. Neste último caso, o resultado da atividade possuiria claramente uma dignidade superior. Enquanto na ação e na decisão o bem não é alguma coisa distinta da própria atividade, na produção e na pesquisa o bem perseguido é distinto das atividades de produzir e de investigar, a saber: o produto e o conhecimento. A finalidade buscada na ação é a de agir bem e na

¹ EN, 1103 b 27.

² EN, 1095 a2.

³ A esse respeito ver também EN, 1112 b 20, sobre diferença entre deliberação e investigação; bem como EN, 1140 a 1, sobre a diferença de ação e produção.

decisão a de decidir-se ou deliberar da melhor maneira; já na pesquisa ou na produção, a maneira de pesquisar ou de produzir, apesar de não serem indiferentes, não coincidem, havendo mesmo uma exterioridade entre ambas. O produto bem acabado não é capaz de fazer aparecer, por si só, o modo como foi fabricado. No caso da ação, pelo contrário, não temos nada que esteja simplesmente diante de nós e nada também que esteja simplesmente oculto. Muito do que nos permite qualificar de boa uma ação reside justamente no modo como ela foi praticada, o qual se torna acessível com a ação.

A orientação para o bem presente na ação e na decisão reside, portanto, na *própria* ação e na *própria* decisão. Ninguém aprende como deve agir ou decidir-se observando o comportamento alheio e retirando de semelhante observação diretrizes gerais universalmente válidas e procedimentos testados e comprovados. De certa maneira, a cada vez que agimos ou nos decidimos temos de fazê-lo por nós mesmos e sempre com base em uma visão do que, aqui e agora, nos parece a melhor coisa a ser feita (em vistas do que se nos afigura ser o melhor). Em outras palavras, é impossível agir sem desejar, melhor dizendo, sem confiar no próprio desejo e naquilo que ele e somente ele faz aparecer. É, portanto, no desejo, e não no conhecimento, que reside a orientação primária para o bem presente na ação. É porque desejamos algo de bom (ou que nos pareça ser tal) que, aqui e agora, podemos decidir-nos por algo e agir. Não é o conhecimento que nos faz desejar e em seguida agir, mas o desejo que nos faz agir e conhecer.

É preciso desobstruir essa orientação para o bem característica do desejo de toda censura ou conotação moral. O bem não é, inicialmente, nenhuma outra coisa senão o alvo visado por nossas ações. Para quem vai à padaria o alvo é o pão, para quem procura um médico o alvo é a saúde, para quem constrói uma casa o alvo é a casa. Pão, saúde e casa (a ser construída) são bens em sentido aristotélico não porque estejam disponíveis para serem usufruídos, mas porque viabilizam, sendo, certa atividade característica e plena de sentido. O bem é o que permite a uma atividade atingir seu pleno acabamento. O bem, em Aristóteles, possui o caráter de *télos* e não de meio para alguma outra coisa. Não é o médico quem, a partir de si, produz primeiramente a saúde no paciente, mas a saúde que, sendo desejada pelo médico,

permite que ele cure um paciente particular. Saúde, como bem, não corresponde aqui a um valor assumido subjetivamente pelo médico; ela é antes o sentido último orientador de sua atividade. É que tal bem específico não pertence e não reside primariamente no médico, mas na atividade de curar enquanto tal.

Ocorre, porém, que os bens acima referidos e as atividades a eles relacionadas não se encontram aí simplesmente uns ao lado dos outros. Há uma clara subordinação dos bens e das atividades umas às outras, de modo que invariavelmente acabamos fazendo uma coisa por causa de outra. Mais ainda, as próprias atividades e seus respectivos bens podem ser comandados em benefício de outros bens. Essa atividade de comandar, por seu turno, que na verdade obedece a certa hierarquia dos bens e das atividades, não pode ela mesma estar subordinada a alguma outra atividade. Daí que Aristóteles afirme ser a política a ciência a mais proeminente e arquetônica de todas. Afinal, é ela e mais nenhuma outra que estabelece, nas cidades, as atividades que devem ser cultivadas por cada um e até que ponto. Mas qual seria a obra e o bem da ciência política? Para Aristóteles não resta dúvida de que este deve ser considerado o bem derradeiro e supremo, uma vez que somente ele torna possível um comando sobre a vida humana em geral. Este alvo final que viabiliza um comando de tipo superior não poderia ser outro a não ser o bem do homem. É em vistas dele e graças a ele que propriamente se exerce o comando político.

Mas o homem enquanto homem possuiria um bem e uma atividade característicos? De que modo seria possível conceber esse bem final sem trazer para o comando político uma norma exterior e sem tentar colocar o próprio comando sob outro comando, o que Aristóteles tão claramente interdita? É aqui que entra em jogo e é concebida a ideia de uma filosofia prática, a qual não teria um alvo distinto daquele da ciência política, a saber: o bem do homem, buscando, como ela, atingi-lo propriamente. A ética ou filosofia prática, ao invés de ser uma disciplina filosófica, corresponde ao impulso mais direto e vigoroso para a própria filosofia, na medida em que nós mesmos sempre de algum modo já fomos requisitados por aquilo que aí é tomado como tema explícito de reflexão: o bem do homem, que não corresponde a “uma generalidade correspondente a uma forma única”, mas àquilo que necessariamente

temos em vista quando em causa está não apenas viver ou sobreviver, e sim viver bem. Seu ponto de partida deve ser o modo como esse bem final é concebido, ali mesmo onde ele é desejado e buscado numa forma de viver característica, a qual deposita suas esperanças na própria ação e mais em nenhuma outra parte. A ideia de uma filosofia prática surge, portanto, da contingência de existirem maneiras distintas de desejar e conceber o bem final, as quais disputam entre si a condução e o comando da vida humana, sem que haja em alguma parte uma instância superior capaz de arbitrar sobre elas⁴. Por outro lado, em se tratando de assuntos humanos, os quais sempre se esclarecem a partir da própria ação, não é possível ou desejável chegar a um grau de precisão similar ao das chamadas ciências exatas. É que aqui a precisão a ser alcançada deve ser geral o bastante para não comprometer o empenho de chegar a ver, a partir da própria situação, o que é o melhor a ser feito. Afinal, como afirma o filósofo, “os homens educados se caracterizam por buscar a precisão até onde o assunto permite.”⁵

A delimitação da filosofia prática empreendida por Aristóteles testemunha desse modo a possibilidade de uma decisão a respeito daquela que pode ser considerada a melhor forma de vida ao alcance do homem, sem que essa decisão signifique a imposição de um modelo ideal de vida qualquer. Para acompanhar essa discussão, no entanto, não basta ser homem e ter consciência das próprias ações. É preciso já ter compreendido por si mesmo, isto é, na prática, que a felicidade reside antes na ação do que na sorte e no acaso, bem como ser capaz de olhar de frente o que se nos apresenta de modo a poder deliberar sobre o que aqui e agora nos pareça o melhor a ser feito, tendo presente, igualmente, os riscos que uma decisão sempre comporta e aceitando-os. É, portanto, em vistas de um ser ético já presente que se constitui a ética de Aristóteles. Sua finalidade não é a de convencer ninguém a ser ético, e nem tampouco a de ser uma espécie de guia para homens práticos, mas antes a de conduzir esse ser ético às suas possibilidades últimas. Daí que tal tipo de teorização não possa pretender começar a partir da dúvida ou mesmo conduzir a ela. Ela deve antes, inclusive, proteger, ao seu modo, as condições para que a existência ética possa desdobrar-se a partir de si mesma. A ética ou filosofia prática possui, portanto, na prudência a sua forma de racionalidade típica. É

⁴ Basta lembra a famosa escolha de Aquiles.

⁵ EN, 1094 b 23.

graças a ela e em seu benefício que uma teorização acerca dos assuntos humanos pode ter lugar e justificativa.

PRUDÊNCIA E DELIBERAÇÃO: O QUE É TÍPICAMENTE HUMANO? O QUE DEPENDE DE NÓS?

Como é sabido, Aristóteles promove duas distinções extremamente significativas no campo da alma racional. De um lado, há aquela forma de racionalidade direcionada para a persuasão do que em nós se manifesta como sentimento (*páthos*) e desejo, de outro lado, há a racionalidade capaz de deliberar e investigar. No primeiro caso, a razão é reta razão (*lógos orthós*) e atua como conselheira, tal como um pai ou um amigo. É que nossos sentimentos e desejos não estão naturalmente ajustados ao que seria para nós o mais desejável e, por esse motivo, necessitam passar por um processo educativo. Nessa educação está em causa um buscar e evitar que superem a identificação da dor com o mal e do prazer com o bem. O caminho para tanto não seria a explicação ou a instrução, mas a conquista, pelo exercício direto, de bons hábitos. É, de fato, nos habituando a não temer os perigos que, por fim, nos tornamos corajosos, sendo unicamente a presença mesma do perigo e a situação de nos percebermos ameaçados que podem dar a ocasião para o cultivo da coragem. Ninguém entende que não deve ter medo a não ser sentindo medo ele próprio. Sem suportar e admitir o medo ninguém pode tornar-se corajoso. No fim das contas, a coragem como meio termo significa apenas aprender a suportar o medo, sem dissolvê-lo na fuga ou na insensibilidade. É sobre esse terreno dominado pela reta razão que se desenvolvem as virtudes éticas e o próprio ser ético. Aqui não pode haver a menor dúvida quanto àquilo que precisa ser promovido ou corrigido. O comando ético é a condição para toda outra forma de comando. É importante ressaltar, no entanto, que o produto final dessa educação não seria a mera repressão dos desejos e sentimentos, mas a purificação do que neles há de potencialmente catastrófico. Afinal, ninguém pode ignorar que sentir medo de tudo e de todos inviabilizaria uma vida humana.

Todo esse empenho educativo visa, em última instância, possibilitar a conquista de uma certa maturidade que permita ao cidadão ser

sujeito de suas ações e responder plenamente por si. A educação para as virtudes conduz, desse modo, a uma outra possibilidade de exercício racional distinta daquela relacionada às virtudes éticas. Nela não se trata de encontrar o meio termo dos desejos e sentimentos, mas de descobrir ativamente o que nos cabe buscar ou evitar em dada situação e o que é para ser afirmado ou negado teoricamente. Tal racionalidade não é mais aquela que procura aconselhar o que em nós é desejo e sentimento; ela se caracteriza antes por buscar apreender, deliberando ou investigando, o próprio real conforme a maneira em que ele a cada vez se dispõe a partir de si mesmo. Daí que as virtudes relacionadas a esse exercício mais livre de descoberta não sejam chamadas de virtudes éticas, mas de virtudes *dianoéticas*. As virtudes *dianoéticas*, por seu turno, também são passíveis de nova divisão, pois seu exercício aponta para duas partes distintas da alma racional, chamadas por Aristóteles de científica e calculativa. Num caso e no outro o real se dispõe, a cada vez, de modo distinto. Afinal, como diz Aristóteles, “ninguém delibera sobre o que não pode ser de outro modo”⁶. São virtudes da parte científica da alma a ciência e a sabedoria; já a prudência e a arte correspondem à parte calculativa. Para todas essas virtudes, o caminho não pode ser o simples exercício e o hábito, mas o ensino e a experiência⁷.

Com o aparecimento das virtudes *dianoéticas*, torna-se questão, pela primeira vez, quais virtudes podem ser consideradas as mais proeminentes de cada parte da alma racional. Essa questão não faria nenhum sentido no âmbito das chamadas virtudes éticas. Nelas soaria absurdo pretender recomendar uma virtude de preferência à outra. Aqui, porém, trata-se de decidir que virtudes ou mesmo qual virtude responde pela plena realização do homem enquanto tal, uma vez que a felicidade enquanto bem do homem havia sido definida como “a atividade da alma em conformidade com a virtude mais perfeita e acabada”⁸. Tal virtude ou tais virtudes devem, necessariamente, propiciar um pleno acabamento ao ser ético ele mesmo, pressuposto fundamental de toda investigação no âmbito da filosofia prática. Colocar essa questão e desdobrá-la até o ponto de uma decisão é, sem dúvida, o objetivo final desse gênero de pesquisa tão peculiar. Sua meta, portan-

⁶ EN, 1140 a 32.

⁷ EN, 1103 a 14.

⁸ EN, 1102 a 5.

to, não é a de simplesmente descrever o que pertence positivamente a cada virtude, seu alcance, seus limites e aspectos relacionados, mas antes a de preparar uma decisão sobre a melhor forma de vida ao alcance do homem, a fim de tornar palpável, em seus contornos principais, a viabilidade de um comando sobre a vida humana em sua totalidade. Esse comando, por sua vez, longe de ser arbitrário, deve estar a serviço da plena potencialização do ser ético ele mesmo, não sendo nada que se acrescente a este de fora.

Para poder decidir qual é a virtude mais acabada ao alcance do homem, Aristóteles precisa necessariamente começar por uma determinação daquilo que diz respeito ao homem enquanto homem. Não se trata de saber o que pode dizer respeito ao homem e suscitar o seu interesse, mobilizando a sua atividade, mas antes trata-se de determinar se há algo que depende do homem para ser o que é. Vimos antes que, para Aristóteles, toda ação e todo propósito possuem seu bem específico. Para que o bem do homem possa ter lugar é preciso que exista algo que, a partir de seu ser, vincule o ser do homem em uma atividade característica. Do contrário, falar de um bem do homem seria o mesmo que falar de uma generalidade vazia e ideal. Ora, o característico do ser do homem reside no fato deste último, antes de tudo, ser si mesmo. Existe homem na medida em que há alguém que pode ser, concretamente, requisitado por algo. Homem é aquele para quem algo pode ser questão, de tal modo que somente atendendo a semelhante requisição ele pode tornar-se o que é. O homem é, simultânea e inseparavelmente, *noûs* e *horéxis*, inteligência e desejo, e a tal ponto que Aristóteles usa indistintamente as expressões “inteligência desejan- te” ou “desejo pensante” para designá-lo⁹. Desse modo, o que este último deve primeiro considerar e almejar é aquilo cuja consideração permite a ele ser enquanto si-mesmo. Esta espécie de ente Aristóteles o chama de *práктon*: o objeto da ação. Tal gênero de ente é o que temos em vista quando, mediante o exercício deliberativo, esforçamo-nos por descobrir o que depende de nós unicamente para ser ou não ser. É que dessa descoberta depende também, inseparavelmente, o nosso próprio ser. O objeto da ação e da deliberação não é nunca um ente que se encontre aí simplesmente dado diante de nós. O *práктon* é o ente que, suscitando e promovendo a atividade deliberativa, permite que haja um bem do

⁹ EN, 1139b 5.

homem que possa ser atingido concretamente. Não haveria a urgência da deliberação e nem tampouco a necessidade de chegar a uma decisão não fosse essa presença desafiadora¹⁰.

Há duas passagens extremamente valiosas para nós, ambas situadas no livro III da *Ética a Nicômacos*, as quais explicitam o estatuto dessa referência particularíssima do homem, enquanto um si-mesmo que delibera, ao *práктon*. A primeira é aquela que trata daquilo que é passível de deliberação; já a segunda trata daquela espécie de perigo diante do qual caberia ao corajoso exercer a sua virtude. As passagens são tão importantes que resolvemos citá-las. Ei-las:

Será que deliberamos sobre tudo, será que tudo é passível de deliberação ou sobre algumas coisas não se pode deliberar? Seja dito (*lektéon*), no entanto, que o deliberável em questão não diz respeito ao que deliberaria um estúpido ou louco, mas ao que o homem de inteligência (*ho nóin échon*) toma por objeto de deliberação. Assim sendo (*dè*), ninguém delibera sobre as coisas eternas; por exemplo, sobre o universo (*toû kósmou*) ou sobre a incomensurabilidade da diagonal ao lado do quadrado (*pleurás*). Tampouco se delibera sobre as coisas que estão em movimento e que vêm a ser sempre do mesmo modo, seja por necessidade, seja também por natureza ou por alguma outra causa, como, por exemplo, os solstícios (*tropé, tropôn*) e os nasceres do sol. Também não se delibera sobre as coisas que acontecem por acaso, como, por exemplo, achar um tesouro, **pois nenhuma dessas coisas vem a ser por meio e através de nós. Deliberamos, isto sim, sobre as coisas que dependem de nós e que podem ser colocadas em prática** (e estas são as coisas restantes (*loipá*), pois as causas parecem ser natureza, necessidade e acaso e, além dessas,

¹⁰ Numa aproximação com a hermenêutica de Gadamer, temos que também para este o exercício hermenêutico começa quando “algo me interpela”, exigindo que os preconceitos orientadores e possibilitadores da própria compreensão, os quais constituem a situação hermenêutica do intérprete, sejam postos em jogo. Por esse motivo, seria completamente impropriedade para esse modo de filosofar deixar o si-mesmo fora de jogo. Nas palavras de Gadamer: “Também aqui vemos confirmado que compreender significa, primariamente, sentir-se entendido na coisa, e, somente secundariamente, destacar e compreender a opinião do outro como tal. Assim, a primeira de todas as condições hermenêuticas é a pré-compreensão que surge do ter de se haver com a coisa em questão. A partir daí determina-se o que pode ser realizado como sentido unitário, e, com isso, a aplicação da concepção prévia da perfeição.” E um pouco mais adiante: “Já vimos que a compreensão começa aí onde algo nos interpela. Esta é a condição hermenêutica fundamental”. Gadamer, Hans-Georg. *Verdade e método*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998, p. 441 e 447.

também, o inteligência (*noûs*) e tudo quanto vem a ser por meio e através do homem). Mas nem sequer é o caso de deliberar sobre todas as coisas humanas; nenhum espartano, por exemplo, delibera sobre a melhor forma de convivência política (governo) para os citas. **Assim, cada um dos homens delibera sobre o que é factível por meio e através de si mesmo.**(Ética a *Nicômacos*, III, 3, 1112^a 18 – 1112 b 1. Tradução e grifos nossos)

E sobre a coragem e sobre o que é preciso temer para ser corajoso, diz Aristóteles:

Tememos, portanto, todos os males, a saber: infâmia, pobreza, doença, falta de amigos, morte, mas não é em relação a todos eles que parece ser a coragem, pois é preciso e belo temer algumas coisas e feio não temê-las, como, por exemplo, a infâmia. (...) O corajoso é, portanto, destemido, mas não é preciso temer, igualmente, nem a pobreza e nem a doença, e nem, de modo geral, as coisas que não são por vício e nem dependem de nós, e o destemido em relação a esses males não é propriamente corajoso. (Ética a *Nicômacos*, III, 6, 1115 a 10. Tradução nossa)

Aquilo que é propriamente objeto de deliberação e objeto de coragem se caracteriza por estar em relação direta com uma iniciativa ou decisão de nossa parte e de tal modo que nosso próprio ser será essencialmente a obra dessa iniciativa ou decisão. Não deliberamos sequer sobre todos os assuntos humanos e nem tampouco todas as coisas temíveis são propriamente para serem temidas. O que realmente nos diz respeito é somente aquilo que nos faz ter de deliberar e agir, sob pena de não sermos quem precisamos ser. E isso é sempre algo que precisamos descobrir, a cada vez, a partir de nós mesmos. Na medida em que ninguém pode deliberar se não há nada sobre o que deliberar e na medida em que não podemos ser corajosos sem a presença inquietante do ameaçador, o que Aristóteles põe em evidência é o ser do homem como um ser essencialmente exposto. A racionalidade da prudência, que é a virtude *dianoética* correspondente ao exercício deliberativo em conexão direta com o ser ético, é, inequivocamente, a que melhor representa esse ser exposto do homem. E isso fica tanto melhor caracterizado se observarmos que, segundo o próprio Aristóteles, a deliberação não incide sobre os fins, mas sempre sobre os meios a eles relacionados. En-

quanto agentes, só conseguimos visualizar os fins a partir do que aqui e agora nos concerne. Com isso, parece que ao prudente e a todos nós enquanto homens de ação escapa precisamente o poder de decidir sobre os fins das próprias ações e, especialmente, sobre aquele que deve ser considerado o fim último: a felicidade. Temos então a situação paradoxal de que a virtude considerada a virtude característica do homem e de seu ser exposto seja incapaz de nos colocar diante do próprio bem do homem enquanto tal. Uma vez que a filosofia prática deve preparar uma decisão a respeito desse bem final, não visando apenas o conhecimento desse bem, isso não significaria que ela deve ir além da prudência e não simplesmente pautar-se por ela¹¹?

CONCLUSÃO

Vamos concluir tentando responder a essa última questão a partir do problema colocado na introdução deste trabalho. Vimos que o propósito da ética ou filosofia prática não era o de conhecer o bem universal, de modo a poder prescrever, mediante tal conhecimento, qual seria a atribuição de cada um no interior da cidade e o que seria mais desejável para todos. Não é com base em tal conhecimento que a política encontra a sua verdadeira função e legitimidade. O bem visado pela filosofia prática não é esse hipotético bem universal, mas antes o bem do homem. Isso significa que, no limite, a filosofia prática deve levar em consideração o modo como o bem final é concretamente visado e compreendido em formas de vida características, *sem dispôr de uma*

¹¹ Esse é o ponto de vista, por exemplo, de Enrico Berti, como se pode ver na seguinte passagem: “Dos textos aristotélicos que examinamos é possível tirar a conclusão de que a filosofia prática de Aristóteles não coincide com a *phrónesis*, como, em certa medida, hoje o pretendem os partidários da sua “reabilitação”, mas que ela é uma verdadeira ciência, embora diferente da matemática, sendo capaz de argumentar e, em certos casos, de demonstrar também, ainda que de modo dialético. A filosofia prática é, em suma, a expressão de uma forma de racionalidade mais “forte” que a *phrónesis*, de uma racionalidade que não é muito diferente daquela empregada pela física ou mesmo pela metafísica, considerando que essa última, para Aristóteles, não coincide, como ocorre ao contrário nos filósofos modernos (Descartes e Hobbes), com a racionalidade matemática. É, ademais, muito natural que os partidários da “reabilitação da filosofia prática” tendam a reduzi-la à *phrónesis*, enfraquecendo-a do ponto de vista lógico, na medida em que eles são, na maior parte dos casos, defensores de uma filosofia “hermenêutica”, que tem por modelo a interpretação estética ou a compreensão histórica concebida em detrimento da explicação científica.” BERTI, Enrico. *Novos estudos aristotélicos III: filosofia prática*. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Loyola, 2014, p. 66.

instância superior a partir da qual pudesse ajuizar sobre elas. A referência ao bem e o saber de si correspondente nunca se encontram simplesmente disponíveis para serem examinados de maneira distanciada e objetiva. Todavia, isso não significa que não haja nenhuma instância a partir da qual tais concepções de felicidade possam ser examinadas. Significa apenas que tal instância não pode ser instaurada ou instituída pela própria filosofia, já devendo antes estar em vigor de maneira autônoma. Essa instância, vimos, é o próprio ser ético. A filosofia prática alcança seu direito e seus limites por representar uma tendência e, talvez, uma necessidade do próprio ser ético. É ele que coloca o homem na necessidade de investigar em que medida está a seu alcance decidir-se livremente também em relação ao melhor modo de agir e ser feliz, o que exige que se alcance um esclarecimento sobre a natureza desse bem do homem. Tal esclarecimento ele mesmo, porém, não comporta exatidão. Tampouco pode prescrever um modo de vida e uma compreensão de bem exclusivos. A decisão a ser preparada pela investigação filosófica no âmbito prático tem outra natureza. Afinal, tal decisão não pode em absoluto comprometer a capacidade de agir dos indivíduos, retirando deles a espontaneidade de seus movimentos, bem como o pertencimento àquilo que a cada vez exige algo de nós: o *prákton*. Certamente, quando teorizamos sobre o bem não estamos deliberando e, nesse sentido, não cabe dizer que a filosofia prática coincida sem mais com a prudência. Todavia, é pelo exercício da deliberação e pela ação, que somente têm lugar através dessa virtude, que cada um de nós pode ser concernido e se deixar pertencer aos fins condutores da ação. Pretender desvincular filosofia prática e prudência seria o mesmo que pretender teorizar sobre os fins sem que eles mesmos estejam efetivamente presentes enquanto tais, o que Aristóteles nega expressamente¹². Mas a prudência é também paradigma da filosofia prática no sentido de que somente ela, diferente das demais virtudes dianoéticas, não é uma virtude puramente racional (*metà lógou*). Sinal disso, diz Aristóteles, é o fato de todas as outras virtudes racionais poderem ser esquecidas, menos a prudência¹³. A decisão preparada pela filosofia prática não é assim uma decisão entre ser homem de ação ou contemplativo, entre agir ou teorizar, entre felicidade prática ou teórica, como se tais coisas

¹² EN, 1105 b 12-28.

¹³ Ibid., 1040b 28.

devessem existir separadamente. A decisão é antes aqui uma decisão pelo próprio ser exposto do homem como tal, o qual só pode ser plenamente desdobrado quando se assume a necessidade e a urgência do pensamento. A felicidade não pode residir em outra parte senão em semelhante desdobramento, o qual não possui nenhum outro sentido ou motivo. A filosofia prática é, portanto, filosofia e não uma filosofia aplicada aos assuntos humanos.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *The Nichomachean Ethics*. Trad. H. Rackan. London: Harvard University Press, 1999.

_____. *Éthique à Nicomaque*. Trad. Richard Bodéüs. Paris: GF Flammarion, 2004.

_____. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 1992.

_____. *Ethica Nichomachea I 13 – III 8: Tratado da virtude moral*. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

BERTI, Enrico. *Novos estudos aristotélicos III: filosofia prática*. Trad. Elcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Loyola, 2014.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

A racionalidade da arte poética em Aristóteles*

Tiago Penna

Universidade Federal da Paraíba

INTRODUÇÃO

O presente artigo pretende investigar como a arte, em geral, e em particular a arte poética, no pensamento de Aristóteles, pode ser compreendida como uma forma de racionalidade. A racionalidade, em Aristóteles, é entendida não simplesmente como a faculdade da razão (*lógos*), mas, mais crucialmente, como os modos e os usos que a razão subjacente, isto é, inerente às espécies de saber permite compreender e conhecer seus objetos e seus produtos. Pois, “[t]oda arte visa à geração e se ocupa em **inventar** e em **considerar as maneiras de produzir** alguma coisa que tanto **pode ser como não ser**, e cuja origem está no que produz, e não no que é produzido”^{1,2}. Ou seja, analisar a arte, e a racionalidade que lhe é própria, significa estudar a criação, bem como a maneira de fazer (produzir, ou criar), alguma coisa, que

* Artigo originalmente publicado na Revista Exagium, nº 12 | ISSN 1983-4519. Disponível em: http://www.revistaexagium.ufop.br/PDF/Edicao_Atual/Numero12/5.PENNA.pdf

¹ Ao término das referências em nota de rodapé, optamos por inserir a numeração canônica dos textos gregos, entre eles os aristotélicos, entre colchetes, com a indicação da obra abreviada, com o intuito de propiciar uma pesquisa posterior mais aprofundada por nossos leitores, e pelos pesquisadores da temática aqui tratada. Observamos também que todos os grifos em negrito das mesmas citações são nossos.

² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. 4. Ed. Brasília: UnB, 2001. p. 116. [*Etic. Nic.* 1140a].

pode ou não existir, isto é, que é contingente. A partir das definições de arte apresentadas por Aristóteles na *Metafísica* (981a5; cf. também 1070a7), bem como na *Ética a Nicômaco* (1140a), pretendemos analisar e conceber uma racionalidade própria da arte, distinguindo-a da racionalidade apodítica (típica da ciência), e, em especial, da racionalidade inscrita na ética, cujo produto é a *phrônesis*³; mas, também, buscaremos compreender as relações da racionalidade própria à arte para com a experiência (*empeiria*), e para com o conhecimento científico (*epistême*).

Nossa hipótese é que é possível estabelecer uma relação entre a arte entendida como *tékhnē* (técnica ou habilidade) e *poiésis* (produção ou criação de um objeto), a partir da análise da atividade artística e do objeto artístico sob a perspectiva da distinção entre as quatro causas estipuladas por Aristóteles (material, formal, eficiente e final), ampliando nossas concepções (da arte, em geral, e da poética, em particular), a partir dos diversos exemplos que Aristóteles tece, no decorrer de sua obra.

Interessa-nos ainda, no que concerne à investigação da racionalidade subjacente à poética, investigar a racionalidade da tragédia, definida como a *mimesis* (imitação), de homens de caráter (*éthos*), elevado, na qual se torna tarefa do poeta “representar o que **poderia** acontecer, quer dizer: o que é **possível** segundo a verossimilhança e a

³ Em Aristóteles, a *phrônesis* (habitualmente traduzida como “prudência”), significa a Sabedoria Prática, ou o discernimento moral, que irá permitir com que o homem possa distinguir as virtudes (*areté*) naturais das virtudes morais; tomadas como uma *práxis*, isto é, um hábito adquirido racionalmente, e que leva o homem constantemente a fazer o bem, e é definida como uma justa medida (mediania ou meio-termo), adquirida de maneira voluntária, isto é, como um fruto de escolha refletida. A prudência ou sabedoria prática é, portanto, a virtude fundamental do homem, que faz com que ele enfrente as dificuldades humanas ao praticar a habilidade na ação. Por outro lado, as virtudes intelectuais, em especial a Sapiência (*sophía*) – aquela em que o homem chega ao ápice do conhecimento – não são dependentes do corpo ou da sensibilidade, mas consistem na contemplação intelectual (*theoría*), que lhe garantirá a felicidade (*eudaimonía*). A *phrônesis* será, portanto, o discernimento moral diante de certos fatos particulares (e, portanto, imediatos), que irá propiciar ao homem que discrimine de maneira correta o que é equitativo, de acordo com a reta razão (*lógos*), e portanto com a verdade (*alethéia*). A *phrônesis* irá, portanto, propiciar ao homem que ele distinga a justa medida em relação a si mesmo, com respeito às suas ações e emoções ou paixões, de acordo com a reta razão, de modo que possa desenvolver de fato suas virtudes particulares, entendidas não como uma capacidade, mas sim como uma “disposição adquirida voluntariamente”, e que, portanto, por ser adquirida, não é fruto de bons dons ou disposições inatas, mas sim de um esforço pessoal, e, mais fundamentalmente, como um estado (e não habilidade) do homem a agir continuamente de maneira moral, isto é, voltado para o bem humano, ou seja, a felicidade.

necessidade”⁴, isto é, de modo que a possibilidade de existência das **ações** (*drâmai*) das personagens ocorra de acordo com a necessidade e a verossimilhança, ou seja, que o “nexo íntimo” (e universal) que interliga as ações das personagens ocorra dentro da necessidade de causalidade, bem como pela semelhança com a realidade/verdade, de modo que o caráter e o pensamento das personagens sejam causas necessárias das ações representadas pelo drama trágico.

Distinções também podem ser feitas entre a *phrônesis* e a arte, pois ambas se relacionam de algum modo com a experiência; porém a *phrônesis* não advém por experiência, mas por hábito (a virtude é adquirida pela repetição de ações virtuosas), enquanto a arte surge *através* da experiência, sendo acompanhada por esta, mas desta permanecendo distinta.

A experiência parece um pouco semelhante à ciência e à arte. Com efeito, os homens adquirem ciência e arte **por meio** da experiência [...] a experiência é conhecimento dos particulares, enquanto **a arte é conhecimento dos universais**; ora, todas as ações e as produções referem-se ao particular.⁵

Portanto, é a partir da experiência⁶ que o homem adquire a arte; mas se arte é uma espécie de produção, e esta – por definição – versa sobre o particular e o contingente, resta-nos compreender de que modo se dá tal conhecimento universal característico da arte (e como tal conhecimento se difere do conhecimento científico, que – por definição – é universal e necessário). Enquanto a arte [e a ciência] conhece “o porquê e a causa”, isto é, o universal, a experiência conhece “o quê”,

⁴ ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poetica, 1993. p. 53. [*Poet.*, 1451b].

⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. p. 3-5. [*Met.* 981a5-15].

⁶ “Nos homens, **a experiência deriva da memória**. De fato, **muitas recordações do mesmo objeto chegam a constituir uma experiência única**”. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. p. 3. [*Met.* 980b 30]. Neste sentido, o conhecimento humano origina-se nas sensações (*aisthêsis*), compartilhadas por todos os animais. O homem, em especial, e alguns animais “superiores”, também possuem a memória (*mnême*), definida não apenas no sentido de recordação, mas mais crucialmente como a capacidade de aprender. Sendo assim, a experiência (*empeiria*), como uma espécie de conhecimento do particular, e como um “degrau” para chegarmos à arte (*tecknê*) e à ciência (*epistême*) é constituída pela recordação de várias sensações semelhantes, e que irão constituir uma experiência única.

isto é, os casos individuais, de modo que: “[o]s empíricos conhecem o puro dado de fato, mas não seu porquê; ao contrário, os outros [isto é, os artistas, os cientistas] conhecem o porquê e a causa”.⁷ No entanto, o bom artista, segundo Aristóteles, deve também conhecer o particular que está contido no universal, isto é, deve possuir tanto a experiência quanto a arte.

Pretendemos articular paralelos conceptuais entre os diversos exemplos da arte e a definição de poesia, proposta na *Poética* (1447a15), a partir do conceito de *mimesis*, encarado como imitação, ou representação, da natureza (ou da realidade natural e humana); gostaríamos de defender, ainda, a hipótese de que, se a arte existe previamente na mente do artista, enquanto forma desprovida de matéria, quando apenas depois de tal concepção (ou posse) haverá a produção ou execução da organização da matéria que irá compor ou constituir a obra de arte, e que inclusive pode ser realizada por “trabalhadores manuais [que] agem por hábito”⁸, isto é, possuem a experiência, mas não a arte efetivamente; questionaremos se a *phantasia* (imaginação), como “o movimento que ocorre pela atividade da percepção sensível” (*De Anima*, 428b30), corresponde à faculdade criativa do artista quando concebe e elabora sua obra de arte, antes de produzi-la efetivamente, isto é, executar e organizar a matéria que irá compor o agregado de matéria e forma próprio da obra de arte.

1 – POESIA, PHRÔNESIS, E LÓGOS

No pensamento aristotélico é possível distinguir várias formas de racionalidade, seja em vista dos fins pretendidos, do método empregado, dos objetos a que se debruça a razão humana. Aqui queremos compreender a especificidade da racionalidade da arte, em geral, e da poética, em particular, distinguindo-as, enquanto forma de saber humano, de outras formas de racionalidade, específicas das diferentes formas de conhecimento, práticas e produções humanas, tendo em vista a “tolerância epistemológica” aristotélica, que confere legitimidade a domínios e atividades diversas que não única e exclusivamente o conhecimento científico e sua razão apodítica. Neste sentido, buscamos

⁷ Idem. p. 5. [*Met.* 981a30].

⁸ Idem; *Ibidem.* [*Met.* 981b5]

definir a racionalidade como inerente aos diversos domínios da realidade os quais o homem pode conhecer, de modo específico, e atuar, seja através de suas práticas ou de suas produções. Portanto,

As manifestações racionais encontram-se, por outro lado, ao nível teórico (as ciências) e prático (as artes), dos processos e resultados, das ações e dos objetos e, em todos os casos, referem-se a normas e finalidades que, por sua vez, fazem parte do modo de ser do homem posto no mundo. Uma obra de arte, ou mesmo qualquer objeto, é racional quando produzido e percebido segundo critérios e valores determinados transcendentalmente, isto é, pela possibilidade do homem perceber e produzir normas como condição inerente ao seu modo de ser⁹.

Torna-se necessário, portanto, distinguir a racionalidade apodítica da ciência, da racionalidade da arte, bem como analisá-la a partir de suas relações com a *phrônesis* e a experiência, pois tanto a *phrônesis*, no campo da ação humana (*práxis*), quanto a arte – definida como: “um juízo geral e único passível de ser referido a todos os casos semelhantes”¹⁰, e, portanto, visando o universal –, relacionam-se de algum modo com a experiência; embora de modo distinto, pois enquanto a arte se produz a partir de “muitas observações da experiência”, porém dela se mantendo distinta, já que a arte (assim como a ciência), se dá ou constitui-se **através** da experiência, ou seja, para se chegar à arte se faz necessário superar a experiência, de modo que – em última instância e de modo estrito –, a arte, neste sentido esta separada da experiência, justamente em sua acepção epistemológica, como descrita na *Metafísica*. A *phrônesis*, por seu turno, contém – em si – experiência, isto é, o conhecimento dos casos individuais, pois é justamente com respeito às ações e paixões particulares que ela se manifesta, pois a *phrônesis* é definida como a disposição do homem em discernir a mediania referente especificamente ao âmbito da ação humana.

Ou seja, a arte, enquanto visando o universal (embora distinto do conhecimento científico), se contrapõe à experiência, embora a arte derive da experiência. Isto é, a arte relaciona-se de algum modo com

⁹ PAVIANI, Jayme. *A racionalidade estética*. Porto Alegre: Edipucrs, 1991. p. 13.

¹⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. p. 3. [*Met.* 981a5].

o universal, no entanto, diferentemente da ciência que versa sempre sobre os seres necessários, o universal visado e versado pela arte relaciona-se justamente sobre as coisas imersas na contingência, objeto de nossas investigações. Por isso, a *phrônesis*, embora também verse sobre o variável (assim como a arte), constitui-se como uma espécie de excelência no agir humano, pois a *phrônesis* é definida como “uma qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com os bens humanos”¹¹, ou seja, uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito aos bens humanos.

Portanto, Aristóteles toma como tácita a distinção entre fazer e agir, embora um e outro se refiram à classe do variável, pois, “enquanto fazer tem uma finalidade diferente do próprio ato de fazer, a finalidade na ação não pode ser senão a própria ação, pois agir é uma finalidade em si”.¹² Deste modo, o homem dotado de *phrônesis*, ao se deparar com um dilema moral, irá discernir sobre a mediania de suas ações e emoções no que se refere ao certo e errado, isto é, com a boa ou a má ação. Ou seja, dito de outro modo, no campo da *práxis*, o homem dotado de *phrônesis* não irá produzir nada para além dele próprio, mas pelo contrário, irá constituir sua própria excelência (*areté*) enquanto homem, o que deve levá-lo à *eudaimonia* (felicidade). A arte, por outro lado, é definida como “uma disposição relacionada com a criação, envolvendo um modo verdadeiro de raciocinar”¹³.

Na classe do variável incluem-se tanto coisas produzidas como coisas praticadas. Há uma diferença entre produzir e agir [...], de sorte que a capacidade raciocinada de agir difere da capacidade raciocinada de produzir. Daí, também, o não se incluírem uma na outra, porque nem agir é produzir, nem produzir é agir¹⁴.

Ou seja, embora sejam essencialmente distintas, a arte e a *phrônesis* se incluem no mundo da contingência, ou seja, a classe do variável, daquilo que pode ser de um modo ou de outro. Sendo assim, portanto, a parte da alma que irá determinar tanto a arte quanto a *phrônesis* é a

¹¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. 4. Ed. Brasília: UnB, 2001. p. 117. [*Etic. Nic.* 1140b25].

¹² Idem. *Ibidem*. [*Etic.. Nic.* 1140a35].

¹³ Idem. p. 116. [*Etic. Nic.* 1140a5].

¹⁴ Idem. p. 116. [*Etic. Nic.* 1139b35].

mesma; pois Aristóteles divide a alma em duas partes: uma dotada de um princípio racional e outra desprovida de razão. Aristóteles afirma ainda que a parte dotada de razão possui duas faculdades, uma que contempla as coisas invariáveis, chamada de científica, e a outra que conhece as coisas variáveis, chamando-a de calculativa (pois “deliberar e calcular são o mesmo”), de modo que, “no pressuposto de que o conhecimento se baseia numa certa semelhança ou afinidade entre o sujeito e o objeto, as partes da alma aptas a conhecer os objetos de espécies diferentes devem ser também especificamente diferentes”,¹⁵ ou seja, a parte da alma que irá conhecer as coisas imersas na contingência, deverá se a calculativa, pois tanto a arte quanto a *phrônesis* versam e relacionam-se com a classe do variável. Pois Aristóteles ressalta ainda que é impossível deliberar sobre o invariável, ou seja, os seres necessários e, portanto, eternos. Além disso, Aristóteles afirma que a parte calculativa da alma também é capaz de conceber um princípio racional; e por isso, nossa investigação se justifica.

1.1 – A racionalidade da arte enquanto produção

Aristóteles distingue ainda intelecto, inerente à *theoria* (contemplação), do intelecto prático, concernente à *práxis* (ação), do intelecto produtivo, relacionado à *poiésis* (produção, criação, ou fabricação):

O intelecto em si mesmo, porém, não move coisa alguma; só pode fazê-lo o intelecto prático que visa a um fim qualquer. **E isto vale também para o intelecto produtivo, já que todo aquele que produz alguma coisa o faz com um fim em vista;** e a coisa produzida não é um fim no sentido absoluto, mas apenas um fim dentro de uma relação particular, e o fim de uma operação particular. Só o que se *pratica* é um fim irrestrito; pois a boa ação é um fim ao qual visa o desejo¹⁶.

Com isso, Aristóteles distingue a *práxis* da *poiésis*, afirmando que a ação é fim em si mesma, e que se faz necessário a concepção ou conhecimento da causa final da produção, que sempre é relativo. Para que possamos, então, conceber a arte como uma capacidade *racionada*

¹⁵ Idem. p. 113-114. [*Etic. Nic.* 1139a15]

¹⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: _____. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 102. [*Etic. Nic.* 1139b5].

de produzir, devemos distinguir tal conhecimento próprio da arte daquele inerente ao conhecimento científico. Para tanto, deve-se discernir a realidade própria da arte, pois, “[a]s substâncias se geram ou por arte ou por natureza, ou casualmente ou espontaneamente. **A arte é princípio de geração extrínseco à coisa gerada**”¹⁷. O agregado de matéria e forma também é uma substância, assim como a obra de arte o é, e a arte, neste sentido, se define como uma atividade ou capacidade de produzir (ou gerar) externa à própria coisa criada (distinta, portanto, da natureza); isto é, a arte é um ato inteligente que produz ou cria uma coisa (a obra de arte) diferente do agente inteligente que a produz. Por isso, devemos analisar que tipo de conhecimento, ou regra racional, é característico da arte, que concebe e estabelece relações universais de causa e efeito, isto é, os “porquês” das ações das personagens (no caso das artes *dramáticas*). Sendo assim,

Do ponto de vista do conhecimento, portanto, a arte não difere substancialmente da ciência. A única diferença entre arte e ciência é que a primeira se ocupa das realidades contingentes, aquelas feitas pelo homem, enquanto a segunda se ocupa das realidades necessárias ou, de qualquer modo, independentes do homem.¹⁸

Isto é, se a arte é definida como a “capacidade de produzir que envolve o reto raciocínio”¹⁹, ou seja, como uma disposição de produzir ligada ou acompanhada do “*lógos* verdadeiro”, ou seja, uma produção de um objeto a partir de uma regra racional, neste sentido a arte também é acompanhada de uma racionalidade, similar de algum modo com a racionalidade da ciência, mas distinta em sua finalidade, pois enquanto a razão apodítica visa à contemplação (*theoría*) das realidades necessárias, e, portanto eternas, a racionalidade da arte visa à produção de um objeto exterior ao agente que a produz, isto é, uma coisa diferente do artista (o ser inteligente que a criou). E, mais crucialmente, a racionalidade artística concebe seres contingentes, isto é, que pode-

¹⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. p. 547-549. [*Met.* 1070a5].

¹⁸ BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Trad. Dion Davi Macedo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 162.

¹⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: _____. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 103. [*Étic. Nic.* 1140a].

riam ser de outro modo, e que têm a **possibilidade** de existir. Neste sentido, buscamos compreender, a partir do pressuposto de que a arte imita a natureza, de que modo o artista deve buscar conhecer a natureza, se única e exclusivamente através de sua forma, ou, por outro lado, de sua matéria.

Pero si el arte imita a la naturaleza y es propio de una misma ciencia el conocer la forma y la materia (por ejemplo, es propio del médico conocer la salud, pero también la bilis y la flema en las que reside la salud; y asimismo es propio del constructor conocer la forma de la casa pero también la materia, a saber, los ladrillos y la madera; y lo mismo hay que decir de cada una de las otras artes), será entonces tarea propia de la filosofía conocer ambas naturalezas.²⁰

É evidente, portanto, que, para Aristóteles, o artista deve conhecer tanto a forma quanto a matéria de seu objeto (a obra de arte). Na interpretação de Enrico Berti, em sua obra dedicada às razões de Aristóteles, o artista deveria submeter sua obra à natureza, buscando “aperfeiçoá-la”, isto é, cumprindo o que a natureza por ela mesma não seria capaz de realizar, o que para nós seria um mote à investigação desta hipótese, no sentido de que o artista deveria buscar conhecer a natureza em seu âmago, e perseguir seu fim, a partir da concepção teleológica da natureza aristotélica. De modo que o artista então seria aquele capaz de conceber o que poderia ou não acontecer, isto é, o que seria possível, especificamente perante a contingência da ação humana, circunscrito na necessidade inerente à natureza, e a verossimilhança, isto é, na semelhança entre as obras de arte e a natureza.

Portanto, deve haver uma distinção do caráter essencial entre o conhecimento advindo da ciência e aquele advindo da arte, pois, a ciência é o conhecimento demonstrativo (razão apodítica), decorrente de primeiros princípios apreendidos pelo *nôus* (razão intuitiva).

²⁰ “Mas se a arte imita a natureza e é próprio de uma mesma ciência o conhecer a forma e a matéria (por exemplo, é próprio do médico conhecer a saúde, mas também a bÍlis e a fleuma nas quais reside a saúde; e assim como é próprio do construtor conhecer a forma da casa, mas também a matéria, a saber, os ladrilhos e a madeira; e o mesmo deve-se dizer de cada uma das outras artes), será então tarefa própria da filosofia conhecer ambas as naturezas.” ARISTÓTELES. *Física*. Tradução e Notas Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1995. (Biblioteca Clásica Gredos.) [Fis. 194a20-25].

Enquanto a ciência investiga e conhece as causas primeiras, ou princípios últimos, da realidade como um todo, e portanto versa sobre os seres necessários e eternos (já que todos os seres que são necessários são invariáveis, e portanto não se transmutam, como é de se esperar dos seres contingentes, imersos no devir); sendo assim, os seres necessários não perpassam a dimensão temporal, e por isso que – neste sentido – Aristóteles considera-os como eternos. Tais seres necessários metafisicamente “são”, pura e simplesmente. Por isso que apenas a razão apodítica, própria da ciência, caracterizada por sua universalidade e necessidade, os pode conhecer.

Sendo assim, a arte imita, se debruça, e versa sobre as coisas variáveis, embora possua uma espécie de conhecimento universal; a partir de seu conhecimento universal das relações de causa e efeito, poderíamos considerar que a arte também conhece as relações causais, entretanto, diferentemente da ciência, não dos seres necessários, mas sim daqueles variáveis, ou seja, imersos na contingência. Portanto, a arte, enquanto visa o universal, conhece as relações de causa e efeito daquela dimensão da realidade dos seres que podem ser de um modo ou de outro, na qual é **possível** que existam ou não, a classe dos objetos variáveis.

A partir da aceção aristotélica de que a obra de arte é concebida inicialmente enquanto forma na mente do artista, pretendemos, também, avaliar a hipótese de que a *phantasia* (imaginação), como a faculdade da alma de criar imagens imanentes, estaria ligada ao ato criativo próprio do artista; pois

Tudo o que se gera, gera-se ou por natureza ou por arte ou por acaso [...] E todas as produções ocorrem ou por obra de arte ou por obra de uma faculdade ou por obra do pensamento [...] Por obra de arte são produzidas todas as coisas cuja forma está presente no pensamento do artífice. Por forma entendo a essência de cada coisa e sua substância primeira [...] O movimento realizado pelo médico, isto é, o movimento que tende a curar chama-se produção [*kinesis poiesis*]. Segue-se daí que, em certo sentido, a saúde gera-se da saúde e a casa gera-se da casa; entenda-se: a material da imaterial. De fato, a arte médica e a arte de construir são, respectivamente, a forma da saúde e da casa. E por substância imaterial entendo a essência.²¹

²¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. P. 311-313. [*Met.* 1032a10-1032b10].

Se tomarmos como assente que, para a obra de arte existir, ela deve existir primeiramente como forma na mente do artista, que incide no movimento produtivo da substância imaterial para a material, quando a obra é produzida, questionamo-nos se a *phantasia*, concebida como a “capacidade para produzir imagens mentais”²², faz parte do processo criativo do artista (que é causa eficiente da obra de arte), na ocasião da concepção formal de sua obra, antes de produzi-la efetivamente, organizando e ordenando – posteriormente – a matéria que irá compor a substância da obra de arte, enquanto agregado de matéria e forma, e portanto condicionando as coisas particulares de acordo com suas noções universais, concebidas – em princípio –, a partir da *phantasia*, e realizada através de uma regra racional (o *lógos* verdadeiro).

2 - A POESIA TRÁGICA

Para Aristóteles, a poesia tem causas naturais de sua geração: a capacidade ou habilidade mimética inerente à natureza humana, e porque através da imitação, o homem “aprende as primeiras noções, e os homens se comprazem no imitado”²³, pois, na experiência, os homens sentem prazer ao assistirem imagens imitadas, mesmo daquelas coisas que na realidade olharíamos com repugnância. De fato, para Aristóteles, “todas são, em geral, imitações”²⁴, e diferem-se entre si porque imitam: ou por meios diversos (ritmo, linguagem, harmonia), ou objetos diversos (“homens que **praticam uma ação**, e estes necessariamente, são indivíduos de elevada ou baixa índole (porque a variedade dos caracteres só se encontra nestas diferenças)”²⁵, ou por modos diversos, seja na forma narrativa, seja mediante pessoas que mimetizam homens através de suas personagens.

O verbo grego, *mimeomai*, “mimetizar”, significa literalmente “fazer a mesma coisa que”, sem distinguir ao certo entre o “produzir” e o “agir”, de modo que, originariamente, o verbo mimetizar não respeita

²² ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. e notas Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2007. (1ª reimpr.) p. 285. (N. T.).

²³ ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poetica, 1993. p. 27. [*Poet.* 1448b5].

²⁴ Idem. p. 17. [*Poet.* 1447a15].

²⁵ Idem. p. 21. [*Poet.* 1448a].

a distinção aristotélica entre raciocínio produtivo, prático e contemplativo (teorético). No entanto, existem três formas de entendermos o verbo *mimeomai*: i) “parecer fazer o mesmo” (objeto de simulação); ii) “tentar fazer o mesmo” (objeto de emulação); iii) “fazer (efetivamente) o mesmo” (caso limite de identidade entre o imitante e o imitado). Alguns teóricos²⁶ defendem que o sentido empregado por Aristóteles na *Poética* para o termo *mimesis* seria apenas o simulativo, entendido como uma “espécie de substituição”, ou seja, o que permite uma substituição entre uma coisa e outra, isto é, entre o ator e a personagem.

De modo mais específico, a tragédia é a imitação de homens de caráter elevado, (isto é, de homens melhores do que ordinariamente são); imitação que se utiliza de ornamentos, quer junta ou separadamente, distribuídos através do drama, e que se dá mediante “pessoas imitadas, operando e agindo elas mesmas”²⁷, isto é, atores –, e ações tais que “suscitando o ‘terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções”²⁸. A partir da peripécia ou reviravolta, “a mutação dos sucessos no contrário”, que nas boas tragédias, como em *Édipo Rei*, ocorre simultaneamente o reconhecimento, isto é, “a passagem do ignorar ao conhecer”²⁹, quando o protagonista passa da dita para a desdita, “por força de algum erro; e esse homem há de ser algum daqueles que gozam de grande reputação e fortuna, como Édipo e Tiestes ou outros insignes representantes de famílias ilustres”³⁰. Os espectadores, por se identificarem com as personagens, sofrem uma descarga emocional forte dos sentimentos de terror e piedade, a *kathársis*, que visa a “expurgação”, purgação, ou purificação dos excessos de tais paixões, a partir do nexos (universal) de causa e efeito das ações das personagens, por necessidade e por verossimilhança; devido ao temor que o espectador identifica com os tristes sucessos do protagonista, e à compaixão com que o espectador irá sofrer em virtude da desventura da personagem; pois,

²⁶ VELOSO, Cláudio W. *Aristóteles mimético*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

²⁷ ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poetica, 1993. p. 25. [*Poet.* 1448a20].

²⁸ Idem. p. 37. [*Poet.* 1449b25].

²⁹ Idem. p. 61. [*Poet.* 1452a25-30].

³⁰ Idem. p. 69. [*Poet.* 1453a10].

O terror e a piedade podem surgir por efeito do espetáculo cênico, mas também podem derivar da íntima conexão dos atos, e este é o procedimento preferível e o mais digno do poeta. Porque o mito deve ser composto de tal maneira que quem ouvir as coisas que vão acontecendo, ainda que nada veja, só pelos sucessos trema e se apiede³¹.

Portanto, no caso da poesia trágica, o conhecimento universal que irá conter os casos individuais (particulares) é exatamente o nexo causal íntimo das ações das personagens durante a narrativa (*mythos*), que tem por finalidade suscitar a *kathársis* nos espectadores, dos sentimentos de terror e piedade, expurgando os excessos de tais emoções nos espectadores, “estabelecendo entre aqueles dois estados psíquicos de caráter emocional um equilíbrio que redunde em novo sentimento, mediano, harmonioso, equilibrado”³², ou seja, como se a *kathársis* pudesse tornar os espectadores mais virtuosos, isto é, medianos e equilibrados.

A matéria da tragédia são as palavras, de modo a se assemelhar a outros tipos de poesias imitativas, que compõem um *mythos* (narrativa), que pode por vezes ser acompanhado por instrumentos musicais. No caso das tragédias, o artista irá representar as ações necessárias e verossímeis das ações das personagens, determinadas pelo caráter e pelo pensamento de tais personagens; de modo a estabelecer relações universais de causa e efeito, isto é, os “porquês” das ações, respeitando o fato de que

a tragédia é a imitação de uma ação e se executa mediante personagens que agem e que diversamente se apresentam, conforme o próprio caráter e pensamento (porque é segundo estas diferenças de caráter e pensamento que nós qualificamos as ações), daí vem por consequência o serem duas as causas naturais que determinam as ações: pensamento e caráter; e, nas ações [...] tem origem a boa ou a má fortuna dos homens³³.

³¹ Idem. p.71. [*Poet.* 1453b].

³² NUNES, Benedito. *Introdução à filosofia da arte*. São Paulo: Ática, 1991. p. 29.

³³ ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poetica, 1993. p. 39. [*Poet.* 1449b35-1450a].

Portanto, a relação causal, o nexó íntimo das ações das personagens, que deve sempre ocorrer de modo que “as palavras e os atos de uma personagem de certo caráter devem justificar-se por sua verossimilhança e necessidade, tal como nos mitos os sucessos de ação para ação”³⁴, é o que irá constituir o conhecimento universal ao qual o artista deve possuir e elaborar em suas poesias trágicas, e é concebida primeira e formalmente na mente do artista, que posteriormente irá organizar os elementos materiais de sua obra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sendo assim, acreditamos delinear o caminho para um conceito adequado de racionalidade próprio à obra de arte, definindo-a a partir das quatro causas estipuladas por Aristóteles, e encarando-a como uma substância composta pelo agregado de matéria e forma. De modo que, no caso específico das tragédias, a matéria da obra são as palavras; sua forma, a ordem e a estrutura próprias da tragédia; a causa eficiente, o autor, ou seja, o tragediógrafo; e a causa final é suscitar a catarse dos sentimentos de terror e piedade. A obra de arte, enquanto substância, é constituída pela conjunção da matéria (as palavras), e a forma da tragédia.

Por isso, defendemos que a forma, enquanto concepção imanente à inteligência humana, precede a produção da obra de arte, e que tal concepção pode se dar através da imaginação (*phantasia*) humana, definida como a faculdade de gerar imagens mentais. Após tal concepção, o artista (causa eficiente da obra de arte), irá produzir o seu objeto (a obra de arte) – encarado como uma substância – ao ordenar e organizar a matéria de sua criação de acordo justamente com a forma concebida previamente na mente do artista; e que a especificidade do objeto artístico irá visar a uma finalidade peculiar e específica, que irá, finalmente, defini-la como um objeto poético: a obra de arte.

Além disso, a razão própria da arte é universal, embora se distinga da razão apodítica por se debruçar sobre a classe do variável, e, portanto, por versar sobre os objetos imersos na contingência, e que têm a possibilidade de existir, mesmo que de acordo ou segundo a necessidade.

³⁴ Idem. p. 79-81. [*Poet.* 1454 a 35].

Portanto, no âmbito da poesia trágica, o conhecimento universal característico desta forma de arte é o da representação de ações possíveis, isto é, que poderiam acontecer, “o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade”³⁵, e ao narrar o que poderia acontecer, a poesia é mais universal e filosófica do que a história, que se atém a fatos particulares do passado, pois a poesia tem a incumbência de “atribuir a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e ações que, por liame de necessidade e verossimilhança, convêm a tal natureza”, e que se sucederam por serem possíveis, pois “o que é possível é plausível [...] são possíveis aquelas que aconteceram, pois não teriam acontecido se não fossem possíveis”³⁶. Neste sentido, interessamos a possibilidade de existência dos seres que poderiam ou não existir, ou que poderiam ser de um modo ou de outro, os seres contingentes, como a natureza ontológica das tragédias. No entanto, existe uma necessidade inerente às ações e paixões humanas, segundo Aristóteles, que é a relação causal entre o caráter e o pensamento das personagens, que irão “determinar” suas ações, e daí o aspecto universal da arte poética. Isto é, daquilo que é possível **segundo** a necessidade.

Desta forma, quanto à poesia trágica, buscamos estabelecer como a racionalidade artística se conforma a essa forma específica de arte, com suas causas específicas a esse gênero particular de poesia, e portanto, definindo-a em termos próprios ao seu gênero de ser, e à sua finalidade última, que se identifica com a catarse dos sentimentos de terror e piedade.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. e notas Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2007. (1ª reimpr.)

_____. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: _____. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Col. Os Pensadores.)

_____. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. 4. Ed. Brasília: UnB, 2001.

³⁵ Idem. p. 53. [*Poet.* 1451b].

³⁶ Idem. p. 55. [*Poet.*, 1451b10-20].

_____. *Física*. Tradução e Notas Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1995. (Biblioteca Clásica Gredos.)

_____. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. 3 Tomos. Trad. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Poética*. Tradução, comentários e índices analítico e onomástico de Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Col. Os Pensadores.)

_____. *Poética*. Texto bilíngue grego-português. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poetica, 1993.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Trad. Dion Davi Macedo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

NUNES, Benedito. *Introdução à filosofia da arte*. São Paulo: Ática, 1991.

PAVIANI, Jayme. *A racionalidade estética*. Porto Alegre: Edipucrs, 1991.

VELOSO, Cláudio W. *Aristóteles mimético*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

Influência das paixões e da racionalidade nas ações humanas, segundo Aristóteles

Juliana Santana de Almeida

Universidade Federal de Santa Catarina

INTRODUÇÃO

Nosso trabalho pretende examinar o quanto o racional e o quanto o emocional influenciam as ações humanas consideradas virtuosas. Tal investigação é proposta porque, ao longo do estudo da *Ética à Nicômoco*, pudemos perceber que Aristóteles sugere a prevalência da razão (*lógos*) nesse tipo de ação (*práxis*). Contudo, o filósofo cede grande espaço de suas inquirições às emoções (*páthe*)¹ e à sua relação com as ações. As *páthe* são mesmo descritas como o que move a ação, mesmo com a recomendação do comando racional no tipo de *práxis* que nos interessa. Então, seria necessário conjugar pacificamente razão e emoções? E dar a boa medida do racional àquilo que é de cunho emocional? Como isso seria possível?

Para efetuar as averiguações necessárias à nossa pesquisa começamos por tratar das virtudes, das emoções e da razão na alma huma-

¹ Tendo em vista a distinção entre as possíveis formas de compreensão do termo *páthos* apresentada na *Metafísica* V 21, estamos cientes da dificuldade de tradução da palavra. Contudo, devido ao teor da proposta feita para nosso estudo, optamos por utilizar as palavras “paixão” e “emoção” como alternativa de tradução. Essa opção foi feita devido ao conteúdo dos livros aqui examinados (*Retórica* II e *Ética a Nicômoco*) e às observações feitas sobre esse assunto no texto de Marco Zingano que auxilia nosso exame. O mencionado texto é encontrado no livro *Estudos sobre ética antiga*. Todas as obras mencionadas encontram-se referidas abaixo.

na, distinguindo seus tipos e possíveis relações. Verificamos mais de perto a possibilidade de interação ou cisão entre razão e emoção. Com isso pudemos perceber que a sugestão da prevalência da razão talvez seja mais bem compreendida se tomada como uma recomendação pela harmonização entre as duas instâncias da alma humana, racional e irracional, e como indicação da necessidade de uma boa educação das emoções. Vimos que isso é possível, porque a razão, de um certo modo, está na base das emoções. É possível também porque há discriminação (*krisis*) por parte do agente em particular, que age diferentemente em cada situação que lhe aparece, sendo que estas situações também lhe ditam o que fazer.

Deste modo, percebemos que a emoção pode e deve ouvir os conselhos da razão, porque há entre elas uma interação originária². Mas, nem sempre o que dita o *lógos* é seguido, mesmo que tal racionalidade fontal ao *páthos* seja o que permite educá-lo rumo à sua boa medida. Tal educação é o que faz com que as emoções não se atrapalhem e que não atrapalhem a escolha do que é melhor no momento de agir, dando ao agente a *phrónesis* (prudência) como guia. Quando um agente bem educado emocionalmente tem sua parte irracional em consonância com o princípio racional pode agir bem moralmente, porque apreende as razões que o levam à ação. Isso acontece porque as emoções estão no princípio da ação, mas é a razão que deve conduzir seu caminho para que seja bem executada. Contudo, percebemos que, devido às peculiaridades da vida prática de cada agente, não será possível estipular medida exata para a atuação da razão e das emoções na vida virtuosa.

Ao longo da *Ética a Nicômaco* são apresentadas passagens que soam a favor da parte que Aristóteles julga ser a melhor do ser humano: a parte racional. Na esteira desse pensamento o filósofo parece propor como melhor a vida de acordo com tal parte. Assim sendo, as ações humanas deveriam ser regidas segundo o que dita a razão. As emoções, por sua vez, poderiam comprometer o bom encaminhamento das ações. Porém, não tiveram tamanho destaque nas teorias acerca do agir moral antes da ética de Aristóteles (cf. ZINGANO 2007, p.143;

² A razão estaria, de certo modo, implicada nas bases da emoção. O texto de *Retórica II* deixa claro o que afirmamos ao mostrar como as reações aos discursos e às relações que temos com os outros mexem, por exemplo, com nossa imaginação e com nossas opiniões, levando-nos a sentir as mais variadas emoções.

FORTENGAUH, 2008, p. 11). Essas ideias dão lugar à nossa questão: em que medida, se é mensurável, as emoções e a razão devem conduzir o agir moral? A princípio, como dissemos, a balança parece tender para o racional. Ao que Zingano escreve:

A felicidade é o fim último de todas as nossas ações, as ações devem ser aperfeiçoadas pela razão, mas no início, estão as emoções. Muito da vida moral depende dos hábitos tomados em sua relação, o que não é de pouca importância; ao contrário, Aristóteles nos diz que é “de uma grande importância, ou antes: de toda importância” (II 1 1103b25), pois aqui se abre – ou se fecha – o caminho para a felicidade (ZINGANO, 2007, p. 145).

Por isso é preciso também questionar: como conciliar racionalidade e emoção a fim de que os homens possam cumprir aqueles que são entendidos como os melhores rumos para suas vidas?

Na busca pelas respostas às nossas questões é interessante pensar a virtude e sua espécie quanto à alma. Nesta, afirma Aristóteles, há três tipos de qualidades: paixões (*páthe*), faculdades e disposições de caráter. Por isso, a virtude tem de pertencer a uma dessas três classes. E explica:

Entendo por *estados afetivos*³, o apetite, a cólera, o temor, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o arrependimento do que aprova, o ciúme, a piedade, em resumo, todas as inclinações acompanhadas de prazer ou de pena; por *faculdades*, as atitudes que fazem dizer que somos capazes de experimentar essas afecções, por exemplo, a capacidade de experimentar a cólera, pena ou piedade; por *disposições*, enfim, nosso comportamento bom ou mau relativamente às afecções⁴ (*Ética a Nicômaco* 1105b22-26, tradução nossa).

³ Nesse trecho *páthe* foi traduzido por Tricot por “états affectives” e por “affections”. Por isso em nossa tradução aparecem sempre “estados afetivos” e “afecções”. Contudo, Vallandro e Bornheim (que seguem a tradução inglesa de D. Ross) e Julián Marías escolhem, respectivamente, as palavras “paixões” e “pasiones” para a tradução do termo grego. Como mencionamos em nota anterior, fora dos trechos da *Ética a Nicômaco* que traduzimos do Francês, utilizaremos “paixão” e “emoção” para traduzir *páthos*, pois parecem ser palavras mais condizentes com nosso objeto de estudo.

⁴ Todas as citações da *Ética a Nicômaco* foram feitas a partir da tradução para o francês de J. Tricot. A tradução dos trechos para o Português é nossa.

As virtudes (*aretai*) e os vícios (*kakíai*) não são emoções, porque ninguém considera um homem bom ou mau por suas emoções. E ninguém é louvado ou censurado por tais sentimentos (*Ética a Nicômaco* 1105b29-35; 1106a1). Por exemplo, não se censura aquele que se encoleriza, mas aquele que se encoleriza de certo modo. Sentimos emoções sem nenhuma escolha, mas as virtudes são modalidades de escolha ou ao menos envolvem escolha. E quanto às emoções, é dito que nos movem; mas quanto às virtudes, é dito que se tem tal ou tal disposição (*Ética a Nicômaco* 1106a2-6). As *aretai* também não são faculdades pelas razões mencionadas acima. Ora, não se diz que um homem é bom ou mau, ou seja, não se louva ou se censura ninguém por sua capacidade de sentir *páthos*. O homem possui faculdades por natureza, mas se torna bom ou mau por hábito (*Ética a Nicômaco* 1106a7-9). “Se, portanto, as virtudes não são nem afecções, nem faculdades, resta que sejam disposições” (*Ética a Nicômaco* 1106a10-11, tradução nossa). Eis o gênero das virtudes morais (*Ética a Nicômaco* 1106a12), que estão, como podemos perceber, relacionadas às emoções. A virtude é disposição, comportamento estável em relação às emoções. E tal comportamento depende da razão.

[...] um homem é dito temperante ou intemperante se seu intelecto possui ou não possui o domínio, o que implica que cada um de nós é seu próprio intelecto. E as ações que nos parecem as mais propriamente nossas, nossas ações propriamente voluntárias são aquelas que se acompanham da razão. [...] viver conforme a um princípio difere de viver sob o império da paixão, ou ainda sem dúvida na medida em que desejar o bem é diferente que desejar o que somente parece vantajoso. [...] No homem vicioso, portanto, há desacordo entre o que ele deve fazer e o que faz, então que o homem de bem, o que ele deve fazer ele o faz, porque sempre o intelecto escolhe o que há de mais excelente para o homem, e o homem de bem obedece ao comando de seu intelecto (*Ética a Nicômaco* 1168b29-35/1169a18, tradução nossa).

O trecho reforça a ideia da primazia da racionalidade sobre as emoções na condução da ação. Aristóteles ainda afirma que o melhor tipo de vida não pode ser acessado pelo homem, a não ser que tenha algo de divino em si. Segundo o filósofo, se a razão é divina em compa-

ração com o homem, a atividade conforme a razão é divina se comparada com a vida humana. E ele recomenda que, na medida do possível, nos ocupemos com o que nos torna imortais. Devemos esforçar-nos para viver segundo o que há de melhor em nós, porque, mesmo que isso seja pequeno quanto ao lugar que ocupa no homem, supera tudo o mais quanto ao valor e ao poder. “Podemos mesmo pensar que cada homem se identifica com essa parte, porque ela é a parte fundamental de seu ser, e a melhor” (*Ética a Nicômaco* 1178a2-3, tradução nossa). Por isso o homem deveria escolher viver conforme a razão. Donde se aplica o que já foi dito: o que é próprio de cada coisa é naturalmente o que há de melhor e mais aprazível para cada coisa. Então, a vida conforme a razão é a melhor e mais aprazível para o homem, “o intelecto é no mais alto grau o próprio homem” (*Ética a Nicômaco* 1178a6-7, tradução nossa). Contudo, isso não significa que a razão prevaleça sempre no direcionamento das ações. Não significa também que as *páthe* devam ser extirpadas da boa vida moral.

Diante da postura que assume as emoções como um tipo de tendência ou impulso que não se pode extirpar, viria a questão: como moderá-las racionalmente? Aristóteles admite a pergunta, pois escreve na *Ética a Nicômaco* que os homens que vivem segundo a paixão (*katà páthos*) são surdos e cegos aos conselhos morais e ao que a razão propõe (1195a8; 1179b27; 1128b17; 1179b13). O que parece adquirir quase um tom de advertência. Mas é Aristóteles quem une as emoções à parte não racional da alma (1168b20). Então, como não pensar a razão em conflito com as emoções e buscando domá-las, embora estas escapem à medida, que a razão, e somente a razão, poderia lhes dar?

A proposta de Aristóteles parece colocar junto razão e emoção. As *páthe* estão presentes na constituição do sujeito moral. Neste têm papel significativo tanto para o caráter quanto para o início das ações. Já a razão prática atua no interior do sujeito moral. Pode conduzi-lo melhor ao seu objetivo, mas também frear ou redirecionar seus movimentos, tornando o sujeito moral um agente moderado em suas emoções. E isso só acontece porque tal agente é racional em suas ações. Tal consideração é possível porque Aristóteles emprega um termo mais amplo, *krísis* (discriminação), para designar a faculdade de tomar algo sob certo aspecto.

Diante do que foi exposto, Zingano afirma: “Pode-se dizer que a emoção é, segundo Aristóteles, uma alteração que gera uma tendência a partir de uma discriminação da parte do sujeito” (ZINGANO, 2007, p. 153). A discriminação põe a emoção no campo das intenções. Se um objeto pode se alterar independentemente da ideia que se tenha dele, a emoção ou o sentimento nasce somente do fato de se tomar esse algo sob certo ângulo. “Em um sentido forte, a emoção é *minha* emoção, pois ela depende de uma certa discriminação que é, em um sentido forte, *minha* consideração sobre o estado de coisas em questão” (ZINGANO, 2007, p. 153). Com isso a emoção é localizada no mundo da “opacidade referencial” (ZINGANO, 2007, p. 153), no meio do qual a intenção emerge como o caso mais evidente. Então, a verdade e falsidade estão envoltas em subjetividade (*De anima* 431b10-12), pois as coisas são *para mim*, como parecem *a mim*. Mesmo que soe como se a emoção se voltasse para dentro do sujeito, Aristóteles vê nesse ponto a possibilidade que tem de retornar à “clareza” (termo de Zingano). Como a emoção se forma a partir de uma cognição, não é, por isso justamente, resistente à razão, embora a emoção não seja uma razão.

A parte irracional da alma está dividida em duas partes: há a parte vegetativa ou nutritiva, propriamente irracional, e a parte desiderativa, que Aristóteles caracteriza como “capaz de obedecer à razão”, *peitarchikon tou logou* (*EN* I 13 1102b31). O fato é que a emoção não é como um bloco que se deve aceitar ou rejeitar por inteiro, mas é antes uma massa permeável, e permeável porque, em sua origem, há uma cognição, que agora pode ser aperfeiçoada pelo ato de dar razões. A emoção não é destruída, rejeitada ou abandonada, mas é aperfeiçoada pela razão que opera naquilo que, no início, não lhe era totalmente estrangeiro, ainda que de natureza diversa. O que, pois, tornava a emoção própria a cada um, inscrevendo-a na noite opaca das intenções, é aquilo mesmo que a permite voltar à luz do dia e ao espaço público (ZINGANO, 2007, p. 154).

Mas ao aceitar a intervenção da razão na emoção Aristóteles quase imediatamente procura matizar tal tese escrevendo que a parte irracional em questão “participa *de um certo modo* da razão” (*Ética a Nicômaco* 1102b14, grifo de Zingano). Porque é capaz de obedecê-la, mas

não há garantias de que obedecerá. Mesmo que o mundo das emoções não seja fechado à razão, quem vive conforme as *páthe* e seus prazeres não escutará e muito menos seguirá conselhos morais (*Ética a Nicômaco* 1179b26-28). Entretanto, a incompreensão de tais conselhos não é fruto de ignorância, mas acontece porque quem vive desse modo tem suas emoções e desejos surdos à razão. É o velho tema da cegueira que as paixões podem provocar. Todavia, para Aristóteles isso pode ou não acontecer, justamente porque as emoções não são contrárias à razão. Tudo depende da educação que lhes é dada, se ela falha ou logra êxito.

Há ainda outra questão que permite o exercício do racional nas emoções: Aristóteles põe em relevo o fato de serem constituídas por opinião, e mesmo por crenças, como observam Nussbaum (2004, 2008) e Besnier (2008). Por exemplo, o medo (*Retórica* II 5) é perturbação que vem na sequência de uma imaginação de um mal futuro que possa trazer destruição e dor. A presença de julgamentos, imaginações e opiniões é constate nas demais emoções descritas na *Retórica*. E sem estes não há emoção (ZINGANO 2007, p. 152). Isso prova que para o filósofo de Estagira há um juízo no interior das emoções. E esse elemento, afirma Zingano (2007, p. 152), não é apenas uma parte da emoção, mas seu elemento decisivo. O que pode ser confirmado pelo fato de Aristóteles insistir no envolvimento da cognição na reposta emocional, conforme afirma Fortenbauhg (2008). Por exemplo, para Aristóteles o pensamento de ultraje e o pensamento de impedimento do perigo não são meramente características, respectivamente, da cólera e do medo. São necessários a essas emoções e são mencionados em suas definições essenciais (*Retórica* 1380b16-18). Este elemento é de natureza cognitiva: para sentir uma emoção, é preciso tomar uma certa coisa sob um certo ângulo, é preciso considerá-la de um certo modo. O agente tem então uma opinião e a emoção é sentida conforme esta opinião. Para isso basta que se me *imagine* ou somente que *perceba* algo sob uma certa luz, o que é suficiente para gerar a emoção correspondente (ZINGANO, 2007, p. 152).

Então, a questão da racionalidade que permeia as emoções é perceptível também em sua possibilidade de educação para um meio termo. Mas, questões sobre conduta e sobre o que é bom não são fixas, como escreve Aristóteles (*Ética a Nicômaco* 1104a5). Sendo assim em relação aos casos gerais, quanto aos casos particulares ter-se-á ainda

menos exatidão, porque não há arte ou preceito que alcance a todos. Então, cada agente deve considerar o que melhor convém em cada caso (*Ética a Nicômaco* 1104a1-9). E parece ser essa possibilidade de consideração aquilo que Zingano chama de discriminação por parte do sujeito (ZINGANO, 2007, p. 153). Contudo, questiona:

Como, porém, a razão pode operar no interior da emoção? [...] A resposta de Aristóteles me parece ser que ela pode operar no seu interior porque, em um certo sentido, já estava aí presente. O mesmo vale para as emoções: elas provêm de uma certa consideração, de natureza cognitiva, que a sensação pode já nos fornecer. O intelecto ou razão, agora em seu uso prático, aperfeiçoa esta consideração buscando a verdade para a ação em questão. Ao fazer isso, o desejo é doravante guiado pela razão prática, pois o que nos põe agora em movimento é o assentimento que damos ao último elemento da análise deliberativa, aquele que, na ordem da ação, é o primeiro a ser realizado (ZINGANO, 2007, p. 159).

Para Aristóteles quando há uma apreensão das razões acontece uma diferença na maneira de agir. Isso se dá porque, a partir desse ponto, se age em função daquilo que é reconhecido como razoável, o que pode fazer com que um agente desista de agir ou freie o desejo que é princípio de sua deliberação. E assim sendo, a razão atua no interior do desejo, mas não se torna escrava das paixões. Se a partir de então o agente age conforme o resultado de sua deliberação, o que inicia a ação não é somente o seu desejo, mas também (de um modo mais complexo, admite Zingano) a sua concordância com as razões propostas.

Zingano entende como ponto alto da ética de Aristóteles e da revalorização das emoções a tese que propõe que quem age baseado em uma deliberação decide em função das razões que entende como verdadeiras e não somente em função do fim ou do desejo que levou à deliberação (ZINGANO, 2007, p. 160). O desejo é o princípio ou o fim da deliberação, mas o princípio da ação é a escolha deliberada (*Ética a Nicômaco* 1139a31-33). É nesse deslocamento entre desejo e ação frente à deliberação que a *phrónesis* toma a dianteira da decisão. Se quem delibera age por razão, essa pessoa é capaz de frear seus desejos em virtude de outros desejos que apresente. É capaz de freá-los também por

reconhecer razões que o levem a admitir que não deve agir. Por isso suas ações, a partir de tal percepção, são feitas com base em razões. Contudo, é preciso um desejo, que é o princípio da deliberação, como a base para a ação. Mas seu assentimento que é base para seu agir não vem automaticamente com o desejo: resulta da apreensão de razões. E Zingano considera esse o ponto capital.

O sujeito tem um desejo, um fim, sente uma emoção, o que pode dar lugar a uma deliberação. A deliberação conclui-se com o assentimento ao último elemento na análise, que é o primeiro na ação: o princípio da ação está na escolha deliberada, que acrescenta à deliberação o assentimento do agente e o faz passar à ação. Não se trata da razão teórica (ela nada move), mas do uso prático da razão sob forma de deliberação a respeito dos meios para obter um certo fim. Nesse procedimento, o agente passa a agir tendo por base a ou as razões que ele reconhece como boas (ZINGANO, 2007, p. 161).

Mas pode também reconhecer que o único meio do qual dispõe não seja nobre, e por isso pode desistir da ação. Sendo assim, dá-se o que Aristóteles chama de agir ou abster-se de agir *com vistas ao belo* (grifo de Zingano). Agir como convém, como prescreve a razão. Por exemplo, o verdadeiramente corajoso age enfrentando perigos, porque reconhece nas circunstâncias nas quais produz suas ações as razões que mandam enfrentar perigos, e em consequência disso ele assente tal proposta. Sendo assim, age por razão. E se a razão está aberta aos contrários, pode mesmo deixar de fazer o que iria fazer. Portanto, o princípio da ação é escolha deliberada (*Ética a Nicômaco* 1139b4-5). Então, o que está em jogo não é eliminar o desejo ou a emoção, porque o intelecto nada move sozinho. O caso é desejar conforme a deliberação que vem depois do desejo que a põs em funcionamento, porque, segundo Aristóteles, “uma vez que decidimos em seguida de uma deliberação, desejaremos então conforme nossa deliberação” (*Ética a Nicômaco* 1113a11-12, tradução nossa). Afirmção que reforça nossa proposta da necessidade da boa associação entre as emoções e o que manda a razão, mesmo que pareça confirmar a insistência em que a racionalidade esteja à frente nas boas ações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista o que foi proposto, percebemos que pode não haver uma medida exata para o quanto a racionalidade e o quanto a emoção interferem nas ações, porque a boa medida é um meio termo relativo a nós e à situação na qual nos encontramos, embora se possa perceber que naquelas ações que são consideradas virtuosas a razão fala mais alto. Então, o *páthos* não deve ser extirpado, mas deve receber uma justa medida, o que para Zingano significa “examiná-lo mediante uma deliberação, pois a virtude é uma disposição ligada à escolha deliberada” (2007, p. 165). O maior problema talvez seja colocar em relação de estreita proximidade as emoções e a razão de modo que um agente que inicie sua ação na emoção ou num desejo termine por escolher o que fazer com base no reconhecimento de boas razões. Ou seja, o difícil para um agente é escolher seus atos com base naquilo que reconhece como bom porque apreendeu as boas razões para agir ou abster-se da ação. Contudo, se é capaz de fazê-lo, age virtuosamente.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- _____. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornhein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *Éthique à Nicomaque*. Trad. J. Tricot. Paris : Vrin, 2012.
- _____. *Ética a Nocômaco*. Trad. Julián Marías. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2009.
- _____. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine.. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. *Retórica*. Trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- BESNIER, B. *Paixões Antigas e medievais*. Trad. Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Loyola, 2008.
- FORTENBAUGH, W. W. *Aristotle on emotion*. London: Duckworth, 2008.
- NUSSBAUM, M. C. *La fragilidad del bien*. Trad. Antonio Ballesteros. Madrid: La balsa de la Medusa, 2004.
- _____. *Upheavals of thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

O agir voluntário como característica distintiva das ações na Ética Nicomaquéia de Aristóteles

Luiz Francisco Garcia Lavanholi
UFPR

John Ackrill, em *Aristotle on Action*, fez uma crítica mordaz à teoria aristotélica da ação, de modo a chegar a afirmar que Aristóteles não se ocupou das questões “o que é a ação?” e “o que é uma ação?” (cf. ACKRILL, p. 601). O não tratamento dessas questões, segundo Ackrill, teria levado Aristóteles a incorrer em diversas inconsistências nas suas afirmações sobre ação e escolha (cf. ACKRILL, pp.595, 601). Dentre elas, a principal inconsistência, que é o objeto de análise do artigo de Ackrill, diz respeito à distinção entre ações e produções. Em várias passagens da *Ética Nicomaquéia* (doravante *EN*), Aristóteles afirma que ações são escolhidas por si mesmas, enquanto produções são escolhidas em vista de algo diferente da sua própria realização (cf. *EN* I 1, VI 4, 5 etc). Porém, as ações também são escolhidas em vista de algo diferente delas, a saber, a *eudaimonia*. Ora, se o que diferenciaria uma ação de uma produção seria que a ação é escolhida por si mesma, e sendo a ação em vista da *eudaimonia* (em vista de algo diferente dela), não haveria como distinguir ações de produções.

Essa dificuldade de distinção também ficaria evidente ao analisarmos casos de ações virtuosas. Vejamos um dos exemplos elencados por Ackrill, o conserto de cerca para pagar a um débito (ACKRILL, p.596). Ackrill observa que pagar um débito seria uma ação de justiça; enquanto consertar uma cerca seria uma produção. Assim, o mesmo

evento no mundo poderia ser descrito tanto como uma ação quanto como uma produção. O que, a princípio, não seria um problema, uma vez que podemos fornecer diversas explicações sobre o que é uma coisa, ou sobre vários aspectos de uma coisa. É o que acontece quando falamos do côncavo ou do convexo na curva. Ambos existem na curva, ambos são descrições da curva, mas são descrições diferentes, de partes ou de aspectos diferentes. Do mesmo modo, ações e produções poderiam ambas ser descrições de partes ou de aspectos do mesmo evento. Para defender essa interpretação, precisaríamos de um critério para identificar e distinguir ação de produção. Porém, uma vez que a única distinção entre ação e produção parece ser a relação que ambas as atividades têm com suas finalidades (cf. *EN VI 2, 4, 5*), e como a ação parece poder ser escolhida com vistas a outra coisa (a *eudaimonia*), então não teríamos um critério para distingui-las.

Contrariamente a Ackrill, julgamos que Aristóteles apresentou uma definição rigorosa de ação na *EN*. Mais ainda, acreditamos que essa definição é evidenciada por meio da distinção entre ações e produções. Nosso propósito nesse trabalho é mostrar como Aristóteles apresenta elementos para responder às questões “o que é a ação?” e “o que é uma ação?” na *EN*. Para isso, primeiramente, procuraremos a definição de ação por meio da diferenciação das finalidades da ação e da produção, apresentada em uma passagem do sexto livro da *EN*. Essa análise nos permitirá observar que a ação é escolhida como fim e a produção é escolhida como meio. Mostraremos, também, que ser escolhido como fim é ser escolhido voluntariamente. Isso acarretaria duas grandes dificuldades para a inteligibilidade das produções: i) parece que escolhemos as produções voluntariamente; ii) ainda que não escolhêssemos as produções voluntariamente, parece natural falarmos que as produções têm fins (podemos mencionar os exemplos em *EN I* da arquitetura e da arte de fazer arreios). Ao primeiro problema responderemos que escolher voluntariamente uma produção é escolhê-la em vistas de uma ação, como um meio para essa ação. Desse modo, o que é efetivamente escolhido é a ação, ainda que a produção seja realizada voluntariamente. Quanto ao segundo problema, pretendemos mostrar que Aristóteles distingue finalidade das ações de finalidade das produções. Essa distinção estaria presente já na caracterização das

ações voluntárias. Após termos obtido essa definição de ação, analisaremos passagens que tratam da ação voluntária no terceiro livro da *EN*, pretendendo responder à questão sobre quais são os elementos individualizados pelo conceito de ação.

Começemos pela análise de um trecho de *EN VI 2*, no qual Aristóteles identifica ações àquilo que foi escolhido deliberadamente.

“A origem da ação – sua causa eficiente – é a escolha (*prohairesis*), e a da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista. Eis aí por que a escolha não pode existir sem intelecto, nem sem uma disposição moral; pois a boa ação e o seu contrário não podem existir sem uma combinação de intelecto e de caráter. O intelecto em si mesmo, porém, não move coisa alguma; só se pode fazê-lo o intelecto prático que visa a um fim qualquer. E isto vale também para o intelecto produtivo, já que todo aquele que produz alguma coisa o faz com um fim em vista; e a coisa produzida não é um fim no sentido absoluto (*télos haplôs*), mas apenas um fim dentro de uma relação particular, e o fim de uma operação particular. Só o que se *pratica* é um fim irrestrito; pois a boa ação é um fim ao qual visa o desejo.” (*EN VI 2*, 1139a30-b5).

A passagem apresenta a escolha deliberada como causa eficiente da ação, i.e., como aquilo que põe o agente a realizar sua ação. Segundo a passagem, a escolha deliberada também move o intelecto produtivo, porém o produto não é um fim no sentido absoluto. Entendemos que “não ser um fim em sentido absoluto”, significa que, mesmo que em alguma relação seja tomado como um fim, ele é buscado em vista de outra coisa. Ser buscado em vista de outra coisa, é ser um meio. Sendo um meio, está inscrito em uma operação particular. Ser um meio dentro de uma operação particular significa que ele é escolhido no processo deliberativo por visar o fim dessa operação particular, ou seja, uma produção só é escolhida quando se visa a um fim irrestrito. O que desejamos é esse fim irrestrito, e deliberamos pela maneira de obtê-lo. A maneira de obtê-lo, naquela relação particular, é uma produção. O fim desejado, que eu realizo mediante a produção, é uma ação.

A identificação da produção como um meio para a ação, apesar de ser condizente com diversas passagens da *EN*, não deixa de ser problemática. Afinal, essa descrição não contemplaria as finalidades

próprias da produção. Pois, mesmo que aceitássemos essa interpretação, é evidente que as produções possuem finalidades independentes das ações. Por exemplo, a arte musical possui uma finalidade própria, a saber, a boa música. Caso identificássemos a finalidade da arte musical com a ação escolhida voluntariamente (seja tocar numa festa de casamento para pagar um débito à noiva; seja continuar a tocar o tambor sob ataques no meio de uma guerra para animar aos soldados), seríamos forçados a dizer que a arte musical possui as mais diversas finalidades (como a equidade ou a coragem), à exceção da boa música, o que parece um contrassenso.

Acreditamos que a resolução desse problema resida em distinguir entre “o propósito de um agente e o propósito de uma ação” (FREELAND p.400). Ou seja, trata-se de distinguir a finalidade do agente, por um lado, do resultado da ação, por outro. Aristóteles parece reconhecer essa distinção no exemplo apresentado em *Física* II 5 do agente que vai ao mercado e, sem saber que seu devedor está por lá, acaba recobrando o dinheiro (196b33-197a5). Logo, o resultado de sua ação foi recobrar o dinheiro, enquanto a finalidade do agente seria algo como ir ao mercado.

Diferentemente do exemplo da *Física*, no qual o resultado da ação foi benéfico ao agente, o resultado da ação pode ser algo não desejado pelo agente e, muitas vezes, pode ser contrário ao propósito do agente. Freeland utiliza o exemplo das filhas de Pélias que, enganadas por Medéia, fatiaram e cozinham seu pai, quando na verdade pretendiam rejuvenescê-lo (FREELAND, p.400). Disso decorre que, para que o propósito do agente seja realizado, o resultado da ação deve ser condizente com o que o agente deseja. Afinal, se uma ação possui um resultado contrário ao desejo, não podemos dizer que o agente desejou realizar o resultado. Além disso, para garantir que o propósito decorra como resultado da ação, é necessário que o agente conheça o resultado que a ação realizará. Assim, o conhecimento do resultado da ação é uma condição necessária para a realização do propósito do agente.

Como o resultado da ação é uma condição necessária para a realização da finalidade pretendida pelo agente, nos parece que esse resultado, quando descrito como uma finalidade, é um fim dentro de uma operação particular. Ora, já vimos que a atividade que possui um

fim dentro de uma operação particular é uma produção. Assim, caso estejamos corretos, Aristóteles aceitaria que as produções teriam resultados e não finalidades. Logo, apenas as ações seriam tomadas como fim e, conseqüentemente, apenas elas seriam propriamente desejadas.

A partir do que foi analisado até agora, podemos extrair uma resposta para a primeira questão de Ackrill, a questão sobre o que é a ação. Mostramos que Aristóteles apresenta elementos para respondê-la ao distinguir a relação das ações e das produções com suas finalidades. Vimos que a ação é o tipo de atividade cuja finalidade é propriamente desejada pelo agente. Vimos, também, que para a ação ser realizada, é necessário que o resultado da produção esteja de acordo com a finalidade do agente. Dada essa relação necessária entre o resultado da produção e a finalidade do agente, é necessário, então, que o resultado esteja de acordo com o que é desejado pelo agente e que o agente o conheça. Por isso, é evidente que uma ação é uma atividade desejada pelo agente e da qual ele conhece as características importantes quanto a sua realização. Ora, essa definição é condizente com a definição de ação voluntária dada em *EN* III. Uma ação é voluntária se satisfaz a duas condições: a primeira é que seu princípio esteja no próprio agente e a segunda é que o agente aja com conhecimento das situações particulares. Quanto à primeira condição, o princípio no agente responsável pela ação é o desejo. Quanto à segunda condição, diremos que o conhecimento do resultado da ação é um conhecimento das situações particulares. Pois, nos parece que as circunstâncias que um agente deve conhecer são as operações particulares para a realização de seu propósito. Desse modo, uma produção é um evento observado pelo ângulo de todas as situações particulares relevantes. Uma ação seria o desejo de algo realizado numa produção. Ou, em outras palavras, uma ação seria uma produção desejada.

A partir dessa resposta tentaremos responder a segunda questão de Ackrill, a questão sobre o que é uma ação. Visto que chegamos a definição de ação como ação voluntária, analisaremos as condições que um agente deve conhecer para que sua ação seja voluntária. Pois, uma vez que temos a definição, podemos identificar mais facilmente quais elementos a satisfazem. Vejamos quais são essas condições para, em seguida, fazermos nossa análise.

“Talvez então não seja inapropriado determiná-las, quais são e

quantas são: quem age, o que faz, sobre o que ou em que age, por vezes com o que age (por exemplo, com um instrumento), com vistas a que (por exemplo, com vistas à salvação) e como age (por exemplo, calma ou violentamente)” (EN III 2, 1110 b3-5)

Se o agente conhece estas condições ao realizar sua ação desejada, então é uma ação voluntária. Isso permite observar um dos problemas do exemplo da cerca de Ackrill. Ainda que o exemplo nos pareça um caso particular, o conserto de cerca para pagar um débito é um caso geral, um tipo de descrição de ação que não evidenciaria o que acontece num caso particular. Para o exemplo de Ackrill evidenciar uma ação em um caso particular ele deveria ter uma descrição mais completa. Pois o exemplo só nos apresenta três dessas características, a saber, a ação (consertar a cerca), o paciente (a cerca) e a finalidade (pagar um débito). Para ser um exemplo de uma ação, também deveria estar expresso quem era o agente, qual o instrumento utilizado (se o agente conserta com os materiais corretos) e o modo (se o agente conserta a cerca virtuosamente ou de má vontade). Afinal, se o agente desconhecer uma dessas características, sua ação será involuntária.

Parece, portanto, que conseguimos apresentar uma resposta a Ackrill ao identificar ação ao que tem caráter de fim, i.e., ao que é feito voluntariamente. Porém, resta ainda um problema com essa identificação. Observamos que uma ação coincide com um fim. Então não seria possível uma ação ser subordinada a outro fim, pois, assim, ela se tornaria um meio. Caso isso ocorresse, uma ação não diferiria de uma produção. Mas não é esse o caso, mencionado no início do texto, das ações virtuosas que são subordinadas à *eudaimonia*? Acreditamos que se trate de um outro tipo de subordinação. Quando agimos virtuosamente realizamos, naquele momento particular, o que é melhor para nós, e, dessa maneira, realizamos a nossa *eudaimonia*. A *eudaimonia* é a realização da melhor virtude e, se houver mais de uma, das melhores e mais perfeitas. “Mas é preciso ajuntar, ‘numa vida completa’ (*éti d’en bíoi teleíoi*)” (EN I 7, 1098a18-20). Por conseguinte, a relação entre as ações virtuosas e a *eudaimonia*, não é propriamente uma relação de subordinação de valor, mas de “subordinação de partes em vista do todo” (SPINELLI, p.104). Isto é, para usarmos um exemplo do livro da professora Spinelli, “as músicas apresentadas em um concerto não são

meios em vista do concerto. Enquanto elementos constituintes, elas são o próprio concerto” (SPINELLI, p.104). Da mesma maneira, quando somos corajosos em momentos que necessitam coragem, temperantes em momentos que necessitam temperança, e assim também para as outras virtudes, constituímos uma vida perfeita e, portanto, realizamos a *eudaimonia*.

Resumamos para fins de conclusão: Ackrill acusou Aristóteles de ter incorrido em várias inconsistências nos seus tratados éticos por não ter se ocupado das questões “o que é a ação?” e “o que é uma ação?”. Para respondermos a essa acusação de negligência aristotélica, analisamos uma passagem do início do sexto livro, na qual Aristóteles identifica ação ao que tem caráter de fim irrestrito e produção ao que tem caráter de meio numa operação particular. Interpretamos “ser um fim irrestrito” como significando “sendo propriamente um fim”; e interpretamos “ser um fim numa operação particular” como “sendo um meio para um fim irrestrito”. Ao tratar das ações voluntárias, Aristóteles deu margem a uma interpretação desse tipo, pois apresenta seis condições das quais o agente deve ter o conhecimento na hora da ação para que a ação seja voluntária, dentre elas a condição de conhecer a própria ação. Uma vez que esta condição está elencada ao lado das outras condições de conhecimento, julgamos que ela não poderia significar o conhecimento de todas essas circunstâncias, pois seria redundante dizer que um agente deve conhecer as circunstâncias da ação e que uma dessas circunstâncias seja a de conhecer as circunstâncias da ação. Desse modo, interpretamos que essa condição diga respeito ao próprio evento realizado no mundo. Esse evento pode ter uma finalidade diferente da qual seu agente tinha em mente quando o realizou. Assim, interpretamos que o evento no mundo possui um fim inserido numa operação particular, ou seja, o evento no mundo é uma produção. Conseqüentemente, a ação voluntária é aquela que satisfaz a todas as outras condições. Desse modo, julgamos ter mostrado que Aristóteles apresentou uma distinção entre ações e produções que explicita de maneira precisa o que são as duas atividades.

REFERÊNCIAS

- ACKRILL, J. *Aristotle on Action*, in: *Mind*, New Series, Vol. 87, n° 348, Out. 1978, pp. 595-601;
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad.Vallandro & Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987;
- _____. *Física I-II*. Trad.: ANGIONI, L. – Campinas, São Paulo: Editora Unicamp, 2009;
- _____. *Nicomachean Ethics*. Trad.:RACKHAM, H. – Massachusetts: Harvard University Press/Loeb, 1934;
- _____. *Tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. Trad. ZINGANO, M. – São Paulo: Odysseus Editora, 2008.
- BESNIER, B. *A distinção entre praxis e poiêsis em Aristóteles*. in: *Revista Analytica*, vol. 1, n° 3, 1996, pp. 127-163;
- FREELAND, C. *Aristotelian Actions*, in *Noûs*, vol. 19, n° 3, Set. 1985, pp.397-414;
- SPINELLI, P. T. *A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. – São Leopoldo do Sul: Editora Unisinos/ANPOF, 2007;

Particularismo ético e político em Aristóteles

Silvia Feola Gomes de Almeida

Universidade de São Paulo

A ética aristotélica¹ contém, ao mesmo tempo, um aspecto universal e outro circunstancial. Embora partilhe de uma normatividade – o bem é o fim a que todas as coisas tendem – a ética de Aristóteles não conta com um conjunto previamente dado de regras práticas, que seja suficiente para determinar a ação moral do agente diante das circunstâncias. Antes, essa é uma ética que busca pelo universal dentro do particular, através de uma operação da razão. Como afirma M. Zingano, essa é uma ética que privilegia “a percepção moral em relação à regra moral”², dando ao agente autonomia sobre a ação.

Isso porque, o homem, de acordo com Aristóteles, é, mais do que um animal gregário, um animal político, portanto, dotado de uma natureza racional, que lhe atribui a característica de formular conceitos e, conseqüentemente, juízos de valor. Contudo, para que essa natureza se realize plenamente – ou seja, para que se forme de fato um agente moral – é preciso que haja uma organização social pautada por leis positivas, que garantam um fim ético comum. Por isso o homem precisa da cidade para ser plenamente homem. Mas, ainda que as leis funcionem como um parâmetro do certo ou errado, de acordo com a

¹ Quando nos referimos à ética aristotélica estamos nos referindo, sobretudo, à *Ética a Nicômaco*. ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Translated with introduction, notes and glossary by Terence Irwin. Cambridge: Hackett, 1999. Second Edition. De agora em diante abreviado por EN.

² ZINGANO, M. *Particularismo e universalismo na ética aristotélica*. *Analytica*. Rio de Janeiro, I, 3, 1996.

comunidade em que se vive, elas não são capazes de determinar suficientemente o modo como o homem deve agir em cada situação, pois a cosmologia aristotélica coloca todos o universo da natureza à mercê da contingência. Assim, diante da constante instabilidade dos princípios universais do âmbito humano, cabe unicamente à própria razão fazer a operação de transpor aquilo que prescreve a norma geral para o caso particular diante do qual o agente se encontra.

Nas próximas páginas, nosso intuito é esclarecer esses pontos.

De acordo com o autor, no que tange à natureza, essa

não faz nada em vão, e só o homem, dentre todos os animais, possui a linguagem. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) a potência da linguagem, por outro lado, serve para expor o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto³.

É a razão, o *logos*, o que dá ao homem a característica de ser o único animal capaz de se comunicar com outros iguais a ele, e exprimir não apenas percepções sensíveis, mas também conceitos e juízos de valor. O componente racional torna o homem apto a apreender não apenas a matéria sensível das coisas ao redor, como também a ideia por trás da matéria, isto é, a forma, o elemento abstrato que dá sentido às coisas, o seu conceito. Entender o conceito de mesa, por exemplo, é entender que uma mesa não é apenas um tal determinado objeto concreto presente, mas algo com um fim específico, cujo significado pode ser transposto para vários objetos concretos existentes; ou seja, há várias mesas no mundo, unificadas sob uma mesma definição. Apreender conceitos implica, assim, ter a habilidade de lidar com o mundo por meio de termos gerais, universais, atribuindo às coisas significados e qualificações, como, por exemplo, grandeza, número, bem, mal, justo, injusto, e assim por diante.

³ ARISTÓTELES. *Politics*. Translated by B. Jowett. *The Complete Works of Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: University Press, 1995. Sixth Printing, with corrections. Volume two. 1253a 8-14. De agora em diante abreviado por *Pol*.

Mas racionalizar não envolve apenas pensar; se trata também de poder colocar tais pensamentos em comum, através da linguagem, pois razão é discurso, e o próprio ato de raciocinar implica discursar mentalmente. Desse modo, é a posse da faculdade racional que dá ao homem a capacidade de estruturar sua vida em conjunto com algo a mais do que a mera percepção sensível, elaborando e exprimindo juízos de valor, vivendo uma vida moral, ao invés de uma vida meramente instintiva.

Consequentemente, se essa é a peculiaridade de sua natureza, e tudo o que é natural tem um propósito, todas as ações do homem no mundo deve ter por escopo um fim ético, um fim que é sempre um bem⁴.

Mas como a natureza do homem é viver em conjunto, o fim que um homem particular busca deve coincidir com o bem de todos, caso contrário, não é possível bem viver junto. Assim, é preciso que o homem possa contar com um âmbito coletivo capaz de dar o mínimo de direcionamento comum para o bem a ser buscado. Esse espaço é a cidade, a comunidade política por excelência, porque é a única estruturada de acordo com leis positivas.

É apenas na cidade que as normas gerais se encontram materializadas em forma de leis pois essa é a única associação que permite o surgimento de relações horizontais entre seus membros, engendrando no homem a noção de igualdade e, portanto, o conceito de justiça.

[A justiça política] pertence àqueles que compartilham uma vida comum voltada para a autossuficiência, que são livres e numericamente ou proporcionalmente iguais. Assim, os que não têm tais qualificações não possuem nada politicamente justo em suas relações, embora tenham alguma justiça, similar à justiça política. A justiça pertence àqueles que têm leis em suas relações. A lei concerne àqueles entre os quais a injustiça é possível. (...) A justiça política deve concordar com a lei, e pertence àqueles que são naturalmente feitos para a lei⁵.

As leis só são possíveis numa comunidade como a cidade porque, em primeiro lugar, o aumento significativo de pessoas nessa associação – originada a partir da família e da aldeia – produz um conflito

⁴ Cf. POL. I, 1252a 2 e EN I, 1094a 4.

⁵ EN, 1134a 27 - 1134b 16.

acerca da legitimidade da autoridade. Diferentemente das comunidades menores, regidas hierarquicamente pelo membro mais velho, na cidade não é mais plausível definir claramente quem é o ancião. Com um número maior de homens em paridade, as relações entre os seus membros demandam um tipo de organização que contenha o máximo possível de igualdade: é precisamente por se reconhecerem como iguais que surge a necessidade de se estabelecer normas comuns entre aqueles que formam a comunidade.

A cidade é uma comunidade política porque é um agrupamento entre iguais, cujas relações são, portanto, pautadas pela noção de equidade, diante da qual não cabe um tipo de governo hierárquico ou despótico, pois ser igual demanda algo que ser desigual não demanda: o conceito de justiça⁶.

Esse reconhecimento da igualdade nada mais é do que o reconhecimento da sua natureza política e racional no outro; é ver os demais como homens livres, capazes de autogovernar as suas ações de acordo com o melhor, como agentes morais racionais que vivem em conjunto. Deste modo, o homem entende o que é justiça quando entende que deve levar o outro em consideração quando age no mundo, pois não há justiça onde não há um outro a ser considerado. De acordo com Aristóteles, “o que é justo ou injusto sempre envolve mais de uma pessoa”⁷.

Por isso as leis devem ser aquilo que expressa o bem coletivo, aquilo que uma comunidade entende como o bem geral, afinal, o papel da lei é garantir que cada um aprenda a bem agir no contexto do todo. Uma vez que a cidade é o lugar por excelência da noção de igualdade, ela é também a esfera da justiça. Logo, é função da lei proporcionar ao homem a ideia do que é o justo a ser feito.

⁶ Cf. Pol., 1252b 36.

⁷ EN, 1138a 15. Vale ressaltar que nem todos aqueles que compõem a cidade podem ser considerados cidadãos, isto é, reconhecidos como iguais. Tal reconhecimento é gerado pela semelhança entre os homens no que tange à sua potência racional. Porém, mais do que poder fazer uso da razão – condição da qual as mulheres e os escravos se encontram excluídos *a priori* e definitivamente (ver Pol.I) – a cidadania não pode ser atribuída a qualquer habitante da comunidade: tampouco entram na conta os estrangeiros (cf. Pol. 1275a – 1276b 15). Claro que o fato de os estrangeiros, as mulheres e os escravos serem privados da consideração de igualdade não implica que eles estejam isentos da necessidade de obedecer às leis, ou mesmo que não venham a obter qualquer tipo de benefício do sistema judiciário que a cidade proporciona (exceto provavelmente no caso dos escravos por natureza). Mas quer dizer que não é a eles que as leis se dirigem, não é a eles que elas visam tornar virtuosos, auto-governantes ou prudentes.

Assim, a legislação deve funcionar como um conjunto de normas gerais que expressem aquilo que é razoável ser feito, em prol dos diversos grupos que compõem a cidade, não podendo aproximar-se da satisfação de certas demandas particulares. Sua neutralidade é o que garante à legislação o papel de verdadeira governante da comunidade política, na medida em que as decisões que recaem sobre o coletivo não ficam à mercê daquele que governa.

Contudo, precisamente porque são regras gerais que versam sobre o domínio da ação humana, as leis não têm a exatidão necessária para abranger os muitos e imprevisíveis casos particulares. Diante de um mundo definido como contingente, as leis, embora sirvam para dar um significado unificado de bem, não são suficientes para determinar precisamente o que o homem deve fazer em uma dada circunstância particular. Logo, cabe ao agente racional fazer uso da razão prática, num exercício de transpor aquilo que a regra geral prescreve para o caso específico diante do qual ele se encontra. Expliquemos.

O mundo em que o homem está inserido é o mundo material dos entes naturais, portanto, é a esfera do devir, da contingência, na qual não há qualquer exatidão e tudo o que vem a ser pode ser de outro modo.

O homem, como todo ente natural, está inserido no mundo sub-lunar e, portanto se encontra necessariamente sujeito à mudança e corrupção, pois é um objeto sensível, composto de forma e matéria, o que dá a ele, assim como a todos os seres ao seu redor, um princípio interno de movimento e repouso⁸. Em tudo o que existe por natureza, a forma é a parte constituinte responsável pela definição do objeto, o princípio da potência de algo vir a ser aquilo que ele é: a sua essência⁹; a matéria, por outro lado, é o elemento responsável pela característica intrínseca do ente natural de ser passível de corrupção; ela é o elemento imperfeito, que carrega consigo a mudança e, portanto, o movimento. Nos entes naturais, a forma está necessariamente aliada à matéria e, assim, suas essências se definem como aquilo ‘em direção a que’ os objetos devem ir, isto é, porque são compostos materiais, o fim é um caminho a ser seguido; um ponto de partida diferente do ponto de chegada. Caso contrário, se aquilo que é por natureza fosse constituído

⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Physics*. Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye. *The Complete Works of Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: University Press, 1995. Livro II, 192b 32-35.

⁹ Cf. *Physics* II, 193a 36 - 193b 2.

de pura forma, tudo estaria sempre em sua plena efetividade, perfeito, constante e imutável, tal como os entes eternos¹⁰ e, no entanto, nascemos, crescemos e perecemos.

Assim, como tudo o que é por natureza é um conjunto de forma e matéria, o mundo sublunar é tal que sua característica própria é ser contingente e irregular. Se a essência dos entes naturais não se realiza necessariamente, então não é possível haver um conhecimento perfeito acerca sobre eles; qualquer tipo de conhecimento que possamos ter, se restringe àquilo que ocorre 'no mais das vezes', e não a uma necessidade incondicional, porque vez ou outra a forma não se realizará tal qual deveria. Logo, tudo o que o se pode apreender das coisas do mundo sensível está condicionado às limitações inerentes à matéria, isto é, à sua imprevisibilidade.

Quanto à necessidade, ela não se aplica igualmente a todas as obras da natureza, embora todo mundo queira assim explicá-las por fracassar em distinguir as diversas acepções do termo 'necessário'. De fato, a necessidade absoluta aplica-se somente aos seres eternos e é a necessidade hipotética que se exerce em todos os seres submetidos ao devir¹¹.

Portanto, se não há existe um entendimento exato acerca do que é composto por forma e matéria, então todo universal que o homem é capaz de formular deve conter a sua exceção. E como para agir é preciso primeiramente conhecer, é munido apenas de preceitos gerais que abarcam o 'no mais das vezes' que o homem age no mundo.

Assim, como sempre escolhemos uma ação em detrimento de outra com base em um conhecimento imperfeito, o resultado nunca pode ser previamente antecipado.

Diante de uma tal cosmologia, não é possível uma moral dos deveres em Aristóteles, que comporte um conjunto de regras que sejam suficientes para determinar como devemos ou não executar uma ação. Tudo o que resta ao agente é contar com a deliberação de sua razão prática, a fim de fazer a melhor escolha possível diante de uma deter-

¹⁰ Cf. *Physics* II, 199a 36 – 199b 3.

¹¹ ARISTÓTELES. *Parts of Animals* I. Translated by W. Ogle. The Complete Works of Aristotle. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: University Press, 1995. Sixth Printing, with corrections. Volume one. 639b 21-25.

minada situação, de modo que aquilo que está inscrito como norma geral de bem venha a se tornar de algum modo efetivo em uma ação particular.

Em termos lógicos, o que queremos dizer pode ser explicado do seguinte modo: a premissa maior é aquela que faz referência ao fim da ação, ao bem que é buscado, ao preceito universal; a premissa menor diz respeito à ação particular, e é sobre ela que a razão prática recai, uma vez que deliberamos sobre o modo de agir em circunstâncias específicas; e a conclusão é a ação em si mesma, o seu resultado.

Todo silogismo procede ou por premissas necessárias, ou por premissas que contêm o ‘no mais das vezes’. Se as premissas são necessárias, a conclusão também é necessária. Mas se as premissas contêm o ‘no mais das vezes’, a conclusão também¹².

Dado que a premissa maior não é precisa, não contém uma verdade absolutamente necessária, ela não é suficiente para determinar a conclusão. O que vai determinar a conclusão é o cálculo, a deliberação do agente, que vai formular a premissa menor, porque é nela que são feitas as considerações relevantes que levam à determinação da conclusão e da ação. Se o ponto de partida é uma regra geral que conta apenas com ‘o no mais das vezes’, o resultado, a ação em si mesma, não pode ser determinado sem que haja a intervenção da razão para ligar o princípio universal a um caso específico. É nesse ponto que o homem entra como parte fundamental na definição da boa ação: ele faz a ponte entre a premissa maior e a conclusão através da ponderação daquilo que é relevante para a ação; isto é, ele identifica aquilo que nas circunstâncias está recoberto ou não pela regra geral. Desse modo, a ética aristotélica se mostra como contendo um aspecto universal e outro particular, cuja mediação fica a cargo do homem.

O que fica claro é que, dada a imprecisão da particularização dos princípios universais presentes no mundo sensível, existe uma tensão entre a universalidade das normas e a particularidade das situações nas quais essas normas devem ser aplicadas; tensão que só pode ser resolvida através da deliberação da razão.

¹² ARISTÓTELES. *Posterior Analytics*. Translated by Jonathan Barnes. *The Complete Works of Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: University Press, 1995. Livro I, 87b 22-25.

Como não podemos contar com um conjunto de regras para determinar o nosso bem agir, é somente diante das ocasiões que descobrimos o certo ou o errado a ser feito, o que significa que quando agimos corretamente estamos percebendo o bem primeiramente nas particularidades das boas ações que efetuamos. Como é a razão que opera no homem a determinação circunstancial do bem agir, é a partir do bom uso da potência racional em circunstâncias particulares, que definimos o que é o bem, enquanto norma geral.

Entretanto, como a razão prática também não é capaz de produzir resultados constantes e necessários na ação humana, pois está sujeita às vicissitudes do devir tanto o homem, tudo o que surge a partir dela no mundo tem a mesma potência de produzir algo ou o seu contrário, e só cabe ao exercício constante de boas ações garantir que elas sejam sempre boas¹³.

Por isso a experiência de praticar boas ações tem papel fundamental na formação do bom raciocínio prático, do raciocínio virtuoso. Esse bom uso da razão – ao qual Aristóteles denomina virtude – chega mesmo a ser definido como uma disposição de caráter que surge em função do modo como nos portamos diante de determinadas situações: a razão prática é aperfeiçoada através do hábito de praticar boas ações, tanto quanto pode ser corrompida pela prática constante de más ações¹⁴.

Deste modo, o que completa a natureza do homem, fazendo dele um agente moral virtuoso, prudente, é justamente o uso correto da razão nessa operação de apreensão do conceito de bem (universal) por meio dos diversos bens (particulares) que ele pratica, através dos quais ele imprime na memória a forma, a regra geral – do mesmo modo que ele apreende os conceitos dos objetos sensíveis –, tornando-se assim um homem que sempre sabe agir com justiça. É por isso que a definição de uma ação virtuosa é precisamente estar “de acordo com a reta razão, tal como determinaria o prudente”¹⁵, isto é, o melhor agente.

¹³ “Toda potência racional é uma potência de contrários, diferentemente da potência natural (o fogo só pode queimar). Na potência racional, a capacidade dos contrários está presente ao mesmo tempo, mas não os contrários (saúde/doença); embora um dos contrários deva ser o bem, a capacidade existe igualmente para os dois: cf. *Met.*, 1048a 10-11”. LOPES, M. *O animal político: estudos sobre justiça e virtude em Aristóteles*. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008. p. 62, nota 66.

¹⁴ Cf. *EN*, 1104a 12.

¹⁵ *EN* II, 1107a.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Aristóteles

Nicomachean Ethics. Tradução de W. D. Ross. *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: University Press, 1984.

Metaphysics. Translated by W. D. Ross. *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: University Press, 1984.

Parts of Animals I. Translated by W. Ogle. *The Complete Works of Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: University Press, 1995.

Physics. Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye. *The Complete Works of Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: University Press, 1995.

Politics. Translated by B. Jowett. *The Complete Works of Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: University Press, 1995.

Posterior Analytics. Translated by Jonathan Barnes. *The Complete Works of Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: University Press, 1995.

Bibliografia secundária

ADKINS, A. W. H. "The connection between Aristotle's Ethics and Politics". *A Companion to Aristotle's Politics*. Edited by David Keyt and Fred d. Miller, Jr. Oxford: Blackwell, 1991.

AUBENQUE, P. *A Prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

AUBENQUE, P. "Politique et ethique chez Aristote". *Ktema*, vol. V. Strasbourg, 1988.

BARNES, J. (ed.) *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: University Press, 1995.

BODÉÛS, R. *Aristóteles: a justiça e a cidade*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. Oxford: University Press, 1993.

DANCY, J. *Ethics Without Principles*. Oxford: University Press, 2006.

DANCY, J. *Moral Reasons*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 1993.

GAUTHIER, R. A. *La morale d'Aristote*. Paris: PUFF, 1973.

GOLDSCHMIDT, V. *La theorie aristotelicienne de l'esclavage*. In *Écrits: études de philosophie ancienne*. T. 1. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

- HOOKER, B., LITTLE, M. *Moral Particularism*. Oxford: University Press, 2001.
- HURSTHOUSE, R., LAWRENCE, G., QUINN, W. Edited by. *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory: Essays in Honour of Philippa Foot*. Oxford: University Press, 1998.
- KEYT, D.; MILLER, Jr. F. D. (ed.) *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford: Blackwell, 1991.
- KRAUT, R. *Aristotle on the Human Good*. Princeton, University Press, 1991.
- KRAUT, R. *Aristotle – Political Philosophy*. Oxford, University Press, 2002.
- LOPES, M. *O animal político: estudos sobre justiça e virtude em Aristóteles*. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008.
- MACINTYRE, A. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- MILLER, F. D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford, University Press, 1997.
- REEVE, C. D. C. *Action, Contemplation and Happiness. An Essay on Aristotle*. Harvard: University Press, 2012.
- ROSS, D. *Aristóteles*. Trad. L. F. Teixeira. Lisboa: Dom Quixote, 1987.
- ROSS, D. *The right and the good*. Edited by Philip Stratton-Lake. Oxford: University Press, 2002.
- RUSSELL, D. C. *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. Edited by. Cambridge: University Press, 2013.
- VERGNIÈRES, S. *Ética e Política em Aristóteles*. Tradução de Constança Marcundes Cesar. São Paulo: Paulus Editora, 1999.
- WOLFF, F. "Aristote démocrate". *Philosophie*, n. 18, 1988.
- WOLFF, F. *Aristóteles e a Política*. Tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- ZINGANO, M. "Particularismo e universalismo na ética aristotélica". *Analytica*. Rio de Janeiro, I, 3, 1996.

Phronesis e contingência na ética Nicomachea de Aristóteles

Pedro Bernardino Nascimento Filho

Universidade Federal do Ceará

Em 1962, Pierre Aubenque publica seu livro clássico sobre o conceito de prudência (*phronesis/φρόνησις*) em Aristóteles (*La Prudence chez Aristote*). Nesta obra, Aubenque mostra que a prudência – *phronesis* – é um dos principais conceitos do pensamento ético de Aristóteles, pois é a partir dele que qualquer ação ética seria possível. Tal papel se dá pelo fato da *phronesis* ser a virtude capaz de determinar a reta razão (*orthon logon/ὀρθὸν λόγον*; EN, VI, 13, 1144b, 29-30) com a qual o indivíduo poderá realizar a correta deliberação (*bouleusis*).

Para Aristóteles, o papel da *phronesis* numa ação particular pode ser resumido da seguinte maneira: 1) ela coordena a reta razão (1138b, 25-26; 1144b, 26-28)¹, 2) a reta razão, por sua vez, determina o “meio termo” (*mesotes/μεσοτήτων*; Idem, 1138b, 23), pois “o meio termo é conforme a reta razão” (1138b, 25-26), 3) as virtudes éticas determinam o correto desejo e movem a escolha do indivíduo em direção ao meio termo, 4) delibera-se sobre quais são as ações correspondentes ao meio termo e 5) tudo isso sendo feito tendo em vista um mundo contingente, o mundo do “no mais das vezes” (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ)² para, finalmente,

¹ Para mais esclarecimentos sobre o significado de reta razão (*orthos logos*) conferir: ANGIONI, Lucas. “Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles: comentários a Ética a Nicômaco VI”. *Dissertatio* [34] 303 – 345 verão de 2011.

² Física, II, 5, 196b, 11. A frase completa: Πρῶτον μὲν οὖν, ἐπειδὴ ὁρῶμεν τὰ μὲν αἰεὶ ὡσαύτως γιγνόμενα τὰ δὲ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ (...) // Trad. Lucas Angioni: [196b, 10] Primeiramente, dado que vemos que algumas coisas vêm a ser, sempre da mesma maneira, outras, no mais das vezes (...) [196b, 11].

possibilitar a *eudaimonia*. Em outras palavras: o desafio de “conciliar” entre si a “racionalidade prática”, a “virtuosidade ética” e a “correta deliberação” nas situações contingentes em função do bem de um indivíduo e dos seus semelhantes é o que define a *phronesis*.

Além da centralidade que a *phronesis* parece ter nesse debate sobre como atingir os bens desejados, temos que recorrer também a uma análise da compreensão que Aristóteles possuía da contingência inerente ao mundo humano; é possível notar com relativa segurança que é um tipo de “inacabamento do mundo” que define o horizonte da ação humana (AUBENQUE). Entendemos que o que se quer dizer por contingência aqui tem um aspecto mais antropológico do que de uma descrição da natureza do mundo sublunar (AUBENQUE). Mesmo assim, parece importante notar que há uma relação entre o que é dito nas obras que compõem as coisas humanas e nas obras que compõem um debate menos antropológico. Assim, nosso esforço resumir-se-á, pelo menos no que diz respeito à relação entre contingência e *phronesis*, em relacionar esses dois horizontes: o da ação humana e o de uma descrição da natureza, pois entendemos que Aristóteles utiliza nas éticas as noções desenvolvidas em outras partes do seu pensamento.

Assim, de certa maneira, podemos dividir o debate a respeito de Contingência e *phronesis* em dois momentos básicos: um primeiro momento cosmológico no qual serão definidos os objetos específicos de cada disposição humana e um segundo momento antropológico no qual serão definidas as disposições que se relacionam com esses objetos. Pretendemos mostrar que a *phronesis* só faz sentido num horizonte contingente, assim como a *episteme* só faria sentido num horizonte necessário ou mesmo de forte regularidade. Assim, o nosso trabalho aqui é muito desafiador, pois pressupõe a exposição de uma teoria da realidade, ou pelo menos de parte dela; pressupõe também uma ampla análise de como o ser humano se relaciona com tal realidade. Assim, a exposição transitará por estes dois momentos. A respeito do momento cosmológico, apoiar-nos-emos na análise da noção de “no mais das vezes” e *acaso* (*τύχη*) apresentadas em Física II com ramificações na EN.; já para o momento antropológico, precisaremos analisar a noção de deliberação e qual a sua relação com a *phronesis*. Essa divisão, no entanto, é apenas didática e não corresponde a algo que o próprio Aris-

tóteles tenha feito. Porém, para Albenque (2008, 107), tal divisão pode ser clara se compreendermos que, por um lado, o desenvolvimento das virtudes éticas dizem respeito a uma dimensão subjetiva dos indivíduos e, por outro, tais virtudes só fazem sentido se “situadas” num mundo que as englobe, sendo tal “situação” a dimensão objetiva da ação. Como diz Aristóteles: “A disposição é definida pelas atividades particulares que se praticam e pelos objetos a respeito dos quais atua”³. Assim, agir e criar são dimensões da experiência humana que estão ligadas a certo estado de coisa que constituiria a realidade humana.

Ao abordarmos a maneira como os objetos das disposições são apresentados na Física, podemos notar que Aristóteles diferencia, entre os entes em geral, aqueles que possuem existência e comportamento necessários, os que possuem existência necessária, mas são mutáveis e os que não possuem nem existência nem comportamento necessários. Aristóteles coloca a existência humana dentro daquilo que é “no mais das vezes”, ou seja, coisas que não possuem necessidade mas que possuem alguma regularidade. É sobre esses entes, relativamente incompletos, que os indivíduos são cobrados a deliberar, além dos próprios indivíduos serem eles mesmos este tipo de ente. É porque parte da realidade é inacabada que os indivíduos precisam pensar sobre e escolher como agir em função dos fins que desejam realizar.

Já sobre a noção de *acaso*, é na Física que Aristóteles apresenta uma teoria do acaso no âmbito de sua teoria geral da causalidade (AUBENQUE, 20018, 125). Podemos encontrar nesta obra duas interpretações básicas para a noção de *acaso*; uma que tentaria ver o acaso enquanto causa e outra enquanto efeito. A primeira não pode ser considerada válida, o acaso não é uma causa, uma vez que uma “ilusão retrospectiva” – o exemplo do homem e do mercador – não pode ser considerada como causa de algum evento⁴. O acaso enquanto ilusão retrospectiva ocorre quando atribuídos uma causalidade onde não há. Mas, quando Aristóteles desdobra outra noção de acaso, não enquanto causa mas como efeito, “o acaso, *enquanto encontro* de uma série real e de um fim não efetivamente perseguido, aparece como um fato excepcional e sem causas, ao menos determináveis” (AUBENQUE, 2008, 127) ele faz desta segunda concepção de acaso importante no domínio

³ EN. IV, 1, 1122b1

⁴ Fis. II, 5, 196b33-197a5.

das coisas humanas. Assim, seguindo esta segunda concepção de acaso, percebemos que tal conceito pertence à esfera do indeterminado, pois não nos é possível determinar todas as causas concomitantes que levaram a alguns eventos. É porque a própria realidade dos eventos se apresenta como indeterminada que nos é permitido dizer que alguns elementos que constituem a ação humana em geral estarão na esfera do acaso, no indeterminado. As causas acidentais de um dado evento são infinitas e por isso o acaso é resultado de uma causalidade acidental infinita que envolve um determinado evento: “A causa por si é determinada, a causa por acidente é indeterminada, pois a pleora de acidentes possíveis de uma coisa é infinita.”⁵ A contingência aparece no fato de nos ser impossível determinar as causas dos eventos que constituem grande parte da experiência humana. Compreender que existem causas por acidente é o ponto principal dessa concepção de contingência.

Outro momento deste trabalho é esboçar como as concepções de ação (*praxis*) e produção (*poiesis*) são resultado de uma cosmologia que engloba contingência. Assim, dentre os eventos que podem vir a ser e que são indeterminados, Aristóteles coloca os que são fruto de uma inteligência e que possuem alguma finalidade; os entes que resultam da ação e da produção. Assim, a produção e a ação estão dentre as atividades que possuem objetos de existência relativamente indeterminada, pois dependem da inteligência humana para existir. Em Física II, pensando sobre a natureza, Aristóteles concebe que alguns entes possuem natureza própria: possuem o princípio de repouso e movimento em si mesmos e outros não possuem, a não ser indiretamente, como a cama que possuiria indiretamente uma natureza, a da madeira. Mas, enquanto cama, a natureza seria outra e posta a partir do exterior; de um pensamento e de uma ação humanos. “Naquilo que resulta da técnica, somos nós que fazemos a matéria ser em vista da função, ao passo que, nos entes materiais, a matéria já se encontra dada em vista da função.”⁶ O inacabamento da realidade juntamente com as finalidades postas pelo intelecto humano são as condições básicas da ação humana de maneira geral, porque, se o mundo fosse necessariamente determinado e os homens não tivessem intelecto para deliberar e agir,

⁵ Fis. II, 5, 196b27-29.

⁶ Fis. II, 194b 7.

pensar sobre ética seria totalmente vão e sem sentido. Se o mundo humano já fosse determinado necessariamente, a empresa humana nem poderia ser pensada, porque não haveria necessidade nem possibilidade de uma intervenção nos estados de coisa que compõem a realidade.

Aqui podemos ver que Aristóteles abre um campo fértil para quem pretende estudar Ética, pois, se parte dos eventos do mundo são realmente indeterminados, mais precisamente, se o horizonte da ação humana em geral for realmente indeterminado como essas passagens da Física parecem sugerir, é preciso um tipo de saber e de disposição que guiem os homens nesses caminhos essencialmente inefáveis à empresa humana. A noção de deliberação parece ocupar um papel central aqui, pois ela é necessária tanto na ação quanto na produção, muito embora, de maneira um pouco diferente.

Entendemos que o que conecta *phronesis* e ação é a capacidade de bem deliberar (*bouleusis*). Para Aristóteles, o *phronimos* é aquele que escolhe bem e segundo a correta deliberação; mas em que consiste essa correta deliberação? E o que significa escolher bem? O que podemos dizer de antemão é que a *phronesis* é essa atividade comum entre a correta *proiarsis* e a boa *bouleusis*. Pois ela é ao mesmo tempo virtude intelectual e virtude ética. É virtude intelectual por que delibera corretamente sobre os meios em virtude de um fim e virtude ética por ser em função de um correto desejo que temos para escolher aquilo que melhor resultará na realização do fim, do bem.

Vemos que nos capítulos 1, 2 e 3 do livro *EN III* Aristóteles apresenta sua definição de voluntário para depois falar do que significa escolher e deliberar. Esse percurso é justificável porque o que definirá propriamente o que significa agir eticamente não é apenas o caráter voluntário da ação, mas sim como essa ação se justifica diante da racionalidade prática. É mediante a correta deliberação e a correta escolha que o prudente será definido.

Tendo sido definido o voluntário e o involuntário, segue-se o exame da escolha deliberada, pois parece ser mais própria à virtude e mais apta a discriminar o caráter do que as ações o fazem. (*EN*, III, 4, 1111b, 5)

Ou seja, não é apenas o caráter intrínseco das ações – se elas são voluntárias ou não – que definirá o que significa agir eticamente, mas o caráter “intelectual prático” de tal procedimento. “Então, a escolha deliberada, por um lado, é manifestamente voluntária; por outro, não é o mesmo que o voluntário, porquanto o voluntário é mais abrangente” (EN. III, 4, 1111b, 7). A escolha deliberada é um subconjunto do conjunto de ações voluntárias. Pois Aristóteles não atribui escolha deliberada aos animais irracionais nem às crianças, mesmo que estes possam agir voluntariamente. A escolha deliberada é algo mais que impulso e apetite – coisas que compartilhamos com os animais irracionais e com as crianças. Aqui, o critério para dizer qual escolha é verdadeiramente deliberada é a utilização da racionalidade. “O apetite concerne ao agradável e ao penoso; a escolha deliberada, nem ao agradável nem ao penoso.” (1111b, 16), mas sim ao que corresponde à verdade ou falsidade no que diz respeito à ação, às coisas boas ou más, se nos fosse permitido completar o que Aristóteles está dizendo. A escolha deliberada também não é um impulso, “tampouco é querer, embora lhe seja evidentemente afim” (1111b, 20), pois ela diz respeito ao que conduz ao fim, enquanto o querer diz respeito, sobretudo, ao fim:

Por exemplo: queremos estar saudáveis, mas escolhemos deliberadamente que coisas nos tornarão saudáveis; queremos ser felizes e o declaramos, mas não é apropriado dizer que escolhemos deliberadamente ser felizes. (1111b, 27)

Enquanto deliberar diz respeito aos meios que vamos utilizar em função de um fim, querer significa apontar as nossas ações para tal fim. Mas o que Aristóteles quer nesse momento é mostrar que a ação correta, que estaria mais próxima do fim pressuposto, é aquela resultante de uma escolha corretamente deliberada. A escolha deliberada também não é uma opinião, porque essa se coloca entre verdadeira e falsa, enquanto aquela entre boa e má: “com efeito, é por escolher deliberadamente coisas boas ou más que somos de uma certa qualidade, não por opinar” (1112a, 3). Escolhemos deliberadamente sobre coisas boas ou más, mas opinamos sobre o que é verdadeiro ou não. O que irá definir se um ato voluntário é resultado de escolha deliberada não é nenhum desses critérios citados – apetite, impulso, querer ou opinião

– mas sim se a ação é acompanhada de pensamento e de reflexão, mais precisamente: “Com efeito, a escolha deliberada é acompanhada de pensamento e reflexão” (1112a, 15). A escolha deliberada trabalha sobre aquilo que os homens sensatos e racionais trabalham, uma vez que assumimos que ela diz respeito ao pensamento e à reflexão: “o objeto da deliberação não é aquilo sobre o qual deliberaria um parvo ou insano, mas aquelas coisas sobre as quais um homem sensato deliberaria.” (5, 1112a, 20). Os homens sensatos e racionais que são parâmetro para decidir sobre o que podemos deliberar. Não será, certamente, sobre os objetos eternos; por exemplo, sobre o universo ou se a diagonal e o lado são incomensuráveis; também não se delibera sobre os objetos que estão em movimento constante e necessário, como as órbitas e o comportamento dos astros; nem sobre aqueles que ora são de um jeito, ora de outro, como secas e chuvas; tampouco sobre o que ocorre por acaso, como o descobrimento de um tesouro; e nem ainda sobre todos os assuntos humanos, como qual seria o tipo de constituição que os *lacedemônios* escolheriam como sendo a melhor para os citas (1112a, 25-30). Assim, parece-nos que só é possível deliberar sobre o que está no poder dos homens fazer ou não fazer, ou seja, só é possível deliberar sobre os objetos da ação e da produção. Uma vez que a natureza, a necessidade, a contingência e o intelecto constituem *causas* e que os homens são dotados de intelecto, segue-se que o homem é também causa de algo. É sobre parte desse “algo” que poderemos deliberar. “Cada um de nós delibera sobre aquilo que pode ser feito por si próprio” (1112a, 31). Mas também não nos cabe deliberar sobre as ciências exatas ou autônomas, como a ortografia; “deliberamos, porém, sobre as coisas que ocorrem por nós mesmos, mas que não ocorrem sempre do mesmo modo” (1112b, 1). Quanto maior o grau de exatidão numa coisa, menor é nosso poder de sobre ela deliberar.

Aristóteles mostra que a deliberação tem seu espaço fundamental não no campo dos entes necessários ou mesmo no dos entes que possuem uma contingência determinada por natureza – o caso dos entes determinados por causas naturais, a saber, as secas, as chuvas, ou mesmo os processos fisiológicos humanos –, nem sobre aquilo que é objetivo da ciência expressar. Parece-nos que o que está em questão aqui é exatamente a ação ética. Outra característica fundamental da

deliberação é que ela só se ocupa dos meios para atingir um fim específico. Não podemos deliberar sobre os fins porque estes já estão dados no cálculo prático deliberativo. A deliberação já parte desse ponto.

Bem deliberar significa encontrar os melhores meios que atingirão com mais eficiência os fins desejados. E essa atividade não tem por objeto entes de natureza necessária ou mesmo que possuam forte regularidade, mas diz respeito aos entes que são fruto da ação humana em geral. Não podemos deliberar sobre o que não está no nosso poder executar. A compreensão do conceito de deliberação só é possível quando pressupomos uma realidade específica, uma realidade que possua contingência e que esteja aberta a ação humana.

Assim, a partir do conceito de deliberação que a *phronesis* encontra conexão com a realidade. O homem prudente é aquele que, através desse procedimento descrito pela deliberação, é capaz de calcular os meios mais eficientes para atingir fins específicos. A deliberação, assim, é o que determinará aquilo que nós devemos escolher para atingir um fim específico. E escolher bem é desejar agir conforme ao que foi determinado pela deliberação.

Parafraseando Aubenque, o prudente, ou seja, o homem que delibera bem, será aquele que conhece um maior número de causalidades, pois, é mediante o conhecimento de causalidades que o indivíduo saberá deliberar bem em função dos fins que podem aparecer. No que diz respeito à ação ética, o prudente saberá conciliar tais causalidades com os fins que lhe são postos, levando em conta o mundo indeterminado da ação humana e a própria indeterminação do saber que dá conta dessa realidade – o saber prudencial não é técnico, pois tem por objeto aquilo que é completamente indeterminado: ação humana.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1985.

_____. *Ethica Nicomachean*. By BYWATER, 1894. Recognovit I. Bywater. Bibliotheca Oxoniensis. Oxonii, Clarendoniano, s/d.

_____. *Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction, notes et index par J. Tricot. Librairie Philosophique J. Vrin 6, Place de la Sorbone, 2006.

_____. *Ética a Eudemo*. Trad: J. A. Amaral (Livros I e II) & Arthur Mourão (Livros III, VII e VIII). Lisboa, Portugal: Ed. Tribuna da História. 2005.

The Revised Oxford Translation: *The Complete Works of Aristotle*. Edited by J. Barnes. Princeton, Princeton University Press, [1885/1984 ed. rev.] 19914. 2 vols..

_____. *A Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ANGIONI, Lucas. “Phronesis e Virtude do Caráter em Aristóteles: comentários à *Ética Nicômaco VI*”; In:_____. *Revista Dissertatio*, nº 34, 2011. (p. 303-345).

_____. (2009). *Aristóteles - Física I-II*. (Tradução e comentário). Campinas: Editora da Unicamp.

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2008.

_____. *O Problema do Ser em Aristóteles: ensaio sobre a problemática aristotélica*. São Paulo: Paulus, 2012.

GADAMER, H.-G.. “A Atualidade Hermenêutica de Aristóteles”. In:_____. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2011, p. 411-425.

LOPES, Marisa. *O animal político: estudos sobre justiça e virtude em Aristóteles*. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008.

_____. *Ação ética e virtude cívica em Aristóteles*. Tese defendida em 2004, FFLCH/USP.

SPINELLI, Priscila Tesch. *A prudência na *Ética Nicomaquéia* de Aristóteles*. Porto Alegre, RS: Ed. Unissinos, 2007.

WOLF, Ursula. *A *Ética a Nicômaco* de Aristóteles*. (Tradução Enio Paulo Giachini). São Paulo: Edições Loyola. 2010.

ZINGANO, M. *Estudos de *Ética antiga**. 2ª ed. – São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009.

Racionalidade e inferência científica em Aristóteles

Carlos Motta

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

É amplamente aceito que a teoria do conhecimento científico proposta por Aristóteles determina toda a história da Filosofia das Ciências. Desde o surgimento das obras como o *Organon*, *Metafísica*, *Física*, etc., a discussão filosófica em torno da Epistemologia, ou como obtemos conhecimento válido acerca do mundo, gira em torno das ideias aristotélicas, especificamente sobre o padrão de sua inferência científica, chamada **apoidexis**, adequada ao conhecimento das **causas**, ideia essencial para o sistema filosófico aristotélico e que figura ainda como marca diferenciadora das inferências científicas.

Para Aristóteles, somente possuímos conhecimento verdadeiro e absoluto (Ciência) a respeito das coisas quando sabemos suas causas e sabemos que estas coisas *são* necessariamente. Estas condições exigidas sugerem que o conhecimento científico é possuidor de três características: (a) o conhecimento científico de um objeto envolve o conhecimento da causa desse objeto; (b) devido à aceitação de (a), o conhecimento científico envolve o conhecimento de alguma relação necessária (essencial); e (c) o conhecimento científico é oposto ao modo de conhecimento sofisticado, entendido geralmente por ser conhecimento acidental.

Encontramos esta definição de saber (ciência) nos *Analíticos Posteriores*: *julgamos conhecer cientificamente cada coisa, de modo absoluto, e não, à maneira sofisticada, por acidente, quando julgamos conhecer a causa pela qual a coisa é, que ela é sua causa e que não pode ser essa coisa de outra manei-*

ra (71b¹). Sua definição de saber científico traz em si, além da ideia de *causalidade*, também a ideia de *necessidade*, que resultam em um conhecimento *universal e necessário*.

Sua busca por conhecimentos científicos é uma busca por aquilo que condiciona os eventos, a busca pelas causas das quais se originam os efeitos observados. Todo particular observado deve ser explicado por meio de um universal compreendido (intuído) por uma inferência bem peculiar, que alia os dois modos básicos de inferência lógica: *apodeixis* e *epagoge*, dedução e indução. Logo, todo conhecimento é explicativo e explicar significa indicar qual a causa para o fenômeno considerado, estabelecendo necessariamente o elemento de união entre a causa e o efeito. Sendo falho o estabelecimento destas duas exigências haverá apenas conhecimento contingente ou acidental.

Os requisitos para alcançarmos o conhecimento científico serão, segundo Aristóteles apresenta nos *Analíticos Posteriores*, que se apresente como uma *demonstração científica* sendo ele um argumento válido (cf. 71b, 17-19), constituído por premissas verdadeiras (cf. 71b, 19-20, 25-27) e suficiente para explicar adequadamente, por meio da indicação da **causa** do objeto a ser conhecido (cf. 71b, 22-23). A ênfase é dada sobretudo ao último requisito, uma vez que ele engloba os dois primeiros, e serve também de critério de diferenciação em relação ao modo sofístico, conhecimento apenas aparentemente verdadeiro.

As causas, já havia dito Aristóteles na *Física* e na *Metafísica*, são em número de quatro: material, formal, eficiente e final. Assim, conhecimento (sapiência, filosofia primeira) é caracterizado como *metafísica* e é justamente no livro chamado de *Metafísica* que vemos uma apresentação direta desta teoria:

... aquilo que é chamado geralmente sabedoria [metafísica] diz respeito às causas primeiras e aos princípios, de maneira que, conforme já foi indicado, julga-se o homem de experiência mais sábio que os meros detentores de qualquer faculdade sensorial, o artista mais [sábio] que o homem de experiência, o mestre mais

¹ Para as obras de Aristóteles aqui citadas optamos por citar indicando a numeração acadêmica, com a página indicada por algarismos arábicos e o parágrafo indicado por letras do alfabeto, algumas vezes seguidas da indicação das linhas onde o texto se encontra, e não a numeração de páginas da obra consultada, para facilitar ao leitor qualquer verificação das citações em seu contexto originário, visto que as edições disponíveis são muitas.

[sábio] que o artesão; e as ciências especulativas mais ligadas ao saber que as produtivas. Assim, fica claro que a sabedoria é conhecimento de certos princípios e causas (982,a1).

Ainda de acordo com a primeira citação acima, percebe-se facilmente que Aristóteles admite certa hierarquização dos diversos modos e graus de conhecimento, o que leva a considerar que há também uma hierarquia entre os homens em relação ao que conhecem. Assim, quanto às ciências, haverá uma superior (sabedoria, ou filosofia), desejável por si mesma e não por seus resultados, da qual todas as demais serão subsidiárias (982a). O sábio será caracterizado como o homem que mais se aproxima desta ciência superior e deverá ter, atingindo o mais elevado grau de saber, conhecimento do universal, condição que o tornará conhecedor também de todos os particulares, já que estes estão presentes no universal. O fim do conhecimento chamado sabedoria será a investigação das causas ou princípios e as ciências mais exatas serão aquelas que nos informam acerca das causas dos particulares dos quais partimos. O conhecimento das causas é o que designa por *saber*.

Na segunda parte dos *Analíticos Posteriores* Aristóteles refere-se assim sobre o modo de conhecimento desse *saber*: *o que agora designamos por saber é o ato de conhecer através da demonstração. Por demonstração entendo o silogismo que leva ao saber, e digo que leva ao saber o silogismo cuja inteligência é para nós a ciência* (71b). Então, a ferramenta metodológica para a realização da tarefa de conhecer é o silogismo, não qualquer silogismo, apenas aquele que demonstra, a que chamamos também *dedução*.

Segundo a concepção aristotélica de inferência, o conhecimento científico só poderá ser alcançado por meio do tipo de raciocínio chamado *apodeixis*, ou demonstração. Haverá demonstração se a inferência partir de premissas que são verdadeiras, primárias, imediatas, mais conhecidas e anteriores à conclusão e, depois, que forneçam explicação para a conclusão. Se a demonstração é que garantirá conhecimento do universal, e se a verdade da conclusão é oriunda da verdade das premissas, é necessário todo o cuidado na obtenção das premissas primeiras. São estas as palavras de Aristóteles a esse respeito:

Logo, se o nosso conhecimento, se a nossa crença, provierem de premissas primeiras, são estas que nós conhecemos melhor e nas

quais acreditamos mais, por ser através delas que conhecemos as consequências. [...] porque é necessário que a crença seja mais firme em relação aos princípios, senão quanto a todos, pelo menos quanto a alguns, do que quanto à conclusão (72a).

Assim, Aristóteles se volta para a explicação do modo como as premissas primeiras, ou princípios, podem ser obtidos. Para tanto, é preciso que ele faça uma ressalva em sua teoria. Se todo o conhecimento é demonstrativo, conforme se afirmou antes, agora importa dizer que nem todo conhecimento é demonstrativo, uma vez que o conhecimento dos princípios é de outra forma, a ser explicitada mais adiante. Há, segundo ele, um outro princípio de ciência capaz de nos possibilitar conhecer as premissas primeiras, também chamadas *definições*. Estas constituem a base para as demonstrações e são, por isso mesmo, indemonstráveis.

Caso houvesse a necessidade de se demonstrar as premissas primeiras, elas seriam demonstradas com base em outros princípios e são seriam mais primeiras, além de resultar em um processo de regresso infinito: cada novo princípio exigiria uma nova demonstração e assim por diante. Então, é preciso que as premissas sejam indemonstráveis. Também é obrigatório que tais premissas sejam necessárias, pois o que é conhecido por demonstração *não pode ser outro senão o que é* (73a), e somente haverá necessidade na conclusão do silogismo se houver necessidade nas premissas.

Outra consideração fundamental é a definição do significado de predicado *per se*. São *per se* os predicados que pertencem essencialmente, e não acidentalmente, ao sujeito. Todos os objetos das ciências têm seus predicados *per se*, também chamados *universais*: *um predicado se diz universalmente de um sujeito quando podemos demonstrar que ele se predica de qualquer caso concreto do sujeito e quando sujeito é a primeira coisa a que ele pertence* (73b).

Tais predicados são obtidos pela *inteligência (nous)*, no modo de conhecer chamado *epagoge*² (indução), conhecimento imediato das causas, em oposição ao conhecimento da ciência, mediado pelos princí-

² É preciso observar, entretanto, que o que Aristóteles chama de indução não tem qualquer semelhança com o chamamos indução desde Bacon. Aqui, devemos ter em mente sempre que Aristóteles considerava como *epagoge* a capacidade de reconhecer o universal nos particulares, compreendendo o fenômeno como uma instância de um universal específico. Esta habilidade não depende do tamanho da amostragem obtida.

pios. Temos inicialmente inteligência dos princípios e depois por meio deles obtemos demonstrações dos saberes chamados científicos. Aqui há a identificação entre saber científico e discurso, uma vez que são apresentados sempre por meio de silogismos ou cadeias de silogismos. Acerca dos princípios primeiros não há referência a constituição de discursos, o que nos leva a considerar que são apenas intuídos, compreendidos em um ato mental que nos leva a *ver* o universal, sem deles podermos dar argumentos e justificativas.

Do universal intuído por meio da capacidade mental de unificação dos diversos individuais dados nas sensações em uma universalidade, ou *forma* dos objetos, podemos chegar à intuição dos princípios e formação dos conceitos. Vê-se aqui que a inferência chamada *epagoge* alcança uma conclusão universal partindo de observações individuais que se fixam pouco a pouco na alma, mas que não possui validade lógica; tal inferência alcança conclusões que tem validade ontológica³. E isso será suficiente para que os princípios sejam utilizados com segurança nas demonstrações e resultem em conclusões, agora sim, validas logicamente.

A inteligência desses princípios se assemelha ao conhecimento daquelas coisas chamadas *simples*, e que, por serem simples, possuem uma forma bem peculiar de serem consideradas. Sobre elas não é possível afirmar a verdade e a falsidade, apenas é possível uma apreensão pela inteligência (*nous*), a partir da qual se dirá apenas que a coisa é, ou teremos a ignorância, ou seja, nenhuma enunciação a seu respeito poderá ser realizada, uma vez que não é possível conhecer o não-ser.

Vê-se aqui que o conhecimento de algo é tratado como um estado da alma e a seguinte passagem o retrata bem:

³ A expressão “validade ontológica” pode parecer um pouco fora de contexto quando se tem em mente as inferências científicas, mais especificamente as induções. Mas, se considerarmos que as etapas de um tal raciocínio resultam em uma delimitação do campo de aplicação das relações observadas ou estabelecidas, como veremos nas tábuas de presença, ausência e variação de Bacon, por exemplo, poderemos notar que a inferência indutiva aplicada nas ciências tende a uma redução do campo de aplicação, o que claramente é feito com as noções da ausência para Bacon. Uma vez que este parece ser a situação mais comumente encontrada, resultando em um quadro no qual o que se observa de uns poucos, mas resistentes, exemplos, na falta de algum, ou alguns, contra exemplos, produzirão uma conclusão pertinente ao conjunto constatado e será ontologicamente válida, sobretudo porque não se poderá inferir nada mais que essas relações.

Arbitramos possuir ciência (...) quando julgamos que conhecemos a causa pela qual algo é (...). O conhecimento é evidentemente desta natureza e prova disso está tanto nos que não sabem quanto nos que sabem: os primeiros acreditam proceder como indicamos, e os que sabem comportam-se na realidade de igual modo. Daí resulta que o sujeito próprio da ciência é algo que não pode deixar de ser o que é (71b).

A coincidência dos pontos de vista daqueles que possuem ciência e daqueles que não a possuem, mas consideram possuí-la, indica, segundo Aristóteles, a validade e necessidade da definição dada. Então, ciência é um fato realmente existente e seus textos acerca do assunto devem ser tidos igualmente descritivos e prescritivos. Assim, conhecimento, ciência, não pode ser identificado como a posse de algo simplesmente, mas uma sensação de estar na posse de algo – esta é a significação de ciência como *um estado em se encontram alguns homens*. Segundo Oswaldo P. Pereira, em seu livro *Ciência e Dialética em Aristóteles*,

Ciência é fato que está aí a nosso alcance, com aquelas mesmas características que discriminamos. É um certo ser do homem em nosso mundo, que podemos tomar com objeto de reflexão e cuja presença sempre permite que, em a refazendo, confirmemos a indução que nos levou à definição formulada (PEREIRA, 2001, p. 56).

Nesta passagem, Pereira menciona um aspecto bem peculiar da argumentação aristotélica, o uso de indução para justificar a definição de ciência apresentada. Por recorrer à coincidência de opiniões acerca da ciência, Aristóteles dá à indução um caráter distinto daquele que é atribuído por ele mesmo à *epagoge*. Indução é usada aqui para unir opiniões vulgares sobre algo, enquanto *epagoge* é usada para a obtenção dos princípios (universais).

Considerando que a ciência já existe e pode ser objeto de reflexão, resta saber com pormenores qual será o padrão de inferência a ser utilizado e como ele opera na obtenção de saberes cientificamente corretos. A inferência já foi definida acima e é a demonstração. Agora precisamos acompanhar argumentação e os exemplos dados por Aristóteles para provar a verdade e utilidade de sua ideia de inferência científica.

2. CARACTERIZAÇÃO DA INFERÊNCIA CIENTÍFICA

Na tarefa aristotélica de fundamentar a busca por conhecimentos válidos, vemos que apenas formular um silogismo logicamente válido não será suficiente para formar um raciocínio científico. E alcançar uma inferência válida a partir de premissas verdadeiras também falha nesta tarefa, uma vez que a simples validade lógica não pode oferecer condições suficientes para a formação de crença. Isso posto, o raciocínio adequado para a constituição de saberes científicos deverá também ser de um tipo muito específico, até então inédito, que Aristóteles chamará de *apoidexis*.

Conforme já dissemos acima, a caracterização desse tipo de raciocínio é o que ele nos apresenta em seu *Analíticos Posteriores*, quarta parte de seu tratado sobre lógica chamado *Organon*, e que trata exatamente do tipo de raciocínio chamado científico, diferentemente dos raciocínios lógicos chamados silogismos, tratados na terceira parte, os *Analíticos Anteriores*. Nessa obra, Aristóteles começa por afirmar que todo conhecimento se assenta em um saber anterior e este saber anterior pode ser de dois modos: *pressupor que algo é e compreender o significado do termo* empregado. *Conhecemos na acepção universal, mas na acepção particular não conhecemos* (71a).

A ciência, segundo Aristóteles, deve ser entendida como um estado da alma, disposição ou hábito que permite a um sujeito conhecer e demonstrar o conhecido por meio dos primeiros princípios. Estes princípios são obtidos por meio de uma intuição, ou inteligência direta, são havendo, portanto, ciência acerca deles.

Antes, na terceira parte do *Organon*, *Analíticos Anteriores*, Aristóteles já havia afirmado que

... compete à experiência fornecer os princípios aferidos a cada sujeito. Quer dizer, por exemplo, é a experiência astronômica que fornece os princípios da astronomia, pois até que os fenômenos celestes fossem convenientemente apreendidos, as demonstrações da astronomia não puderam ser descobertas. O mesmo ocorre com as demais ciências. A seguir, os predicados de cada sujeito apreendidos, podemos formular a sua demonstração (46 a).

Conforme esta passagem, a experiência (*empeiria*) é crucial para fornecer as premissas necessárias ou pontos de partida para as demonstrações das ciências naturais. Cabe unicamente à experiência fornecer os princípios de cada objeto, seus predicados. Como nós percebemos na experiência apenas os objetos particulares, e estes não são objetos de conhecimento científico, uma vez que tal conhecimento somente poderá ser válido se for sobre os universais, será preciso explicar como poderemos, partindo da observação dos particulares, alcançar a compreensão dos universais.

A propósito da obtenção das premissas, cabe aqui mencionar que desde Aristóteles já encontramos uma descrição dos papéis a serem desempenhados por cientistas e por filósofos: cabe a cada ciência particular descobrir os princípios e cabe aos filósofos prová-los. Há uma clara diferenciação quanto aos sujeitos que operam estes modos de conhecimento. Ao cientista cabe a realização de induções, *epagoges*, para ascender até os princípios gerais ou leis descritivas dos fenômenos, enquanto que caberia aos filósofos a sequência de raciocínios que transformará estas induções em princípios a serem utilizados como premissas para a elaboração de demonstrações, a verdadeira ferramenta do saber científico. Tal separação de tarefas tem sido pouco considerada na literatura comum sobre Epistemologia. Em geral, exige-se que todo saber produzido no interior das ciências deva respeitar as regras que os filósofos prescrevem. Mas, segundo Aristóteles, caberia apenas ao filósofo provar a validade dos conhecimentos, e não ao cientista.

Como obter tais premissas é a pergunta cuja resposta fornecerá o método de investigação científica a ser utilizado, de acordo com Aristóteles. As premissas utilizadas nas demonstrações realizadas pelas ciências devem ser de um tipo muito bem definido, sob o risco de não poderem alcançar os objetivos ou desejos dos cientistas: descobrir as causas para os efeitos estudados. Além disso, tais premissas devem se adequar às teorias das quais derivam ou às quais sustentam, considerando que não há conhecimento cientificamente válido que não seja sistematizado.

É na *Metafísica* que Aristóteles apresenta sucintamente essa capacidade humana, começando por caracterizar a experiência no livro I. E sua maneira de tratar da questão é pelo menos intrigante. Para ele é a partir da memória que os seres humanos adquirem experiência, porque as

numerosas lembranças de uma mesma coisa acabam por produzir o efeito de uma única experiência (981 a). A memória atua como uma estabilização da fluidez das percepções diversas e a experiência é a unificação destas percepções. A experiência não é a primeira forma de conhecimento, tampouco é a mais imediata. Ela é já uma espécie de generalização.

No capítulo conclusivo de seus *Analíticos Posteriores*, Aristóteles expõe de modo mais compacto seu pensamento a respeito da relação entre percepção, memória e experiência:

... nos animais em que esta persistência [das percepções] ocorre, eles retêm ainda, depois da sensação, a impressão sensível na mente. E quanto esta persistência se repete muitas vezes, brota uma ulterior distinção que, a partir da persistência de tais impressões, forma uma noção, distinguindo os que as formam dos que não formam. É por isso que, da sensação, deriva o que chamamos a memória, e da repetição frequente dos atos da memória deriva a *empireia*, porque uma multiplicidade numérica de memórias constitui uma única *empireia*... (100a).

A permanência do que é percebido é a recordação ou memória e com ela o intelecto pode identificar alguma característica (noção) que o diferencia de outros percebidos, formando um universal. Isto significa, para Aristóteles, experiência.

... [e] é da *empireia*, por sua vez, - ou seja, de todo universal em repouso na alma como uma unidade apesar da multiplicidade, e que reside uma e idêntica em todos os sujeitos particulares - que deriva o princípio da arte e da ciência, da arte na esfera da criação, da ciência na esfera do conhecimento do ser (100 a).

A generalização, que começa com a persistência dos observados na memória, prossegue continuamente, até atingir o conhecimento da causa, ou princípio, instância última do conhecimento chamado ciência. O processo de raciocínio que, por meio de uma generalização sistemática, nos leva dos particulares aos universais é chamado por Aristóteles de *epagoge*, traduzida comumente por indução. E, não é a indução o procedimento lógico que parte de *experiências particulares* para alcançar o geral ou universal, mas, antes, a experiência é que se origina de uma espécie de *epagoge*.

Uma vez que temos percepção de uma dada espécie de objetos, ou eventos, a repetição produz a persistência destes objetos ou eventos, na memória, o que leva à constituição da experiência. A repetição de uma dada classe de experiências permite a compreensão do universal, o que leva à arte ou ciência. Então, há certa semelhança entre o homem de experiência, o homem de arte e o homem de ciência.

Ainda nos *Analíticos Posteriores*, Aristóteles salienta que

Quando um, de entre muitos especificamente indiferenciados, e detém, o primeiríssimo universal está presente na alma, pois, embora o ato de percepção tenha por objeto o particular, a sensação tem o universal por conteúdo, por exemplo, o homem, e não Cálías. A seguir, entre estas primeiras noções, uma nova paragem ocorre na alma, até que, por fim, parem as noções indivisíveis e verdadeiramente universais (100a).

Segundo Enrico Berti, em seu artigo intitulado *Pensamento e experiência em Aristóteles*⁴, há uma descrição desse processo do ponto de vista psicológico no livro *De Anima*. Nele são apresentados o papel dos sentidos, faculdade de conhecer, e o intelecto, faculdade de pensar e entre eles é introduzido o papel da imaginação, faculdade de produzir imagens, responsável por criar aquelas que persistem em nós como recordação ou memória ou aquelas ficções, como nos sonhos.

Merece atenção especial a forma como Aristóteles descreve a faculdade de pensar no livro III do *De Anima*:

É preciso então que esta parte da alma seja impassível, e que seja capaz de receber a forma e que seja em potência tal qual mas não o objeto; e que, assim como o perceptivo está para os objetos perceptíveis, do mesmo modo o intelecto está para os inteligíveis. (...) E, na verdade, dizem bem aqueles que afirmam ser a alma o lugar das formas. Só que não é a alma inteira, mas a parte intelectiva e nem as formas em atualidade, e sim em potência (2012, p. 114 [429a]).

Vemos, aqui, que Aristóteles considera que há uma unidade (talvez até mesmo identidade) entre ser e pensamento. O perceptivo se

⁴ In: BERTI, Enrico. Novos estudos aristotélicos I. São Paulo: Edições Loyola, 2010 (66-75).

torna percepção ao ser afetado pelos objetos, o intelecto se torna intelecção (*nous*, inteligência, intuição) ao ser afetado pelas ideias (princípios). O processo de conhecimento que começa com a percepção (afetação), permanece com a estabilização na alma do universal contido em muitos percebidos (experiência), acaba por formar um *logos*, conceito ou princípio, ou seja, à fluidez dos objetos percebidos é criado um elemento estático, habitante do pensamento apenas, fundamento para o conhecimento científico. A posse ou inteligência deste conhecimento é chamada de *nous*, a intuição da forma ou do universal. E é a este tipo de inferência que Aristóteles chama *epagoge*.

Nos *Tópicos* Aristóteles parece indicar uma outra definição de indução, a passagem do particular para o universal, como fica claro no exemplo dos homens de perícia:

Temos por um lado a indução e por outro o raciocínio. Já dissemos antes o que é o raciocínio; quanto à indução, é a passagem dos individuais aos universais, por exemplo, o argumento seguinte: supondo-se que o piloto adestrado seja o mais eficiente, e da mesma forma o auriga adestrado, segue-se que, de um modo geral, o homem adestrado é o melhor na sua profissão. A indução é, dos dois, a mais convincente e mais clara; aprende-se mais facilmente pelo uso dos sentidos e é aplicável à grande massa dos homens em geral, embora o raciocínio seja mais potente e eficaz contra as pessoas inclinadas a contradizer (*Tópicos*, 12).

Aqui parece que Aristóteles indica que o uso da indução, entendida como passagem do particular ao universal, possui apenas um uso dialético, destinado ao convencimento apenas. Mas, o que mais chama a atenção é que é um processo de convencimento indicado aos homens em geral, habituados ao uso dos sentidos para a formulação de opiniões (*doxa*), não àqueles inclinados a pensar e argumentar por meio de contradições (*dialética*), ou seja, aqueles habituados à Filosofia. Para estes últimos o modo mais convincente de argumentação será o raciocínio (*silogismo*). A lógica, tanto indutiva quanto dedutiva, tem uma dupla utilidade segundo Aristóteles: serve tanto para descobrir quanto para provar os princípios. Também serve para demonstrar ou para convencer.

Segunda as ideias acima apresentadas, a *epagoge* deve ser entendida não simplesmente como generalização a partir das experiências,

mas unicamente como a intuição dos princípios com os quais a ciência é possível. Tais princípios constituem as premissas fundamentais para as demonstrações sendo eles mesmo indemonstráveis, como já vimos. De posse de tais princípios, cada ciência poderia realizar o processo de constituição dos raciocínios que provariam, por meio de deduções, as relações causais implicadas nos fenômenos estudados.

Quanto aos modos de conhecimento possíveis, Aristóteles define a existência de dois: o conhecimento daquilo que está mais próximo dos sentidos, o sensível, particular e mais familiar; e o conhecimento daquilo que está mais distante dos sentidos, os universais, alcançados pela inteligência (razão). Ciência propriamente dita é a ciência que conhece os princípios gerais e primeiros, provando-os por demonstrações, consistindo em basicamente definições (corvo é uma ave de cor preta, por exemplo). Já o saber que se constitui pelos objetos mais próximos dos sentidos terá sempre caráter conjectural, mesmo que seja estabelecido por induções simples, resultado do processo de generalização simples, reunindo em um só o que foi observado de muitos (todos os corvos são pretos)⁵, ou que sejam aceitos por muitos, ou todos, configurando que se chama *endoxa*.

Mas as ciências já existem, ao menos no sentido de arte ou habilidade presentes na navegação, metalurgia, agricultura, administração de bens, etc. Só que estas ciências não são exatamente sapiência, ou sabedoria, uma vez que indicam apenas o **saber que** algo existe, ou ainda, o **saber como** esse algo existe. Interessará àquele que se ocupa da ciência verdadeira o **saber porquê** de alguma coisa existir e somente a demonstração estrita pode indicar um tal saber.

Por fim, cabe dizer que o modelo de raciocínio a ser seguido para a realização da tarefa de descobrir, ou provar, as causas será o silogismo da primeira figura, também chamado de silogismo perfeito. Aristóteles opera com apenas três figuras de silogismos nos *Analíticos Anteriores* e considerava que somente os silogismos da primeira figura eram auto evidentes, ou seja, deles não exigiam a necessidade de provas e por isso eram perfeitos, ou completos. Por serem perfeitos,

⁵ A distinção aqui considerada entre um modo científico e válido de inferência indutiva (*epagoge*) e um modo vulgar de inferência generalizadora tem como base a distinção proposta por John Stuart Mill, em seu *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive* (1843).

enquanto os outros dois não o eram, poderiam servir como axiomas para aperfeiçoá-los a fim de corrigirem-se seus defeitos.

Aristóteles fez uma distinção entre os silogismos, criando as chamadas figuras do silogismo, a partir da posição ocupada pelos termos utilizados nas premissas que os compõem. Um silogismo perfeito, de primeira figura tem sempre o total de três termos, um maior, um médio e um menor, sendo que um deles, o termo médio, é apresentado uma vez em cada premissa, e não aparece na conclusão. Então, se o termo médio aparece como sujeito da primeira premissa, e aparece como predicado na segunda premissa, o silogismo será classificado como pertencente à primeira figura. A esta modalidade de raciocínio Aristóteles chama também de dedução. Em virtude da definição de dedução dada pela primeira figura, uma dedução será necessariamente válida, ou não poderá ser chamada de uma dedução. No caso da inferência científica, a *apodeixis*, é esta modalidade de raciocínio que servirá como fonte segura para se alcançar as verdades esperadas.

Agora, nossa atenção será direcionada ao exemplo mais comumente citado para caracterizar o conhecimento proposto por Aristóteles, o caso da luz não-cintilante dos planetas, objeto do próximo tópico deste texto.

3. O CARÁTER CONJECTURAL DAS INVESTIGAÇÕES SOBRE O CÉU

Segundo Aristóteles, nosso conhecimento acerca dos corpos celestes tem sempre um caráter conjectural, ou provisório, dada a impossibilidade de obtermos dados sensíveis suficientes, que é a mesma dificuldade encontrada na investigação dos poros pelos quais a luz passa em uma superfície translúcida. A dificuldade de se conhecer os corpos celestes se dá em razão de sua distância em relação a nós e de sua diferente natureza; a dificuldade de se conhecer os poros do vidro se dá devido a seu tamanho diminuto. Isso não impede que o exemplo comumente utilizado para referência ao uso articulado de *epagoge* e *apodeixis* para a formulação das inferências científicas, e com elas proceder a demonstração de princípios, ou causas, o *brilho não cintilante* (estável) *dos planetas*, seja utilizado e ofereça uma boa oportunidade para explicação dos processos de raciocínio utilizados na obtenção de conhecimento.

A simples indução, mediante o simples acúmulo de observações, não pode suportar a inferência que o brilho dos planetas não é cintilante porque não estão distantes de nós, observadores. Não existem dados confiáveis para afirmarmos que os planetas não estão distantes quanto as estrelas e não podemos deixar de notar que *não cintilar* está na definição de planeta tanto quanto *ter orbita errante no céu*. Aqui é preciso que exista uma outra forma de raciocínio, uma compreensão de alguma propriedade essencial do objeto em questão, a chamada *epagoge*. Está deverá nos informar da existência desta propriedade antes oculta: a distância dos planetas em relação a nós é a razão de sua luz brilhar estavelmente, enquanto que as estrelas, por estarem distantes, tem sua luz cintilante.

Como vimos antes, esta definição de *epagoge* feita por Aristóteles considera que a fonte para as premissas da dedução tem origem na experiência e devem ser indemonstráveis e aceitas como verdadeiras. São tanto a fonte originária das ciências como também ancoram as premissas com as quais a demonstração começa. A obtenção de um conhecimento como este se sustenta na possibilidade de se construir uma demonstração das propriedades descobertas.

A tarefa será, então, demonstrar a causa da não cintilação por meio do silogismo, tendo como premissas princípios seguros. Aqui se percebe a doutrina aristotélica da habilidade da mente em perceber a *forma* de um objeto. Tal forma deve ser potencialmente idêntica às características do objeto, sem ser, no entanto, o objeto. A possibilidade de conhecimento epistemologicamente verdadeiro depende desta habilidade mental de perceber formas nas aparências percebidas. Como a forma pertence à natureza essencial do objeto, as premissas básicas da inferência podem atender às exigências não só de serem verdadeiras, mas também de serem necessariamente verdadeiras. Podem também mostrar relações causais que são bem mais conhecíveis por elas mesmas que os fatos a serem demonstrados.

Assim, a frequente desconfiança sempre presente quando se trata de fundamentar conhecimentos oriundos da experiência sensorial encontra uma solução. Como os sentidos nos enganam, ou melhor, falam ao nos informar sobre o que está diante de nós, a habilidade da mente investigativa deverá ser capaz de encontrar aqueles fenômenos

que são mais apropriados ao conhecimento, fenômenos confiáveis e que possibilitam a intuição das formas, a compreensão do universal já presente nos particulares, porém oculto aos olhos da sensibilidade, mas disponíveis aos “olhos da mente”, ou *nous*; somente estes servem como fonte de epistême.

Aqui surge a diferenciação entre conhecimento do fato e conhecimento das razões do fato. Saber que os planetas brilham com luz estável o orbitam o céu é saber que os planetas **são** (simplesmente existem) e isso não é dizer nada além de que planeta **é** um corpo celeste cuja luz não cintila e se movem pelo céu. Nada além de sua **definição** portanto, o conhecimento do significado de um termo. Isso não bastará para fazer ciência; será preciso saber o porquê de os planetas não terem luz cintilante como os demais corpos celestes. Será preciso construir demonstrações que evidenciem as causas da não cintilação de sua luz. A questão maior será agora como obter ou escolher os princípios a serem utilizados como premissas para tais demonstrações. E é aqui, precisamente, que a teoria aristotélica da inferência científica se torna mais interessante.

Nos Analíticos posteriores, precisamente em I, 13, 78a, Aristóteles considera que a proposição *os planetas não cintilam porque estão próximos* é uma forte candidata a figurar como princípio primeiro. Mas como afirmar que os planetas estão próximos a nós? Que os corpos próximos a nós tem luz estável é algo que as percepções sensíveis ou as induções nos informam e garantem. Mas da maior proximidade dos planetas em relação a outros corpos celestes não possuímos percepção sensível, nem opinião geralmente aceita para fazer uma indução. Então, antes de demonstrar a causa suposta, Aristóteles deve demonstrar que os planetas estão próximos.

Sua estratégia será utilizar um silogismo para demonstrar um fato, o fato que os planetas estão próximos a nós. Embora uma demonstração do fato não seja suficiente para formar uma inferência científica, uma vez que não tem função explicativa causal, ou seja, não indica as razões do fato, se bem sucedida fornecerá uma premissa fundamental para o caso em questão. A forma da demonstração é a seguinte:

Silogismo 1 A - Objetos que estão próximos a nós não cintilam
B - Planetas são objetos que não cintilam
Logo, planetas estão próximos a nós

A premissa maior aqui utilizada se refere apenas a duas características observáveis acerca dos objetos, a saber, proximidade e não cintilação. Sua certeza se deve à facilidade de constatação de seu conteúdo; cada um pode se certificar de sua validade recorrendo a dados simples do cotidiano. A segunda premissa também é obtida da mesma forma que a primeira. E isto é suficiente para garantir a validade da conclusão.

A genialidade do argumento aparece na utilização que Aristóteles dá para a conclusão do silogismo 1: agora, a conclusão que os planetas estão próximos a nós, devidamente justificada pelo silogismo, será tomada como premissa menor para um novo silogismo. Vejamos:

Silogismo 2 A- Objetos brilhantes próximos a nós não cintilam
B- Os planetas estão próximos a nós
Logo, os planetas não cintilam

Este novo silogismo (2) é demonstrativo no sentido que foi estabelecido anteriormente, ou seja, indica na conclusão uma causa. Logo, deve ser um exemplo de raciocínio científico, *apodeixis*. Mas, será que esta demonstração atende a toda as exigências para uma demonstração no sentido própria da definição apresentada? Pode-se notar a utilização de uma noção oriunda de um processo de *epagoge*? Poderemos chamar a proposição de que “objetos brilhantes próximos a nós não cintilam” de uma proposição universal ou princípio? Saber que os planetas não cintilam é universal para nós, mas como excluir a possibilidade de o sabermos acidentalmente?

Esclarecer como estas inferências podem ser alcançadas é essencial para que a definição aristotélica de ciência seja bem sucedida. E Todas as questões apresentadas tem como resposta imediata *não*, o que por si só já é suficiente para questionar a legitimidade do exemplo discutido. Além disso, a premissa menor do segundo silogismo, “os planetas estão próximos a nós”, não atende a qualquer das exigências para servir de premissa para uma demonstração apropriadamente assim

chamada, pois esta premissa foi deduzida de outras, o que viola exigência de indemonstrabilidade das primeiras premissas e princípios.

Nossa constatação é que há uma outra forma de se considerar a origem dos primeiros princípios, noções, definições e premissas que não é indução nem *epagoge*. Em se confirmando a existência dessa outra forma de proceder, já no pensamento de Aristóteles, teremos elementos que permitirão também uma outra maneira de compreendermos a lógica da produção de conhecimento científico, diferentemente da maneira habitual com a qual a racionalidade científica tem sido tratada.

Conforme os resultados parciais da pesquisa ora executada, para a realização de uma inferência científica, nos moldes aristotélicos, será preciso um procedimento inferencial que contém um elemento a mais além das já descritas *epagoge* e *apoidexis*. E esse procedimento exige uma capacidade sintética muito maior que a simples capacidade de formular silogismos: exige a habilidade de escolher, dentre as diversas generalizações obtidas a partir da experiência, quais as premissas adequadas para a demonstração, o conhecimento das causas do fato estudado. A demonstração estrita, tal como Aristóteles a apresenta, não pode dar conta do raciocínio completo com o qual a causa do não *cintilamento* da luz dos planetas é obtida.

A fim de apenas indicar, sem adentrar nas especificidades do problema e na complexidade das possíveis respostas, uma linha interpretativa que aponta uma saída para a presente aporia, a hipótese aqui levantada é de que há, já no pensamento aristotélico, uma outra forma de realização de inferências científicas, e essa outra forma pode ser chamada de *inferência retrodutiva*, ou até mesmo de *abdução*. Em momento oportuno esta linha de interpretação será devidamente tratada, com vistas a confirmá-la ou refutá-la devidamente. Por enquanto, bastará dizer que a *prescrição* das inferências científicas proposta por Aristóteles não se enquadra bem no *modelo descrito* por ele como exemplo de aplicação bem sucedida de sua *demonstração*.

REFERÊNCIAS

ARISTOTLE (1938). *The Organon*. Cambridge, London: Harvard University Press, W. Heineman Ltd. Disponível em: https://openlibrary.org/books/OL14455887M/The_Organon (acesso em 20/01/2015)

- BERTI, E. (2010). *Novos Estudos Aristotélicos I*. São Paulo: Edições Loyola.
- MCMILLUN (1992). *The inference that makes Science*. Milwaukee: Marquette University Press.
- MILL, J. S. (1882). *A SYSTEM OF LOGIC*. New York: Harper & Brothers, Publishers.
- PEREIRA, O. P. (2001). *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP.
- STADLER, Friedrich. (2004). *Induction and deduction in the Philosophy of science: A Critical account since the Methodenstreit*. Em F. Stadler, *Induction and deduction in the Philosophy of science* (pp. 1-15). Dordrecht: Kluwer.

O livro I das Tusculanas de Cícero: uma discussão sobre a natureza da morte

Lucas Nogueira Borges

Esta comunicação apresenta os resultados do trabalho de conclusão de curso, com o objetivo de expor parcialmente a argumentação de Cícero no livro I das Tusculanas, especificamente, as provas apresentadas da imortalidade da alma, sob a luz do problema da natureza da morte. Antes de ter realizado um estudo propriamente filosófico das Tusculanas, fiz dois anos de iniciação científica, sob orientação do Prof. João Bortolanza, cujo tema foi *As orações completivas do Liber I – Tusculanae Disputationes*, visando a aprofundar a morfossintaxe latina. Por meio dessa investigação, foi possível ter contato direto com o pensamento do autor, ainda que, para isso, tivesse como apoio, na época, a tradução emprestada de Bruno Bassetto, que foi publicada atualmente na *Coleção de Estudo Acadêmico – Edição Bilingue* pela EDUFU.

A leitura das Tusculanas para esse trabalho, contudo, parte do texto original, em latim. Embora num estilo complexo – e que nos remete à época de maior *elegantia* do uso da língua - foi possível cumprir a tarefa de sua leitura utilizando o método desenvolvido pelo trabalho de iniciação científica, que também é empregado no grupo de estudos GELATIVM, coordenado pelo Prof. João Bortolanza.

Não foi difícil constatar, nesta primeira caminhada acadêmica, que uma das maiores dificuldade de se ler um texto clássico reside principalmente nas barreiras postas pela língua já que tanto o grego

quanto o latim apresentam uma complexidade que não se encontra nas denominadas línguas modernas. Além disso, o texto pertence a uma época distante, o que dificulta a reconstituição do significado de conceitos aí expressos. À guisa de exemplo, podemos mencionar a vasta gama de acepções dos termos *cogitatio* e *animus*, cuja precisão parece inexistir. A infinidade de orações completivas e relativas também constitui uma dificuldade, pois, não raro há períodos de vinte linhas ou mais. Assim, a tradução de Bruno Basseto auxiliou a leitura, pois permitiu cotejar o original com sua tradução, embora, muito frequentemente, as dúvidas só puderam ser sanadas a partir do original.

Trabalhei com três edições: a francesa pertencente à coletânea *Les Belles Letres*, publicada originalmente em 1930, com o texto organizado por Geroge Fohlen e traduzido por Jules Humbert; a inglesa (1989), pertencente à coletânea *Cicero in twenty eight volumes*, publicada originalmente em 1927, com tradução de J.E.King e com a italiana (2007) publicada originalmente em 1996, com introdução de Emanuele Narducci e tradução e notas de Lucia Zuccoli Clerici. Atualmente, acrescentei à bibliografia a edição alemã *Artemis & Winkler*, tradução de Olof Gigon publicada em 1998.

Influenciado pela leitura das edições listadas anteriormente e seguindo orientações do Prof. Anselmo Tadeu Ferreira, adotei a tradução “alma” para o termo “animus”¹, que difere da tradução proposta por Bruno Basseto, que o traduz como “espírito”. Além disso, adotamos “infeliz” para *miser*, porque “infeliz” se opõe de forma mais clara que o termo “mísero”.

A sistematização do trabalho que ora se apresenta segue a estrutura do diálogo ciceroniano, conforme se encontra na edição francesa. A edição francesa apresenta um mapeamento da argumentação de Cícero, estruturando o percurso do diálogo em blocos temáticos. Esta estruturação do diálogo nos ajuda a compreender o percurso da argumentação de Cícero, facilitando, por conseguinte, a sistematização do *corpus*.

Dessa forma, o trabalho foi dividido em três partes: a primeira apresenta como Cícero expõe a necessidade de se fazer uma cultura filosófica em Roma e como ele aduz o problema da natureza da morte.

¹ O termo “Animus” no nominativo singular aparece trinta e três vezes. No acusativo singular e plural quarenta e oito vezes. O termo “Anima” aparece no nominativo singular apenas doze vezes. No acusativo singular, apenas quatro vezes.

A segunda parte apresenta as duas possíveis soluções de Cícero para a natureza da morte, em duas partes, com título de “primeira alternativa” e “segunda alternativa”. A terceira parte, temos a conclusão, que se faz com referência aos grandes poetas.

Investigamos, assim, a estrutura argumentativa em torno do problema da morte, um assunto discutido por muitos filósofos da antiguidade Clássica. Pois, para Cícero, e isso é claramente perceptível em seu diálogo, expor o problema da morte é também expor o que muitos outros filósofos disseram acerca disso. Logo, a postura filosófica de Cícero encontra-se não em afirmações categóricas, mas na forma em que estrutura e apresenta seus argumentos.

Cícero percebe que o problema da morte é um problema relacionado “ao modo correto de viver”. Por isso, investiga incansavelmente no livro I se a morte é ou não é um mal. Mesmo que num determinado momento da argumentação, ele apresente a alma como imortal, o ponto chave de sua investigação encontra-se em provar que a morte não é um mal, mas que, pelo contrário, é um bem.

Aqui nesta comunicação irei me deter apenas nas provas tiradas da imortalidade da alma, precisamente, nos argumentos da alma como princípio de movimento (extraído de Platão e Aristóteles²) e como princípio de inteligência.

DESENVOLVIMENTO

Segundo as edições *Les Belles Letres* e *Artemis*, a tese da imortalidade da alma já fora apresentada por Cícero no *de rep. VI Somnium Scipionis*. Contudo, no *Somnium Scipionis*, Cícero apresenta o destino da alma como algo certo e indubitável. Já nas *Tusculanas*, por ser uma disputa, desenvolve diferentes provas da imortalidade da alma, das quais são melhores formuladas as provas retiradas da natureza da alma, fundamentadas em Platão. Assim, já anuncia no parágrafo 49:

Na verdade, porém, nada me ocorre pelo qual não seja verdadeira a proposição de Pitágoras e de Platão. Contudo, como Platão apresentou nenhuma comprovação – vê que atribuirei ao homem

² Platão é citado no livro I onze vezes. Aristóteles aparece cinco vezes. Pitágoras é citado também cinco vezes.

- a mesma me venceria pela autoridade: pois aduziu tantas comprovações que parece certamente ter-se persuadido a si mesmo como quereria convencer aos demais. *Nec tamen mihi sane quicquam occurrit, cur non Pythagorae sit et Platonis vera sententia. Ut enim rationem Plato nullam adferret (vide quid homini tribuam) ipsa auctoritate me frangeret; tot autem rationes attulit, ut velle ceteris, sibi certe persuasisse videatur.* [I, 49]

A ALMA É PRINCÍPIO DE MOVIMENTO

O trecho acima mostra que Cícero prefere fundamentar sua defesa em Platão, para combater aqueles que negam que a alma possa compreender a si mesma sem o corpo. Esses contrariam o preceito de Apolo *praeceptum Apollinis* que diz: *nosce te* “conheça-te”. O “conheça-te” diz respeito ao conhecimento que a alma tem de si mesma, por essa razão as capacidades da alma devem ser independentes do corpo, podendo conhecer a si mesma. Tomado este preceito de Apolo, substituí o *te* por *animum tuum* e afirma que o corpo é como que um receptáculo da alma. Para mostrar que a alma conhece a si mesma, introduz o argumento da alma como princípio de movimento:

Se, porém, a própria alma não conhecer qual seja sua própria natureza, diga-me, por favor, não saberá que ela mesma existe, nem sequer **se manifesta (se move)**? *Sed si, qualis sit animus, ipse animus nesciet, dic, quaeso, ne esse quidem se sciet, ne moveri quidem se? (... dass sie sich bewegt?)(qu'elle se meut?).* [I, 53]

O argumento do princípio de movimento é retirado do Fédro de Platão 245 c- 246a e aparece também no *de rep. 6, somnium scipionis 27/28*. O argumento consiste em separar o que é movido e o que movimenta. O que é causa do movimento tem de ser necessariamente um princípio de movimento. E aquilo que é movimentado por outra coisa, quando o movimento cessa, é necessário o fim da vida. O princípio de movimento é: *quod semper movetur, aeternum est.*

“Para o princípio, porém, não há nenhuma origem, pois todas as coisas se originam do princípio, mas o mesmo não pode nascer de nenhuma outra coisa, pois não seria princípio o que fosse produzido por algo outro. Pois se nunca se origina, também nunca tem

ocaso; de fato, nem mesmo um princípio extinto nasceria de outro, nem de si mesmo criará algo, visto que é necessário que tudo se origine do princípio. Desse modo sucede que o movimento seja o princípio pelo fato de que se move por si mesmo; esse, porém, não pode nascer nem morrer, ou é necessário que caia de uma vez o céu inteiro e pare toda a natureza e não se encontre alguma força pela qual se mova, impelida por primeiro.” [I, 54]³

Essa natureza do movimento é atribuída à alma, de forma que a alma seja o princípio de movimento de si mesma e do corpo e porque é princípio de si mesma é eterna. Isso permite a Cícero distinguir o animado do inanimado. O inanimado é tudo aquilo que é movimentado por impulso externo. Já o animado é aquilo que é posto em movimento por impulso interior. A alma então como princípio de movimento é eterna. Contudo, o princípio de movimento não explica a diferença que existe entre o homem e os outros animais.

A ALMA É UM PRINCÍPIO DE MEMÓRIA E PRINCÍPIO DE INTELIGÊNCIA (INGENIO , INVENTIO, EXCOGITATIO)

Segue-se que é necessário então mostrar que a alma dos homens se diferencia da alma dos outros animais. A alma possui, portanto, algo mais do que a própria capacidade de mover a si mesma. Primeiramente, apresenta a faculdade da memória como característica própria da alma humana, pois a força da memória não pode se originar nem do coração, nem do cérebro e nem do sangue. Apresenta, primeiramente, a visão de Platão sobre a memória. Cícero tem conhecimento da teoria da reminiscência ou *anamnésis*, que é apresentada nos diálogos Mênon e Fédon. Para Cícero, a *anamnésis* é uma recordação³ de uma vida superior, por isso, essa memória é referente ao conhecimento das *ennoias* ou

³ *Principii autem nulla est origo. Nam e principio oriuntur omnia, ipsum autem nulla ex re alia nasci potest; nec enim esset id principium, quod gigneretur aliunde. Quod si numquam oritur, ne occidit quidem umquam; nam principium extinctum nec ipsum ab alio renascetur, nec ex se aliud creabit, siquidem necesse est a principio oriri omnia. Ita fit ut motus principium ex eo sit quod ipsum a se movetur; id autem nec nasci potest nec mori <et> consistat necesse est nec vim ullam nanciscatur, qua a primo impuls moveatur. Cum pateat igitur aeternum id esse quod se ipsum moveat, quis est enim omne quod pulsu agitur externo; quod autem est animal, id motu cietur interiore et suo. Nam haec est propria natura animi atque vis; quae si est una ex omnibus, quae se ipsa [semper] moveat, neque nata certe est et aeterna est. [I, 54]*

ideias. Porém, abandona a doutrina platônica da *anamnésis* e considera a força da memória pelo conhecimento das coisas que retemos na vida:

“Falo da memória comum dos homens, e sobretudo daqueles que se aplicam a um estudo superior ou arte, dos quais é difícil avaliar quão grande seja a mente; desse modo, lembraram-se de muitas coisas.” [I,59] – *de communi hominum memoria loquor, et eorum maxime qui in aliquo maiores studio et arte versantur; quorum quant mens sit, difficile est existimare; ita multa meminerunt.*

A alma também pode prever situações futuras e compreender o presente, tendo a capacidade de investigar as coisas ocultas *investigat occulta*. Disso, atribui à alma a natureza divina, porque não considera a *inventio* invenção, a descoberta *excogitatio* e o engenho *ingenio* como “naturezas terrenas”, ou seja, considera esses atos da alma provenientes de uma natureza divina. Por essa perspectiva, Cícero afirma que a filosofia é um invento dos deuses, que primeiramente teria orientado os homens ao culto deles, depois teria os orientado para o direito, que está na sociedade do gênero humano, depois para a modéstia e a grandeza do espírito e por fim para ver as coisas superiores, inferiores, primeiras, últimas e médias. As coisas divinas que estão também nos deuses são o “estar cheio de vida” *vigére* o discernimento *sápere*, o descobrir *inveníre* e o recordar *meminisse*:

“Homero imaginava essas coisas e transferia aos deuses fatos humanos: para nós eu preferiria as coisas divinas. Mas que coisas divinas? Estar cheio de vida, ter discernimento, descobrir e recordar. Portanto, a alma que, como eu digo, é divino, e como Eurípedes ousa afirmar, é deus.” [I, 65]

Em seguida, por causa dessas coisas divinas, afirma haver entre a alma humana e os deuses uma mesma natureza, que em Aristóteles é denominada por quinta natureza. O argumento ganha força com a citação do texto *Consolação*:

“Nenhuma origem dos espíritos pode ser encontrada na terra: pois, nada de composto e material existe nos espíritos ou que pareça ser plasmado ou nascido da terra, nada nem mesmo de líquido ou da natureza do ar ou de fogo. Porquanto, nesses ele-

mentos nada existe que tenha a força da memória, da mente e do pensamento, que tanta retenha as coisas passadas como preveja as futuras e possa compreender de onde possam vir ao homem a não ser de deus. Portanto, cada natureza é única e a força do espírito distinta em relação a essas naturezas comuns e conhecidas. Em consequência, o que quer que seja aquilo que sente, que conhece, que vive, que prospera, é necessário que, pelo mesmo motivo, seja eterno. Nem mesmo o próprio deus, que por nós é compreendido, pode ser compreendido de outro modo se não como determinada mente desembaraçada e livre, isenta de toda concreção mortal, tudo sentindo e tudo movendo e ela própria dotada de movimento sempiterno. Desse mesmo gênero e dessa natureza é a mente humana." [I,66]

Uma vez que natureza divina é eterna e o que é eterno é imortal, segue-se que essa natureza não pode estar ou se originar de nada material. A alma consegue ver a si mesma, pela força, pela sagacidade, pela memória e pelo movimento e a rapidez. É eterna porque é princípio de movimento e possui uma natureza divina porque possui inteligência. Sendo o princípio eterno e a natureza divina não material, segue-se que a alma é imortal. Após finalizar a primeira alternativa: a alma imortal, desenvolve a hipótese contrária: sendo a alma mortal pode a morte ser um mal?

Com o presente trabalho, concluo que Cícero não é contundente em sua argumentação, e tampouco apresenta soluções fechadas e definitivas. Ao contrário, marca a sua argumentação certa abertura do pensamento e, não raro, a menção a outros filósofos. Parece, na verdade, que Cícero faz neste diálogo, um levantamento das concepções existentes até o momento de sua produção, o que reforça de certa forma, o fato de ter declarado necessário produzir filosofia em língua latina.

O Livro I das Tusculanas não possui uma nova tese acerca da natureza da alma. De fato, encontramos uma rica doxografia acerca da natureza da alma nas discussões Tusculanas de Cícero. No entanto, isso não torna o seu escrito filosófico pobre, mas pelo contrário, o torna um texto de acesso ao pensamento filosófico antigo. Desta forma, a pesquisa segue com os seguintes passos:

1. Catalogar as fontes filosóficas de Cícero nas Tusculanas.
2. Identificar, com isso, as tendências filosóficas de Cícero.

3. Levantar uma bibliografia secundária, ou seja, retomar o debate em torno dos escritos filosóficos de Cícero.
4. Estabelecer um fio condutor no *corpus* das Tusculanas que são cinco livros e cinco temas, como pano de fundo os temas do livro I e do livro IV das Tusculanas (a natureza da alma e as paixões da alma).

REFERÊNCIAS

CÍCERO: *Tusculan Disputations*. Loeb Classical Library. Traduzido por J.King. London. Harvard University Press, vol XVIII ,1989.

CICÉRON: *Tusculanes*. *Collection des universités de France*. Traduzido por Jules Humbert. *Les Belles Lettres, Tome I*, 2002.

CICERONE: *Tuscolane; introduzione di Emanuele Narducci; traduzione e note di Lucia Zuccoli*; Milano, BUR, 2007.

Sobre o problema das fontes filosóficas no *Laelius vel De amicitia* de Marco Túlio Cícero

José Carlos Silva de Almeida
Universidade Federal do Ceará

1. A DATAÇÃO DA OBRA

Provavelmente iniciado após os acontecimentos marcantes dos idos de março de 44 a.C. e concluso antes de novembro do mesmo ano, o texto do *Lélio ou Da amizade (Laelius vel De amicitia)* de Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.) nos coloca, durante a fase de redação, diante de dois momentos distintos vividos pelo autor: o primeiro deles diz respeito ao período sucessivo à morte de Júlio César e corresponderia a um momento de euforia no qual Cícero alimenta a esperança de retomar o seu lugar no senado e de restabelecer a República romana então em crise, enquanto o período relativo ao verão-outono de 44 a.C. seria marcado por uma maior tensão e amargura face à constituição do 2º triunvirato (Otávio Augusto, Emílio Lépidio e Marco Antônio) e suas pretensões de poder e vingança.

2. O DESTINATÁRIO DA OBRA

Cícero escreveu o *Lélio ou Da amizade*¹, conforme nos relata, atendendo a uma solicitação de Tito Pompônio Ático: “Frequentemente

¹ Utilizamos o texto *Da amizade* de Marco Túlio Cícero traduzido por Gilson Cesar Cardoso de Souza e publicado pela editora Martins Fontes de São Paulo em 2001, na Coleção Breves Encontros.

me pedias que escrevesse alguma coisa sobre a amizade: pareceu-me, pois, que seria esse um tema digno do conhecimento de todos e da amizade que nos une. Assim, escrevi o livro não a contragosto, mas a instâncias tuas, para ser útil a muitos”².

Ático não foi simplesmente mais um amigo de Cícero, mas o amigo por excelência. Quatro anos mais velho que o Arpinate, pertencia a uma rica família de condição equestre e de origem antiquíssima, descendente do rei Numa Pompílio. A amizade com Cícero remonta à juventude, ao tempo no qual os dois frequentavam a casa do velho jurisconsulto Múcio Cévola e as lições do epicureu Fedro. Manteve-se longe da política para dedicar-se exclusivamente ao estudo e à editoração. A escolha por abster-se da vida política teria sido decorrente de um episódio sangrento que Cícero faz alusão no §2 do *Da amizade*: um parente de Ático, chamado Públio Sulpício Rufo, amigo pessoal de Mário o Jovem, foi brutalmente assassinado pelos sicários de Sila em 88 a.C. Ático decidiu então deixar Roma e dirigiu-se para a Grécia, onde residiu por mais de vinte anos (deste fato advém o sobrenome “Ático”). Regressado a Roma, desenvolveu um importantíssimo papel de difusão cultural a ponto de merecer, sucessivamente, a fama de maior editor da antiguidade (permitiu a publicação de algumas obras de Cícero, dentre as quais diversas orações). Ocupou-se de pesquisas genealógicas sobre algumas famílias aristocráticas romanas e escreveu um *Liber annalis*, panorama da história de Roma desde as origens até o seu tempo, que Cícero teria utilizado em muitas indicações cronológicas do diálogo *Catão, o Velho ou Da velhice* redigido nos primeiros meses de 44 a.C. O longo percurso da amizade entre Ático e Cícero, o primeiro recolhido nos estudos, o segundo todo envolvido na luta política, pode ser observado nos 16 livros das *Epístolas a Ático*, que iniciam por volta de 68 a.C. até chegar a poucos meses antes da morte do Arpinate em 43 a.C., e no retrato da amizade ideal entre Lélio e Cipião no *Da amizade*. Em Lélio, protagonista da obra, “tanto sábio (pois assim era considerado) como eminente pela célebre amizade”³, afirma Cícero no diálogo, Ático podia reconhecer-se imediatamente. Como na dupla Ático-Cícero, Lélio é o intelectual, mais inclinado aos estudos e à reflexão, Cipião é o homem da ação política e militar.

² CÍCERO. *Da amizade* §4, pp. 7-8.

³ CÍCERO. *Da amizade* §5, p. 9.

3. A FORMA DIALÓGICA E A ÉPOCA FICTÍCIA

Todas as obras filosóficas de Cícero que chegaram até nós, exceto o *Sobre os deveres* apresentam estrutura dialógica. Em todas elas, afora as *Disputas Tusculanas*, na qual os interlocutores são anônimos, o diálogo ocorre entre antigos personagens, entre expoentes da aristocracia romana ligados ao Círculo dos Cipiões. É o próprio Cícero, no *Da amizade*, que justifica a escolha de antigos personagens (*antiqua persona*): “É que esse gênero de dissertações, apoiado na autoridade dos antigos (e dos mais ilustres entre eles), parece adquirir, não sei por que, mais peso”⁴.

O cenário do diálogo é o ano de 129 a.C. A indicação da data nos é fornecida de modo vago no *Da amizade*: “Ora, justamente naquele dia Cévola, após mencionar esse fato, contou a conversa que Lélcio travara com ele e com seu outro genro, Caio Fânio, filho de Marco, a respeito da amizade, alguns dias depois da morte do Africano”⁵.

É possível que para a ambientação no passado Cícero tenha adotado o costume de Heráclito Pôntico, discípulo de Platão, de introduzir nos seus diálogos, segundo nos relata Diógenes Laércio⁶, personagens históricos: filósofos, políticos, generais, etc. Uma carta de Cícero ao irmão Quinto nos confirma que o Arpinate tinha presente o modelo de Heráclito Pôntico:

Quando li esses livros para Salústio, em Túsculo, fui advertido por ele que esses assuntos poderiam ser discutidos com muito mais autoridade se eu fosse um dos próprios interlocutores da república, principalmente porque eu não era um Heráclito Pôntico, mas um cônsul, e extremamente versado nos assuntos da república”⁷.

Admitida tal influência, não podemos esquecer que a ambientação no passado encontra uma forte razão ideológica no pensamento conservador romano que atribuía grande autoridade e exemplaridade aos antepassados (*maiores*). No *Da amizade* é sempre presente a exalta-

⁴ CÍCERO. *Da amizade* §4, p. 9.

⁵ CÍCERO. *Da amizade* §3, p. 6.

⁶ DIÔGENES LAÉRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* V, 89, p. 150: “Entretanto, Heraclides tinha também um estilo intermediário – o da conversação –, que usa quando os filósofos, generais e estadistas conversam entre si”.

⁷ BERNARDO. *Apresentação e tradução à Epístola Ad Quintum Fratrem III, V e VI*, p. 242. O passo citado encontra-se na epístola III, 5, 1.

ção do *mos maiorum* e da *sapientia romana*, entendida não tanto como teorese pura, mas como conhecimento prático e bom senso político. Na oposição entre *mos maiorum* e *doctores graeci*, oposição que exclui rupturas, mas almeja uma síntese entre as duas culturas, delinea-se outra característica do diálogo: não se trata de uma dissertação acadêmica tida por filósofos profissionais, mas sim de conversas agradáveis entre amigos. “Tratemos do assunto [amizade], pois, com o nosso critério tosco, como dizem”⁸, com bom senso e praticidade afirma Lélío. Explica-se dessa forma o uso de muitas expressões coloquiais no texto e o caráter frequentemente assistemático da argumentação, que parece nascer espontaneamente seguindo o fluxo dos pensamentos⁹.

O discurso entre bons amigos não é, porém, um confronto de posições diferentes, conforme os esquemas existentes no diálogo socrático-platônico. As poucas e breves palavras trocadas entre as personagens na abertura do diálogo são somente um estímulo para que Lélío, no *Da amizade*, desenvolva uma abordagem ininterrupta. Mais do que um diálogo, encontramos-nos diante de um verdadeiro monólogo. Por um lado a escolha da forma narrativa parece referir-se diretamente ao diálogo aristotélico, no qual o protagonista é porta voz do autor; por outro lado, porém, encontra correspondência também nos últimos diálogos platônicos, caracterizados por monólogos mais extensos, e depois, na Nova Academia, onde há certo peso a influência dos exercícios escolares. A estrutura do discurso continuado conserva, todavia, de modo claro, um movimento dialógico interno, devido ao alternar-se de ideias diferentes ou opostas e ao continuo variar dos tons.

4. ESTRUTURA E CONTEÚDO DO DIÁLOGO

O preâmbulo do *Lélío ou Da amizade* pode ser dividido em duas partes. Nos três primeiros parágrafos Cícero explica como tomou conhecimento do discurso de Lélío sobre a amizade e como pretende referir-se a ele, conservando-lhe o essencial, mas com estilo pessoal (*arbitratu meo*). Nos dois parágrafos seguintes (§§4-5) Cícero dedica a obra a Ático e introduz as personagens que dialogarão sobre a amiza-

⁸ CÍCERO. *Da amizade* §19, p. 26.

⁹ Cícero teoriza no §144 do *Orator* que quer ensinar com espontaneidade e prazer, e não com métodos didáticos e pedantes.

de: Lélío, Fânio e Cévola. Este último será o responsável por apresentar o discurso para Cícero.

O preâmbulo nos coloca diante de três distintas fases temporais: a dedicatória a Ático nos introduz na época da composição do diálogo, o ano de 44 a.C.; a menção aos dois mestres de Cícero, a saber, Cévola o Áugure e Cévola o Pontífice, nos transporta aos anos da adolescência e da formação cultural do Arpinate; a recordação da parte de Cévola o Áugure do discurso sobre a amizade tido, em presença sua e de Fânio, por Lélío, coloca a cena em 129 a.C., ano da morte de Cipião Emiliano, grande amigo de Lélío e seu companheiro em tempo de paz e de guerra.

É a morte de Cipião o motivo ocasional do *Da amizade*: Fânio e Cévola, poucos dias após a morte do Emiliano, fazem uma visita a Lélío, o sogro deles. O diálogo ocorre, portanto, em um ambiente familiar, entre personagens cultos pertencentes ao Círculo de Cipião e se desenvolve em um momento de ócio: “Mas como falaste da amizade e estamos desocupados, imenso prazer me darias, assim como a Cévola decerto”¹⁰, ou seja, no momento preferido pelos nobres romanos para dedicar-se aos interesses culturais deles.

O início do diálogo (§§6-15) é *in medias res*¹¹: Fânio, mais velho que Cévola, toma a palavra e pergunta a Lélío como este consegue suportar com tanta força e coragem a perda do amigo. A tal indagação Lélío responde encontrar forças na esperança de que sua amizade com Cipião, amizade estabelecida em princípios que se harmonizavam perfeitamente, seja lembrada para sempre. Fânio propõe em seguida a Lélío que lhes diga “o que pensas da amizade (*quid sentias*), como a avalia (*qualem existumes*), quais preceitos lhe dás (*quae praecepta des*)”¹². Diante da tripartição do argumento, que encontra correspondência na fórmula com a qual Aristóteles abre a *Ética a Eudemo*¹³, não é oferecida em seguida uma explicação pontual. Com efeito, Lélío, respondendo

¹⁰ CÍCERO. *Da amizade* §16, p. 23.

¹¹ *In media res* (“no meio das coisas” em latim) é uma técnica literária onde a *narrativa* começa no meio da história, em vez de no início (*ab ovo* ou *ab initio*). Os personagens, cenários e conflitos são frequentemente introduzidos através de uma série de *flashbacks* ou através de personagens que discorrem entre si sobre eventos passados.

¹² CÍCERO. *Da amizade* §16, p. 23.

¹³ Fânio, mais velho que Cévola, toma sempre a iniciativa do discurso e propõe no §16 a divisão do tema segundo um esquema aristotélico presente na abertura da seção da *Ética a Eudemo* relativa à amizade (Cf. 7, 1, 1234b 18 ss.).

aos dois jovens¹⁴, se recusa por incompetência a tratar o argumento segundo os esquemas dos *doctores graeci*. Limitar-se-á a pronunciar uma exortação para demonstrar a insubstituibilidade da amizade “pois nada há que tanto se conforme à nossa natureza, nem convenha mais à felicidade ou à desgraça”¹⁵.

O tratado sobre a amizade pode ser lido também como um discurso parenético, no qual a exaltação da amizade se une ao elogio da virtude (*virtus*), fundamento moral de todo relacionamento sério e duradouro. Não é por acaso que o discurso de Lélcio se concluirá com uma ulterior exortação à virtude: “Exorto-vos agora a atribuir à virtude, sem a qual não existem amigos, um valor tal que, à exceção dela, nada julgueis superior à amizade”¹⁶.

No §20 nos é apresentada a definição de amizade (*amicitia*): ela “nada mais é que o acordo perfeito de todas as coisas divinas e humanas, acompanhado de benevolência e afeição, e creio que, exceto a sabedoria, nada de melhor receberam os homens dos deuses”¹⁷. A amizade pode existir somente entre “homens bons” (*boni viri*). No *Da amizade* tal expressão se insere no tecido social e político romano e indica o homem político que age em defesa da ordem constituída contra a demagogia dos “populares”. Os nobres personagens do passado de Roma, dentre todos os Cipiões primeiramente, são exemplos de “homens bons” e de perfeita amizade.

Uma vez mais solicitado pelos genros, Lélcio passa a ilustrar a origem e a essência da amizade (§§26-32). Ela encontra a sua origem na natureza: “Penso, pois, ser a natureza e não a indigência a fonte da amizade, uma propensão da acompanhada por um sentimento de amor, nunca o cálculo do proveito que dela se auferirá”¹⁸. É de fato um impulso natural que move o homem a amar a virtude nos outros. A amizade, portanto, não nasce da necessidade ou utilidade (*utilitas*), como acreditam os epicureus: “Eis como a amizade propicia as maiores vantagens, estando a sua origem mais verdadeira e mais profunda na natureza, não na indigência. Pois, se as vantagens estreitassem os

¹⁴ Cf. o §17 do *Da amizade*.

¹⁵ CÍCERO. *Da amizade* §17, p. 24.

¹⁶ CÍCERO. *Da amizade* §104, p. 116.

¹⁷ CÍCERO. *Da amizade* §20, p. 28.

¹⁸ CÍCERO. *Da amizade* §27, p. 39.

laços da amizade, esses se desatariam quando aquelas cessassem. Todavia, como a natureza não pode mudar, as verdadeiras amizades são eternas”¹⁹. Lélío opõe assim a eternidade e a imutabilidade da amizade verdadeira e perfeita à transitoriedade das amizades nascidas da utilidade (e da aliança política).

A esta altura abre-se a seção mais política do diálogo. Lélío, a partir do §33, trata o problema da conservação e dos limites da amizade através de uma série de exemplos negativos dentre os quais se destaca Tibério Graco, cuja figura de ambicioso demagogo e subversor da ordem, parece reenviar polemicamente a Júlio César. A menção aos aliados de Tibério Graco, primeiramente Caio Blóssio Cuma, ganha os contornos de uma crítica dirigida aos amigos de César que lhe permaneceram fiéis também após o seu assassinato. A crítica parece ser endereçada em particular ao cesariano Mazio, com quem Cícero teve uma troca de cartas em 44, concomitantemente à redação do *Da amizade*. Cícero parece reprovar Mazio, que é também seu amigo, por ter permanecido fiel a uma amizade e a um ideal político danosos ao estado. As palavras de Lélío são duras: “Eis, pois, a lei da amizade que se deve estabelecer: nada pedir de vergonhoso, nada de vergonhoso conceder. É infame e absolutamente inaceitável querer desculpar uma má ação, em especial a que ameaça à República, declarando que foi cometida por causa de um amigo”²⁰.

O discurso prossegue com uma seção dedicada à escolha dos amigos, que devem ser dotados de firmeza, estabilidade e coerência (§§62-66), e à aplicação na prática da amizade (§§67-78), na qual se reafirma a natureza essencialmente social do homem. A parte final do diálogo é reservada à exaltação da sinceridade e à condenação da dissimulação dos demagogos como Papírio Carbone, colega de Tibério Graco no tribunate de 131. Após um ulterior elogio da virtude (§100), é a recordação da amizade entre Lélío e Cipião a ser indicada como exemplo para as gerações futuras.

É possível observar, no decorrer da leitura do diálogo, que a abordagem de Cícero sobre a amizade procede sem um fio condutor. O tema de fundo, mais do que ser desenvolvido segundo coordenadas lógicas, vem fragmentado em uma série de reflexões, comentários,

¹⁹ CÍCERO. *Da amizade* §32, p. 45.

²⁰ CÍCERO. *Da amizade* §40, pp. 53-54.

exortações, acenos polêmicos e recordações marcados por repetições e incoerências. Também a passagem de um tema a outro se faz de modo abrupto sem que se possa colher-lhe as conseqüências. Os estudiosos, procurando as razões de tal desorganização, formularam várias hipóteses que vão desde uma dupla redação da obra, passando por acréscimos tardios e uma reconstrução do preâmbulo através de um acréscimo posterior. A crítica mais recente tem sido bastante concorde ao considerar unitária a obra. Segundo tal crítica, as repetições pode encontrar uma justificação na técnica da amplificação (*expolitio*)²¹ teorizada por Cícero na *Retórica a Erênio*. A ausência de coerência e de unidade na composição da obra pode refletir as dificuldades encontradas por Cícero ao combinar temas e esquemas filosóficos gregos com outros tipicamente romanos.

Cícero, de fato, tenta uma difícil síntese entre o conceito tradicionalmente romano de *amicitia*, concebida principalmente como aliança política entre *gentes*, e o valor absoluto e autônomo de *philia*. Nesta tentativa se colhe toda a tensão da abordagem ciceroniana, na qual encontram espaço as profundas lacerações do momento presente da composição. De resto, também o termo *amicitia*, no decorrer da obra, se apresenta com várias significações: indica a amizade perfeita ou vulgar (§22), privada ou política (§§5 e 23), familiar ou cósmica (§§19 e 24). É uma polissemia que contribui para criar muitas ambigüidades. Para remediar tais incertezas e para distinguir os vários níveis de amizade, Cícero usa sinônimos como *familiaritas* (com o qual define a relação entre Lélío e Cipião, entre ele e Ático, e que parece indicar o tipo mais íntimo e confidencial de relação), *consuetudo*, *necessitudo* e várias perífrases. Ao mesmo tempo em que nos apresenta os argumentos desenvolvidos por Lélío e Cipião sobre a amizade, emprega uma expressão pouco adaptada a definir a amizade espontânea e confidencial: *ius amicitiae*. Trata-se de um “código”, de um “estatuto” da amizade, que compreende normas específicas orientadas a regular as relações interpessoais (toda uma seção do diálogo é de fato reservada a expor e a comentar as “leis” e os “preceitos” da amizade). A expressão é rara e extraída da linguagem jurídica: à luz do discurso geral parece sancionar a amizade como discurso que estabelece vínculo e obrigação entre

²¹ Figura retórica de amplificação que consiste em desenvolver uma ideia mediante repetição, argumentação minuciosa e enumeração detalhada dos aspectos parciais em que se divide.

boni viri, baseado sobre a *virtus*, sobre a *fides*, sobre a *paritas*, sobre a *verecundia*, princípios básicos da ética patrícia e conservadora romana.

A partir dessas considerações surgiram duas interpretações acerca do diálogo. Uma delas afirma que o *Da amizade* é fundamentalmente uma disputa filosófica. Nela, Cícero busca superar o significado político da tradicional amizade romana (*amigo* em Roma é quem pertence ao mesmo partido político, enquanto que a *amizade* é entendida como a aliança internacional) e propor um valor absoluto e ideal de amizade que muito deve à filosofia grega. Uma segunda interpretação postula que o *Da amizade* é um tratado de tons e conteúdos políticos. Trata-se de um apelo aos “homens bons” (*boni viri*) a fim de que se unam em torno ao novo Lélcio no momento do perigo. A confirmação a esta interpretação parece vir de todas as alusões à realidade contemporânea a Cícero contidas na parte central do diálogo, a mais política, tais como os ataques exasperados às amizades utilitaristas e ao epicurismo que propunha a amizade como liame privado (são numerosas e violentas as críticas dirigidas por Cícero ao “viver escondido” dos epicureus), os tons das invectivas contra os populares e os seguidores de Tibério Graco (contra os partidários de César nas entrelinhas).

5. AS FONTES DO DIÁLOGO

Por ocasião da redação do *Da amizade*, Cícero tinha à disposição uma vasta abordagem do tema da amizade seja em âmbito grego, seja em medida muito menor no latino. Os filósofos pré-socráticos fazem da amizade e do ódio as forças que animam a natureza. No do *Da amizade*, Lélcio recorda a teoria de Empédocles de Agrigento segundo a qual todas as coisas imóveis ou em movimento na natureza e no universo devem a coesão à amizade e a divisão à discórdia: “Houve mesmo, em Agrigento, um sábio que, em poemas escritos em grego, proclamava que tudo o que existe e se move na natureza é unido pela amizade e desagregado pela discórdia”²². Xenofonte, nos *Memoráveis*²³, apresenta Sócrates empenhado em discutir sobre a escolha dos amigos e o cuidado devido a eles, bem como a refletir sobre as dificuldades que nascem na prática da amizade. Também para o Sócrates de Xenofonte, como

²² CÍCERO. *Da amizade* §24, p. 34.

²³ Cf. XENOFONTE. *Memoráveis* II, 2-10.

para Cícero, a amizade nasce da natureza: “Os homens possuem, por natureza, tendências para a amizade, porque precisam uns dos outros: sentem compaixão, ajudam-se trabalhando em conjunto e, conscientes dessa situação, mostram-se agradecidos uns aos outros”²⁴. Todavia os termos “amizade” e “necessidade” não estão em contraste, enquanto a necessidade é concebida como alguma coisa de natural.

Platão, no *Lísida* e no *Banquete*, trata, ainda que por ângulos diferentes, da origem, do desenvolvimento e do fim da amizade. De modo particular no passo 214 a-e do *Lísida*, Sócrates discute um problema que retorna no *Da amizade*: se a amizade nasce da afinidade, se o semelhante é amigo do semelhante, segue que os bons são amigos dos bons (os maus, ao invés, não são jamais semelhantes nem mesmo a si mesmos, mas são inconstantes e incertos). Para Sócrates é o ponto de partida de um debate que não chega a nenhuma conclusão, para Cícero é o pressuposto indiscutível de toda argumentação.

Com o costumeiro rigor, o tema da amizade é desenvolvido por Aristóteles na *Ética Eudemia*, na qual distingue três tipos de *philia* (estabelecida sobre a virtude, sobre a utilidade e sobre o prazer) e na *Ética a Nicômaco*. Cícero definindo a amizade *omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio*²⁵, parece representar, nos conceitos de *benevolentia* e *consensio*, a *eunoia* e *homonoia* da *Ética a Nicômaco*, ainda que carregando-os com uma forte conotação política. Parece ao invés derivar do estoicismo a ideia de que a *vera et perfecta amicitia* nasce da *virtus*, enquanto aquela *vulgaris et mediocris* tenha origem na *utilitas*: Cícero reconecta de fato a amizade ideal à natureza, que permite, com um impulso “inato”, reconhecer e admirar nos outros a virtude. Cícero passa assim a afirmar que a amizade existe somente entre “boni viri”, porque são os únicos a seguir no comportamento deles os ditames da natureza. Partindo, pois, do princípio da *oikeiosis* estoica (a amizade é uma expressão da inata tendência do homem à *societas*), Cícero ataca a concepção epicureia da amizade por ser baseada sobre a *utilitas*. Trata-se de um mal entendido grosseiro. Talvez tenha sido o epicurismo o único na antiguidade a desvincular o valor da amizade daquele da utilidade. Os estudiosos, ao procurarem a fonte principal do diálogo, acreditaram de tê-la encontrado no peri-

²⁴ XENOFONTE. *Memoráveis* II, 6, 21, p. 144.

²⁵ Cf. CÍCERO. *Da amizade* §20.

patético Teofrasto²⁶, de quem Cícero teria extraído muitos argumentos filosóficos. A partir de um testemunho de Aulo Gélío em *Noites Áticas*, de fato, emerge a notícia de que Cícero utilizou o *Peri philiás* do discípulo de Aristóteles: “Marco Cícero parece ter lido esse livro, visto que ele próprio também compusesse um livro *Da amizade*. E decerto os restantes pontos que se deviam adotar de Teofrasto ele considerou; conforme lhe foi o talento e a facúndia, tomou uns e transpôs outros muito conveniente e habilmente”²⁷. Cícero teria, portanto, reelaborado livremente o material de Teofrasto. Porém, a crítica mais recente considera que não sejam verificáveis as indicações de Gélío e duvida de que ele tenha lido Teofrasto. Por sua vez postula-se que as fontes principais do *Da amizade* encontram-se na seção dedicada à amizade do *Sobre o conveniente* do estoico Panécio de Rodes²⁸. Quatro elementos aparecem a favor de uma comprovação da tese:

1. A ambientação no Círculo de Cipião pressupõe que o espírito da abordagem não traia a filosofia seguida por Lélío e Cipião, a saber, o estoicismo moderado de Panécio;
2. Em *Dos deveres* Cícero não trata da amizade, mas remete ao *Da amizade* a pouco tempo composto: “Mas falamos da amizade em outro livro, que se intitula Lélío”²⁹. É provável então que também para o *Da amizade*, Cícero tenha utilizado a mesma fonte do *Dos deveres*: Panécio;
3. A doutrina de Panécio apresenta muitas e seguras influências de Aristóteles e Teofrasto;
4. A mensagem estoica que aparece no *Da amizade* não só é menos aguda que aquela do estoicismo tradicional, mas encontra-se em aberta oposição a ele. Também esta é uma característica de Panécio que se opõe ao rigor e a uma certa abstração dos estoicos mais ortodoxos.

²⁶ Discípulo e sucessor de Aristóteles na direção da Escola Peripatética de Atenas. Apenas sobreviveu uma fração de seus escritos, que gozaram de imensa popularidade. Seus interesses eram a pesquisa científica e a erudição.

²⁷ AULO GÉLIO. *Noites Áticas* I, 3, 11, p. 34.

²⁸ Panécio (c. 180-109 a.C.) nasceu em Rodes. Tornou-se discípulo de Diógenes de Babilônia em Atenas, e depois de Antípatro de Tarso, a quem sucedeu como diretor da *Stoa* em 129. Era amigo de Cornélio Cipião Emiliano, a quem acompanhou na embaixada ao Mediterrâneo Oriental em 140/139. Em física, rejeitou as doutrinas estoicas da divinação e do incêndio universal periódico. Sua ética privilegiava o progresso moral do homem, não do sábio.

²⁹ CÍCERO. *Dos deveres* II, 31, p.93.

REFERÊNCIAS

- ARISTOTELE. *Grande etica, Etica Eudemia*. Vol. 8. Traduzione di Armando Plebe. Bari: Editora Laterza, 1999.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 2001.
- AULO GÉLIO. *Noites Áticas*. Tradução de José Rodrigues Seabra Filho. Londrina: EDUEL, 2010.
- BERNARDO, Isadora Prévide. "Apresentação e tradução à Epístola Ad Quintum Fratrem III, V e VI de Marco Túlio Cícero". *Cadernos de Ética e Filosofia Política FFLCH/USP* v. 15, n. 2, 2009, pp. 237-245.
- DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 1977.
- MARCO TÚLIO CÍCERO. *Da amizade*. Tradução de Gilson Cesar Cardoso de Souza. São: Paulo: Martins Fontes, 2001 (Coleção Breves Encontros).
- _____. *Dos deveres*. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MARCO TULLIO CICERONE. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori*. A cura di Carlo di Spigno. Torino: UTET, 2002.
- _____. *Opere Retoriche: De oratore, Brutus, Orator*. Vol. 1. A cura di Giuseppe Norcio. Torino: UTET, 1970.
- PANEZIO. *Testimonianze e frammenti*. Introduzione, traduzione e note di Emmanuelle Vimercati. Milano: Bompiani, 2002.
- PLATÃO. *Lísida*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 2007.
- XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução do grego, introdução e notas de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009.

A *Meléte Thanátou* na filosofia estoica

Vitor de Simoni Milione

Universidade Federal Fluminense

No que concerne a filosofia estoica, é preciso, antes de tudo, registrar que o núcleo da ação propriamente ética é o ‘bem julgar’.

De um lado, poderíamos dizer que as meditações [...] são as que incidem sobre o exame da verdade daquilo que se pensa: estar atento às representações tais como se dão, verificar em que consistem, a que remetem, se os julgamentos que fazemos sobre elas, e por conseguinte os movimentos, as paixões, as emoções, os afetos que elas são capazes de suscitar, são verdadeiros ou não¹.

Do ponto de vista do estoicismo, não há bem ou mal que não venha do interior do próprio homem, pois eles residem no *juízo que atribuímos aos acontecimentos* e, conseqüentemente, naquilo que está ao nosso alcance controlar e vigiar. A decisão de abrir ou não uma brecha para os vícios é de total responsabilidade do homem; por isso não se deve colocar o ônus dos vícios que nos acometem. Como diz Sêneca², “que outra coisa é, senão inflamar nossos vícios, quando os imputamos aos deuses e se concede a deferência da divindade a um exemplo de fraqueza? Então, diante dessa postura ética frente aos acontecimentos, o estoico mirava na sua própria *areté*.”

¹ GAZOLLA, R.: *O ofício do filósofo estoico*: o duplo registro do discurso da Stoa, São Paulo, Edições Loyola, 1999, p.96.

² SÊNECA.: *Sobre a Brevidade da Vida*. Tradução, introdução e notas: William Li. São Paulo: Nova Alexandria, 1993, p.27.

Por excelência, [Cleantes] entende uma disposição espiritual harmoniosamente equilibrada, digna de ser escolhida em si e por si, e não por qualquer temor, ou esperança, ou impulso exterior; a felicidade consiste na excelência, pois a excelência é como uma alma que tende a tornar toda a vida harmoniosa.³

Os estoicos pensavam que não se deveria escolher ser virtuoso e sábio por medo ou esperança de um acontecimento externo, *p.ex.*, castigos ou recompensas seja na vida terrena ou numa vida *post mortem*. *A plenitude da vida é alcançada inteiramente em vida*. Essa plenitude não depende de fatores externos, mas de *práticas de vida*. Dessa forma, o estoico não tinha medo de perder sua virtude e felicidade porquanto não depende de ninguém, além de si próprio, alcançá-las e porque, a virtude é, segundo Reale, ontologicamente enraizada na natureza humana. Ainda sobre o *post mortem* o autor diz:

[...] para os estoicos, a sobrevivência da alma não tem qualquer importância em vista da determinação da conduta moral da vida sobre a terra [...]. Substancialmente, aos estoicos interessava o aquém e, mesmo tendo admitido o além, não lhe deram um alcance tal que reduzisse o aquém a simples lugar de passagem: a vida terrena, para os filósofos do Pórtico, era a verdadeira vida, assim como a felicidade alcançável na terra era a verdadeira felicidade.⁴

É possível dizer que os estoicos, de forma geral, acreditavam na sobrevivência da alma após a morte. Como afirma Diógenes Laércio (*op.cit.*, p.215), as almas dos mais virtuosos, mantinham sua integridade cognitiva e eram chamados de heróis. Curiosamente, havia ainda *daímōns* dotados de afetos e sentimentos comuns a condição humana e que vigiavam as vicissitudes dos homens⁵. Seja como for, essas concepções escatológicas não reduziam em nada a fundamentação da felicidade e da *areté* exclusivamente na vida terrestre.

³ LAËRTIOS, Diógenes.: **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008 [1987], p.203

⁴ REALE, G.: **História da Filosofia Antiga III**. Os Sistemas da Era Helenística. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1994, p. 327

⁵ Lembremos do mito das Raças de Hesíodo no qual os homens da raça de ouro, uma vez mortos, tornaram-se os guardiões das próximas gerações de homens.

A morte eticamente pensada pelo estoicismo deveria ser encarada do seguinte modo: Quando representamos para nós mesmos a morte, manifesta-se em nós certa tendência a julgá-la como um mal. Porém, se estamos em *homología*, ou seja, em concórdia, com nosso *lógos* interior (e por extensão, com o *lógos* universal), veremos que ela é um ‘indiferente’. Mas se a gente supervaloriza a morte, ela se torna uma espécie de falsa opinião; daí se segue o movimento irracional da alma que, uma vez ultrapassada a medida, produz o *páthos*: o horror perante a morte. Assim, essa paixão (aliás, qualquer paixão) é fruto de uma incapacidade de dominar nosso discurso interior, de um ‘mal julgar’, i.e., que retira os indiferentes do lugar que lhes cabe, nesse caso: a morte é um mal.

Entrando mais diretamente na questão da *meléte thanátou*, tem uma passagem da *Hermenêutica do Sujeito* em que o Foucault explica o termo *meléte*.

Devemos refletir sobre nossas relações com o restante do mundo (de que modo devemos nos conduzir e nos governar em relação aos outros); considerar qual foi até aqui nossa atitude em face de acontecimentos (que coisas nos afligem, como poderíamos remediá-las e como poderíamos extirpá-las). Esses são precisamente os objetos da *meléte*, do *meletân*. Devemos meditar, devemos exercer nosso pensamento sobre essas diferentes coisas: atitude em relação aos acontecimentos; que coisas nos afligem; como poderíamos remediá-las; como poderíamos extirpá-las?⁶

Nessa passagem, podemos perceber que a *meléte* estoica envolve (1) o compromisso consigo mesmo para que seja possível (2) colocar-se diante do mundo e dos acontecimentos, sobretudo os de ordem funesta, aqueles que mais perturbam e afetam o homem. Ela figura-se também (3) como um exercício pelo qual o indivíduo se põe, mediante o pensamento, em determinada situação fictícia na qual ele se experimenta a si mesmo (este é, como veremos, especificamente o caso da premeditação dos males e da *meléte thanátou*). Ademais, (4) essa concepção de *meléte* carrega em si a conotação de “prova”, no sentido de

⁶ FOUCAULT, M.: “Aula de 24 de março de 1982 – 1ª hora”. In: *A Hermenêutica do Sujeito*, Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010., p. 412

que o indivíduo precisa *testar a si mesmo* constantemente de modo a verificar se ele está agindo conforme os juízos que faz dos acontecimentos que se apresentam. O estoico precisa, portanto, *provar a si mesmo* que é – utilizando a expressão do próprio Foucault – o sujeito ético de seus pensamentos e ações⁷.

Cabe ressaltar aqui um ponto interessante. Segundo Liddell & Scott, o significado de *meléte* abarca não só a noção de cuidado, atenção e prática - mas também, no léxico militar - os exercícios e treinamentos dos soldados. Os *pónon melétai* eram, portanto, os exercícios penosos, dolorosos, comuns à disciplina espartana. Me parece que a noção de *meléte thanátou* herdou alguns desses matizes. Vou mencionar aqui alguns exercícios elaborados pelos estoicos que pra mim, tem como acme o Exercício para a Morte. O primeiro consiste exatamente na *consciência de si e do cosmos* a partir da compreensão da *phýsis* estoica:

Para pôr em prática a física, um primeiro exercício consistirá em reconhecer-se como parte do Todo, em elevar-se à consciência cósmica, em imergir na totalidade do cosmos. Deve haver um esforço, quando se medita na física estoica, para ver todas as coisas segundo o ponto de vista da Razão universal e, por isso, se praticará o exercício da imaginação, que consiste em ver todas as coisas por um olhar de longo alcance por sobre as coisas humanas.⁸

Nesse exercício o filósofo se enxerga como um momento da razão cósmica, como parte (*tò méros*) de um todo (*tò hólon*), possibilita olhar as coisas humanas *a partir do alto*. Tem-se em mente um amplo horizonte em detrimento da visão restrita comum à maioria dos homens. Em outras palavras, este novo posicionamento – uma espécie de paralaxe filosófica - permite que o filósofo veja o mundo e os acontecimentos da vida de uma forma, se não privilegiada, pelo menos diferente, pois tudo passa a ser encarado tendo como referência o *lógos* divino.

A partir disso, depreende-se um outro exercício. Trata-se da afinação do discurso interior com as experiências que nos acometem. Aqui se faz uma análise rigorosa e contínua das representações que a todo tempo se nos oferecem, por meio de sua descrição e definição; por ou-

⁷ Nesse caso, nota-se que a *homología* ocorreria entre o pensar e o agir.

⁸ HADOT, P.: **O que é filosofia antiga?**, Tradução: Dion Davi Macedo, São Paulo: Edições Loyola, 2004 [1999], p.200.

tras palavras, deve-se *pôr a prova* o fluxo cambiante das representações assumindo frente a elas uma atitude de desconfiança, (1) *decompondo-as* nos seus elementos constituintes e, em seguida, (2) *desqualificá-las* do ponto de vista qualitativo e valorativo. Hadot resume a prescrição de Marco Aurélio.

Marco Aurélio aconselha que se faça, de alguma maneira, uma definição física do objeto que se apresenta, isto é, do acontecimento ou da coisa que provoca nossa paixão [...]. Com efeito, esse exercício consiste em considerar a realidade tal qual ela é, sem acrescentar-lhe juízos de valor inspirados pelas convenções preconceitos ou as paixões⁹.

O imperador romano propunha uma avaliação literal dos objetos. Por exemplo, ele afirmava que um prato bem preparado que nos agrada comer era apenas o cadáver de um animal, sua toga era apenas uma confecção de pêlo de ovelha tingida de cor púrpura e o ato sexual era simplesmente uma fricção entre dois corpos, cujo resultado era um espasmo seguido de uma excreção¹⁰. Para Marco Aurélio, a decomposição de cada elemento de objetos ou ações possibilita que ele “toque” o próprio cerne das coisas, desnude-as, atravesse-as por inteiro e perceba o que elas realmente são: coisas *sem valor*; assim, o indivíduo pode desprender-se dos encantos e mistificações que poderiam cativá-lo. Poderíamos dizer, enfim, que tal exercício é o que possibilita que os indiferentes mantenham seu estatuto e não se tornem vícios ou paixões.

O próximo exercício também se refere diretamente ao nosso tema. Vimos que na concepção estoica da *physis*, o cosmos está submetido a um eterno processo de destruição e nascimento. Surge então o conceito de “metamorfose”, que fornece a perspectiva de que, tal como o universo, todas as coisas (sejam plantas, animais e, sobretudo, o próprio homem) estão fadadas ao devir e, conseqüentemente, ao perecimento. Hadot nos mostra que

⁹ *Idem*, p.199.

¹⁰ Marc Aurèle, *Pensée*, VI, 13; XI, 2. Sublinha-se que em pelo menos duas outras passagens (II, 2; IV, 4), Marco Aurélio aplica esse exercício não em objetos ou ações, mas em si próprio. Nesse sentido, poderia-se dizer que a morte é apenas o fim do percurso vital do homem, seguido da decomposição de um corpo sem vida.

essa visão da metamorfose universal conduzirá à **meditação sobre a morte**, sempre iminente, mas que se aceitará como uma lei fundamental da ordem universal, pois, finalmente, a física, como exercício espiritual, conduz o filósofo a aceitar com amor os acontecimentos desejados pela Razão imanente ao cosmos¹¹.

Assim, a plena consciência dessa metamorfose cósmica e, portanto, do próprio devir, é fundamental para que o estoico permaneça impassível diante da morte; trata-se, por outras palavras, de curvar-se à *moîra* do cosmo e, por extensão, à *moîra* do homem, figurada de modo mais expressivo e cabal na condição irrevogável da finitude da vida.

O quarto exercício, não menos conectado aos anteriores, concerne à *praemeditatio malorum*, a premeditação dos males, a previsão das intempéries e dos obstáculos. Mais especificamente, trata-se de representar para si mesmo sofrimentos, dores, desastres, mortes e outras mazelas. Diz Foucault (*op.cit.*, p.421): “Com efeito, dizem os estoicos, um homem que se vê bruscamente surpreendido por um acontecimento corre o risco de encontrar-se em estado de fragilidade, tamanha a surpresa e o despreparo para esse acontecimento”. Foucault forneceu-nos uma clara explicação da *praemeditatio malorum* abordando suas três características principais.

Primeiramente, a *praemeditatio malorum* é uma prova do pior. Em que sentido? Para começar, no sentido de que devemos considerar possíveis de nos ocorrer não apenas os males mais frequentes e os que comumente ocorrem aos indivíduos, mas que **nos ocorrerá tudo o que é possível de ocorrer**. A *praemeditatio malorum* consiste então em exercitar-se pelo pensamento a considerar como devendo produzir-se todos os males possíveis, quaisquer que sejam [...]. Em segundo lugar, a *praemeditatio malorum* é também uma prova do pior na medida em que não somente se deve considerar que são os piores males que se produzirão, mas [ainda] que **eles ocorrerão de qualquer modo**, e que não são apenas possíveis, segundo uma certa margem de incerteza [...]. Enfim, a terceira maneira pela qual a *praemeditatio malorum* é uma prova do pior, consiste em pensar não apenas que são os infortúnios mais graves que ocorrerão, não apenas que ocorrerão de qualquer modo, para além de todo cálculo de probabilidade, mas que **ocorrerão imediatamente, incessantemente, sem demora**¹².

¹¹ HADOT, P.: **O que é filosofia antiga?**, ed.cit., pp. 200-201, grifo meu.

¹² *Idem*, p.422, grifo meu.

Ou seja, não se pode ter medo de pensar no avanço dos acontecimentos que os outros homens consideram funestos; é necessário sempre pensar neles para convencer-se, antes de tudo, de que os males futuros não são males, pois não são presentes, e, sobretudo, de que os acontecimentos, como a doença, a pobreza e a morte, que os outros homens percebem como males, não são males, pois não dependem de nós e não são da ordem da moralidade. Essa passagem é importante porque traz à luz um elemento que até então estava implícito nesse exercício: *a preocupação com o porvir*. Mas no contexto de presunção do males, o que poderia parecer uma prática de pensamento sobre o porvir, constitui-se na realidade como sua própria *desqualificação* mediante sua *presentificação*. Foucault esclarece-nos esta ideia:

E essa presentificação do porvir, que o anula, é ao mesmo tempo – é esse, creio, o outro aspecto da *praemeditatio malorum* – uma redução de realidade. Se se presentifica assim todo o porvir, não é para torná-lo mais real. Ao contrário, é para torná-lo tão pouco real quanto possível, ou pelo menos para anular a realidade daquilo que, no porvir, poderia ser percebido ou considerado como um mal¹³.

Os estoicos subtraem do porvir toda realidade ao considerar que *tudo de pior que pode acontecer, acontecerá certamente e de imediato*. Mais do que isso: por meio desse exercício de imaginação no qual o homem se coloca em situações fictícias, *impede-se que sua imaginação seja projetada no futuro e esqueça-se do tempo presente*; não se trata de acostumar o homem com os possíveis males reais; a *praemeditatio malorum* permite, em suma, que o homem avalie os piores acontecimentos e perceba que eles são efêmeros, sem importância e por isso não podem ser um mal.

Na esteira desse curioso exercício está precisamente a “prática da morte”. De pronto, pode-se fazer a seguinte distinção: ao passo que a *praemeditatio malorum* retira os acontecimentos futuros do plano da probabilidade e conjectura e os insere no plano da certeza cabal, a *me-léte thanátou* opera – recuperando uma expressão utilizada acima – com o destino mais inexorável do homem.

¹³ *Idem*, p.423.

[A morte] é um acontecimento que tem para o homem gravidade absoluta. E enfim a morte pode ocorrer, bem sabemos, a qualquer momento. Portanto, se quisermos, é realmente para esse acontecimento como infortúnio por excelência que devemos nos preparar pela *meléte thanátou*, que constituirá um exercício privilegiado, aquele no qual ou pelo qual precisamente faremos culminar a premeditação dos males.¹⁴

Afirma-se que a prática da morte é uma espécie de continuação, ou se preferirmos, um aprofundamento da *praemeditatio malorum*, porque ela realiza igualmente uma presentificação, uma *atualização* de um acontecimento futuro na vida do indivíduo; além disso, seguindo o mesmo esquema considera-se que a morte é iminente e que estamos *diariamente vivendo nosso último dia* (ou, de modo mais radical, que estamos vivendo cada segundo como se fosse o último). Por outras palavras, a forma privilegiada de meditação sobre a morte exorta-nos a viver o período de um dia como se toda a nossa vida estivesse distribuída nesse curto período de tempo. Nessa perspectiva, Foucault afirma:

É esse o exercício do último dia. Consiste não apenas em dizer a si mesmo: “Oh! Poderei morrer hoje”; “poderia ocorrer-me um acontecimento fatal que não previ”. Trata-se antes de organizar, de experimentar o período de um dia, como se cada momento dele fosse o momento do grande dia da vida, e o último momento do dia, o último momento da existência. Pois bem, se conseguimos viver o período de um dia segundo esse modelo, no momento em que ele se acaba, no momento em que nos preparamos para dormir, poderemos dizer com alegria e o semblante risonho: “eu vivi”.¹⁵

Recordemos a máxima de Marco Aurélio (*Meditações*, VII, 69) acerca da perfeição moral: “A perfeição do caráter consiste em passar cada dia como se fosse o último, evitando a agitação, o torpor e a perfidez”. Vemos que a *meléte thanátou* também tem como finalidade manter o homem em estado de imperturbabilidade (*ataraksía*) e sob o domínio de si. Contudo, o que confere a eminência e a particular importância desse exercício para a ética estoica no contexto do cuidado de si é o movimento que se opera em duas frentes:

¹⁴ *Idem*, p.429.

¹⁵ *Idem*, p.430.

1. A *meléte thanátou* fornece os instrumentos e as instruções para o homem adotar um tipo de visão do alto e instantânea sobre o presente, operar pelo pensamento um corte na duração da vida, no fluxo das atividades, na corrente de representações.
2. Além disso, a segunda forma de olhar sobre si que a morte viabiliza é a possibilidade de enxergar em retrospectiva o conjunto da vida.

Através de ambos os movimentos, opera-se, a um só tempo, a possibilidade de uma visão do passado e do presente. Ao imaginar que estamos vivendo nosso último dia, olhamos mais atentamente para cada coisa que realizamos desde o despertar até o momento de dormir; revelando o valor de cada ação e cada pensamento presentes ao presumi-los como últimos, nós nos sentimos compelidos a *potencializar* todas as nossas atividades diárias.

Vemos, pois, que o exercício consiste em pensar que a morte nos alcançará no momento mesmo em que fazemos alguma coisa. Por essa espécie de olhar da morte que lançamos sobre nossa própria ocupação, podemos avaliar como ela é e, se chegarmos a considerar que há uma ocupação mais bela, moralmente mais válida que poderíamos estar realizando no momento de morrer, é essa que devemos escolher [...].¹⁶

Vale ressaltar que parece ser precisamente essa noção que Sêneca tem em mente *n'A Brevidade da Vida* nos momentos em que estimula ferozmente seu interlocutor a largar seu emprego como um burocrata do Estado romano e perseguir a atividade filosófica, considerada por ele a mais valiosa. Sobre esse primeiro movimento da *meléte thanátou*, Marco Aurélio escreve:

A cada instante, te apliques em fazer aquilo que tens à mão, como romano e como homem, com firmeza, rigor, simplicidade, austeridade, benevolência, liberdade e justiça, e dedique a isso todo o seu tempo sem te preocupar com o resto. **Terás sucesso se realizares cada ação de tua vida como se fosse a última**, longe

¹⁶ *Idem*, 431. Vale ressaltar que parece ser precisamente essa noção que Sêneca tem em mente *n'A Brevidade da Vida* nos momentos em que estimula ferozmente seu interlocutor a largar seu emprego como um burocrata do Estado romano e perseguir a atividade filosófica, considerada por ele a mais valiosa.

de toda a futilidade, de toda a recusa ao império da razão, de toda a perfidez, de todo individualismo e de todo o ressentimento a respeito do destino [...].¹⁷

O imperador e filósofo estoico refere-se precisamente à capacidade de fazer o melhor uso possível do *lógos* interior, tomando cada ato como se fosse o último; com isso será possível perceber a dimensão não só dos atos que realizamos, mas também de cada instante que vivemos. O segundo movimento realizado pela *meléte thanátou* diz respeito ao olhar retrospectivo para o conjunto da vida, ou seja, um olhar para o *passado*. Sêneca (In: Foucault, *op.cit.*, p.431) diz:

Só na morte me darei conta do progresso moral que pude fazer no decurso de minha vida. Espero o dia em que serei juiz de mim mesmo e saberei se minha virtude está nos lábios ou no coração [...]. Só quando perderes tua vida é que veremos se tudo não passou de trabalho perdido¹⁸.

Com essa pesquisa, pudemos perceber que a prática da morte permite igualmente a *rememoração* valorativa da vida; esse olhar dá ao indivíduo a oportunidade de reavaliar ações e comportamentos pretéritos. Sublinha-se nesse ponto que a *meléte thanátou* – tal como a *praemeditatio malorum* – não diz respeito ao pensamento sobre porvir; trata-se de um pensamento sobre o próprio indivíduo, do passado ao presente, enquanto ele está ‘morrendo’.

A *meléte thanátou* é, em suma, condição de possibilidade de conhecer a si mesmo, através de uma análise das coisas que se fez e que se está fazendo. Com isso, podemos ver que a morte é mais do que um ‘indiferente’, ela é um elemento que está “nas vísceras” do próprio cosmo e em tudo o que nele está contido; cosmo e o homem nascem para morrer. Sêneca em um de seus discursos exortativos, dirige ao seu

¹⁷ *Meditações, II, 5.*

¹⁸ Essa passagem ecoa um modo de pensar extremamente grego: a ideia de que só se pode dizer quem um homem é depois de sua morte, ou seja, a ideia de que até o último suspiro, o ser humano é sempre um “em vias de”: por outras palavras, o ser humano é um constante “cumprir-se”, “perfeccionar-se”. A morte é, nesse sentido, a ‘perfeição’ de um processo, ou melhor, de um modo de vida. Apenas no funeral de um homem é que se pode dizer (se de fato for o caso): “lá se vão os restos mortais de um homem bom”. Não podemos deixar de mencionar os últimos versos de Édipo Rei: “Sendo assim, até o dia fatal de cerrarmos os olhos não devemos dizer que um mortal foi feliz de verdade antes dele cruzar as fronteiras da vida inconstante sem jamais ter provado o sabor de qualquer sofrimento”.

interlocutor algumas palavras que são uma ótima sùmula da filosofia estoica sob a perspectiva que nos estimulou neste texto: “Deve-se aprender a viver por toda a vida, e, por mais que tu talvez te espantes, a vida toda é um aprender a morrer”¹⁹.

REFERÊNCIAS

- DONINI, Pierluigi; INWOOD, Brad.: “Stoic Ethics” In: ALGRA. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: University of Cambridge Press, 2002 [1999]
- FOUCAULT, Michel: *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010
- GAZOLLA, Rachel: *O ofício do filósofo estoico: o duplo registro do discurso da Stoa*. São Paulo: Edições Loyola, 1999
- HADOT, Pierre.: *O que é filosofia antiga?*. Tradução: Dion Davi Macedo, São Paulo: Edições Loyola, 2004 [1999]
- LAËRTIOS, Diógenes.: *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008 [1987]
- LIDDEL, H.G.; SCOTT, D.D.: *An Intermediate Greek-English Lexicon*. 7a ed. Inglaterra: Oxford University Press, [20--]
- LONG, A.A.: *Stoic Studies*. Volume 36 of Hellenistic Culture & Society. California: University of California Press, 1996
- Marc Aurèle: *Pensées por moi-même*. Tradução do grego e apresentação: Frédérique Vervliet. Paris: Arléa, 2004.
- REALE, Giovanni.: *História da Filosofia Antiga III*. Os Sistemas da Era Helenística. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1994
- SCHOFIELD, Malcolm.: “Ética estóica” In: INWOOD. *Os Estóicos*. Tradução: Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Editora Odysseus, 2006
- SEDLEY, David.: “Hellenistic Physics and Metaphysics” In: ALGRA. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: University of Cambridge Press, 2002 [1999]

¹⁹ *Op.cit.*, p. 34. Parece-nos que mesmo do ponto de vista da *meléte thanátou*, a maior *areté* continua sendo aquela do herói, mais especificamente a de Aquiles, ou seja, a prova da morte intrepidamente enfrentada.

SÊNECA.: *Sobre a Brevidade da Vida*. Tradução, introdução e notas: William Li. São Paulo: Nova Alexandria, 1993

SÓFOCLES: *Edipo Rei*. Tradução do grego, introdução e notas: Mário da Gama Kury. 10ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

As controversas correspondências entre Paulo de Tarso e Sêneca

André Miranda Decotelli da Silva

“Vede que ninguém vos engane por meio da Filosofia inútil e enganadora, segundo a tradição dos homens, segundo os elementos do mundo, e não segundo Cristo (...)” (1 Tes 2,8).

Propomos-nos a brevemente analisar as correspondências epistolares entre Paulo e Sêneca e a discussão que permeia a autenticidade¹ destas. Não queremos preencher as lacunas existentes no que diz respeito ao tema, mas sinalizar para a importância da sua discussão. O epistolário é uma evidência da estreita relação e influência que a moral e a ética estoica exerceram sobre os primeiros autores cristãos.

O EPISTOLÁRIO NA PATRÍSTICA

Sêneca sempre gozou de enorme prestígio entre os primeiros pensadores da igreja, mesmo tendo sido tão próximo de Nero, grande perseguidor dos cristãos no primeiro século. O primeiro a demonstrar tal apreço foi Clemente de Alexandria (145-216 d.C.). Em *O Pedagogo*, onde ele aponta regras de vida a respeito do comportamento pessoal,

¹ Estima-se que apenas 20% dos homens cristãos sabiam ler, e uma maioria desta apenas em nível básico. (p. 41) Os iletrados daquele período teriam uma estima exagerada pela palavra escrita. Se está escrito, deve ser verdade. A sociedade romana era tida como residualmente oral. (Osiek, ‘The Oral World of Early Christianity,’ p.156.). Com isso, pessoas não teriam motivos para suspeitar da autenticidade do epistolário.

da relação entre marido e mulher, da educação dos filhos, evidencia-se a influência de Sêneca e de outros seguidores da Stoá neste texto (ULLMANN, 1996). Tertuliano² (160 e 240 d.C), apesar de sua forte crítica à filosofia clássica, era outro admirador do cordubense, a quem se referia como “Sêneca sempre nosso” (*Anim.* 20.1). Lactâncio (240-320 d.C) também fez parte deste grupo de entusiastas em favor da perspectiva ética de Sêneca e teria admitido em suas *Instituições Divinas* que ele poderia até ter se tornado cristão, se alguém tivesse lhe mostrado esse caminho. Cabe ressaltar que esta citação denota o fato de Lactâncio não conhecer o epistolário e a suposta relação de Paulo com Sêneca, já que ele não cita em nenhum momento tal correspondência e relacionamento. Será de Jerônimo a primeira referência conhecida ao epistolário entre Paulo e Sêneca:

Lúcio Aneu Sêneca de Córdoba, discípulo do estoíco Sócion e tio paterno do poeta Luciano, levou a vida assaz regrada. Não o incluiria no catálogo dos santos se a tal me não tivessem induzido as cartas que são lidas por muitos, de Paulo a Sêneca ou de Sêneca a Paulo, e onde, embora mestre de Nero e o homem mais poderoso do seu tempo, diz que desejava ser tido junto dos seus na mesma conta em que era tido Paulo juntos dos cristãos. Dois anos antes de Pedro e Paulo³ receberem a coroa do martírio, foi mandado assassinar por Nero. (*De uiris illustribus* XII)

Ao redigir este texto, provavelmente em 392 d.C., Jerônimo⁴, segundo alguns comentadores, não teria tido contato direto com epistolário, apenas tido notícias da sua existência por carta de amigos⁵ Este

² Tertuliano, que era um “bravo” crítico da filosofia parece ter com Sêneca uma postura mais tolerante. Tal razão se deve ao pensamento de que o pensamento senequiano não era conflituoso com o cristianismo.

³ É curioso notar a citação do martírio de Pedro e Paulo e em seguida de Sêneca, como se fizesse uma conexão entre os três.

⁴ “Aponta também para essa direção um sonho que muito o atormentou. Durante uma noite febril, São Jerônimo teve uma alucinação de que fora arrebatado em espírito e levado ao tribunal celeste. Interrogado sobre sua religião declarou ser cristão. O Juiz o interpelou, dizendo não ser verdadeira a sua resposta, pois São Jerônimo seria ciceroniano. Assim, o erudito e atormentado São Jerônimo viveu dividido entre as letras clássicas e as letras sagradas e, no que diz respeito à primeira, não dispensava Sêneca. Mesmo após uma noite de vigília e orações, voltava-se para o pensamento clássico (HAMMAN, 1980), entre cujos privilegiados possivelmente estaria Sêneca.” (NETO, J., 2007, p. 4)

⁵ BARLOW, 1938, 81

também seria o caso de Agostinho, que da mesma forma citou o epistolário aparentemente sem tê-lo em mãos⁶. Agostinho, em aproximadamente 413, na *Epistula ad Mecedonium* refere-se as correspondências: “Justamente Sêneca (que viveu no tempo dos apóstolos e do qual ainda se leem algumas das cartas a Paulo apóstolo) diz: Odeia todos quem odeia os malvados” (Ep. 153.4 = PL 33, 659). O fato do Bispo de Hipona citar brevemente o epistolário pode significar que ele não tenha certeza da sua existência. Agostinho, apesar do apreço⁷ a Sêneca, expressa sua insatisfação na obra a “*Cidade de Deus*” pelo fato de Sêneca nunca se referir os cristãos. O mais provável é que ele não tenha acreditado na autenticidade do epistolário. Papa Lino será outro a citar as correspondências no seu “*Paixão de Paulo*” (*Passio sancti Pauli apostili*), empregando a forma *amiticia* para descrever a relação de Sêneca com Paulo. Como há diversas divergências sobre a datação deste texto de Lino⁸ não nos parece ser um relato digno de confiança.

HISTÓRICO DA RECEPÇÃO

Foi somente a partir do IX que as cartas começaram a circular juntamente com as *Cartas a Lucílio* e entre esse século XII e o XIII se situam os manuscritos da *Epistolae Senecae ad Paulum aut Pauli ad Senecam* que dispomos hoje. Para Momigliano (1950, 334) na idade média em geral não se teria a ideia da conversão de Sêneca, senão apenas que ele teria sido amigo de Paulo ou do cristianismo até. É somente nos primórdios do humanismo italiano que se dá o início desta lenda, mais precisamente com Giovanni Colonna, que por volta de 1332 em *De uiris illustribus* escreveu a respeito do epistolário como prova da

⁶ Isso parece ser atestado pela ocorrência do termo “*leguntor*” que também aparece no *De uiris illustribus* de Jerônimo e a ausência da citação do epistolário em outro local na obra agostiniana.

⁷ Agostinho mantém uma postura de conciliação entre a filosofia e a fé cristã: [...] encontramos nos pagãos algumas coisas verdadeiras, que são como o ouro e a prata deles. Não foram os pagãos que fabricaram, mas os extraíram, por assim dizer, de certas minas fornecidas pela Providência divina, as quais usam, por vezes, a serviço do demônio. Quando, porém, alguém se separa, pela inteligência, dessa miserável sociedade pagã, tendo se tornado cristão, deve aproveitar-se dessas verdades, em justo uso, para a pregação do evangelho (AGOSTINHO, *A Doutrina Cristã*, II, 1991, 41,60).

⁸ “Ramelli situou a referida *Passio* no séc. IV, Vouaux e Leclercq situaram no séc. V, Boccolini Palagi no VI, Barlow no VII e Momigliano entre o fim do séc. VI e do VII d. C.” (FERREIRA, p. 156)

conversão de Sêneca. Giovanni Boccaccio (1373) também foi outro que defendeu a conversão de Sêneca e interpretou a liberação de Sêneca a Júpiter Libertador no fim da vida como uma confirmação de sua adesão ao cristianismo, Júpiter representaria Jesus Cristo.

Somente no século XV que Lionello d'Este (1407-1450), Guarino da Verona (1374-1460) e Lorenzo Valla (1405-1457) pela primeira vez refutaram as teorias de Colonna e Boccaccio, negando a autenticidade do epistolário. Erasmo será outro crítico das correspondências, acusando Jerônimo de ter conhecimento do engano e de ter abusado da credulidade das pessoas simples. Para ele “nada existe nas cartas supostamente escritas por Paulo digno do pensamento paulino” (FERREIRA, p. 158), notando também a escassez de referências ao nome de Cristo, só ocorrendo uma vez (Ep. 14.9). Erasmo também critica o estilo do texto, mostrando o quanto a forma árida e fria do epistolário difere das suas cartas bíblicas. Por fim, ele criticará também as circunstâncias da morte de Sêneca, marcando a diferença do modelo socrático seguido por ele e os princípios da moral cristã, na qual não se permitiria jamais o suicídio.

Após um esforço do caráter infundado da ideia de conversão de Sêneca ao cristianismo, o tema reflorescerá e voltará a debate no século XIX. Amedée Fleury sugerirá em 1853 a perda do epistolário autêntico a que se refeririam os padres da igreja. Este teria sido forjado por monges nos séc. IX e X. Para Fleury há semelhanças entre os pensamentos de Sêneca e Paulo, além de coincidências biográficas que permitiriam o encontro e o contato direto deles. Johannes Kreyher em 1887 também defendeu a relação de Paulo e Sêneca apontando em cada passo da obra paulina a influência senequiana (II Ts. 2.1-12 na qual o anticristo seria Nero e o *katechon* Sêneca). Como se observa, são muitas as posições⁹ com relação à autenticidade do epistolário e não nos propomos a apresentar mais uma nesta breve pesquisa, senão destacar para a polêmica em torno do tema e sinalizar para as janelas que a mesma abre dentro da relação entre cristianismo e estoicismo.

⁹ Uma síntese realizada por Ferreira das posições acerca do epistolário as resume em quatro direções: 1) Aqueles pesquisadores que a consideraram apócrifa (BARLOW, 1983, 1; Momi-gliano, 1950, 333); Palagi, 1978, 10-11); Natali, 1995, 96); 2) outros que consideram apócrifa, mas que destacam uma evolução senequiana de uma hostilidade inicial para certa tolerância relativamente ao cristianismo (SCARPAT, 1977, 112; HERMANN, 1979, 5); 3) outros que buscaram argumentos para contribuir para a autenticidade do epistolário na sua totalidade ou em grande parte (FRANSCSCHINI, 1981m 827; RAMELLI, 1997, 301) e por fim os que defenderam mais convictamente o caráter genuíno da correspondência (GAMBA, 1998, 209).

Sobre o propósito das cartas, dentre as muitas opiniões, Elliot propôs que eram para demonstrar a superioridade do cristianismo sobre a filosofia pagã. Ehrman sugere que o autor anônimo compôs o epistolário para promover a importância de Paulo¹⁰. Já Barlow sugere que elas podem ter sido escritas como um exercício de uma escola de retórica¹¹. Por fim, Speyer defende que as cartas eram uma produção literária cujo uso posterior não estava previsto pelo autor¹²

AS CORRESPONDÊNCIAS

O epistolário, composto de 14 cartas, divididas entre seis de Paulo e oito de Sêneca, foram escritas em latim. Aparentemente, o autor da carta provavelmente conhecia pouco de Sêneca, talvez apenas sobre a sua vida e carreira. Com isso, ao lermos a correspondência, constatamos que ela adiciona pouco ao nosso conhecimento de Sêneca ou mesmo de Paulo. As cartas escritas sob o nome de Paulo, contém virtualmente nada da doutrina cristã, o que pode ter sido, inclusive, favorável para a sua preservação, uma vez que incorre menos erro no crivo herético.

Na primeira carta, há uma citação a Lucílio, que aparentemente estaria presente na ocasião. Nela Sêneca diz para Paulo que estavam reunidos ele, Lucílio e outros discípulos (de quem?) e estariam lendo o livro de Paulo, que seriam uma “coletânea de inúmeras cartas de exortação dirigidas às cidades e capitais de províncias que apontavam para a vida moral por meio de admiráveis preceitos”. É curioso o caráter explicativo da citação acima, quase que uma nota de rodapé explicando o que seriam as cartas paulinas. Bem curioso e inusitado para uma correspondência já que o remetente não necessitaria dessa explicação. Ainda segundo Sêneca, as cartas paulinas expressariam leveza e brilho.

Na segunda carta, agora de Paulo a Sêneca outra explicação histórica. Paulo fala sobre Sêneca com as seguintes palavras: “um crítico, um filósofo, o professor de um grande príncipe.” Não sabemos o quanto estas carregam consigo ironias ao chamar Nero de grande príncipe ou se seria uma tentativa de não ser preso por difamação do impera-

¹⁰ *Lost scriptures*, p. 160

¹¹ *Epistolae*, p. 91.

¹² *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, p. 178.

dor, em caso das cartas serem interceptadas, preocupação que parece ocupar a mente do autor “paulino”. Na terceira quarta, Sêneca diz a Paulo que irá ler uns escritos dele para César e que espera a ajuda da sorte (fortuna) para que ele lhe dê atenção.

Na carta de número 5, Sêneca pergunta a Paulo o motivo de sua retirada e distância. E diz que se for por causa da Senhora (Popaea) por ele ter abandonado o velho rito e se tornado um cristão, ele deveria dizer a ela que isso foi fruto de reflexão e não de uma atitude leviana. A senhora provavelmente é uma referência a Popeia, esposa de Nero, que será novamente referida na carta 8, quando Paulo pede para Sêneca não ler as suas cartas para Nero: “Eu imploro que não repita isso no futuro. você deve ser cauteloso em não ferir a simpatia da imperatriz por mim”. O fato que teria irritado Paulo seria descrito por Sêneca da seguinte forma na carta anterior (7): “confesso que Augustus foi tocado por suas visões. Quando li para ele, revelando o poder que há em você, suas palavras foram estas: ‘Gostaria de saber como um homem não regularmente educado possa pensar assim.’. Cabe ressaltar que a benevolência da imperatriz Popeia¹³ com os judeus já fora registrada por Josefo, que teria conseguido a absolvição de alguns judeus por intermédio dela “sem dificuldade”. Na carta 7, Sêneca teria afirmado: “porque é o Espírito Santo que está em você e acima de você, quem expressa estes exaltados e adoráveis pensamentos...Eu repliquei que os deuses muitas vezes falam por intermédio da boca dos simples, não daqueles que tentam enganosamente mostrar o que podem fazer através de seus conhecimentos.”

Na carta 8, Paulo afirmaria algo muito estranho ao ímpeto missionário e evangelístico. Ele, após um elogio a Nero que seria um “amante de nossas maravilhas”, ele afirma ter sido um erro grave de Sêneca ter trazido ao conhecimento de Cesar um assunto estranho a sua educação e religião, já que ele é um adorador dos deuses das nações. Na carta 9 Sêneca se desculpa de tal feito.

¹³ “Na idade de vinte e seis anos fiz uma viagem a Roma, por esta razão. Félix, governador da Judeia, mandou por um motivo qualquer alguns sacrificadores, homens de bem e meus amigos particulares, para se justificarem perante o imperador; eu desejei, com muito entusiasmo, ajudá-los, quando soube que sua infelicidade em nada havia diminuído sua piedade e eles se contentavam em viver com nozes e figos”. Através da imperatriz Popeia, esposa de Nero, Josefo obteve “sem dificuldade a absolvição e a liberdade daqueles sacrificadores por intermédio dessa princesa, que me deu grandes presentes, também, com os quais regressei ao meu país” (JOSEFO, F., História dos Hebreus, p. 477)

As cartas 10, 11, 12, e 13 são de Sêneca para Paulo. Destacamos o que o cordubense diz sobre o cristão. Segundo Sêneca ele seria o “cume mais alto de todas as montanhas. Quanto à minha posição, preferiria que fosse a sua, e a sua preferia que fosse a minha. Adeus querido Paulo.” (11). Na carta 12 Sêneca diz para Paulo suportar pacientemente os sofrimentos do seu povo e que deveria se contentar com o que a sorte (fortuna) lhe traz. Ele também menciona o fogo que devastou as planícies de Roma e que cristãos e judeus são executados como os autores do incêndio. O autor também fala que o melhor dos homens foi sacrificado por muitos, uma referência a Jesus. (12). Destacamos a última carta, a única na qual o nome de Cristo aparece.

“Em suas meditações têm-lhe sido reveladas coisas que Deus tem concedido a poucos. Com confiança, portanto, eu semeio num campo já fértil uma semente mais prolífica; tal substância não está sujeita à corrupção, mas à palavra permanente, uma emanção de Deus que cresce para sempre. Essa sua sabedoria o tem edificado e você verá que ela é infalível para repelir as leis dos gentios e israelitas. Você pode se tornar um novo arauto, mostrando publicamente, com as virtudes da retórica, a irrepreensível sabedoria de Jesus Cristo. Tendo se aproximado dessa sabedoria, você reunirá condições de apresentá-la à monarquia profana, aos seus servos e aos seus amigos íntimos. No entanto, persuadi-los será uma tarefa difícil e áspera, porque muitos dificilmente se inclinam às suas admoestações. Mesmo assim, se a palavra de Deus for instilada neles, será um ganho vital, produzindo um novo homem, incorruptível, e uma alma eterna que se dirigirá, conseqüentemente, para Deus. Adeus, Sêneca, mui querido para mim.” (ep. 14)

ELEMENTOS CONVERGENTES BIOGRÁFICOS E TEXTUAIS ENTRE SENECA E PAULO

As cartas, sendo legítimas ou não, demonstram o valor que Sêneca teria para os autores cristãos.

Para além do epistolário, haveria indícios na vida de Paulo e Sêneca da possibilidade desse encontro, ou ao menos do conhecimento

de um pelo outro¹⁴. De início, destacamos que Jesus (4 a.C.), Sêneca (4 a 1 a.C.- 65 d.C) e Paulo (6 a.C.) são contemporâneos, tendo Paulo e Sêneca vivido em Roma num mesmo período. Segundo o relato de Eusébio, Paulo foi decapitado no reinado de Nero¹⁵, pouco após a morte de Sêneca, a mando do mesmo imperador.

Sêneca teria tratado em uma obra, dentre outros movimentos religiosos daquele tempo, do judaísmo no seu *De Superstitione*¹⁶, texto hoje perdido. No entanto, não haveria nenhuma citação explícita e nominal ao cristianismo nos seus escritos. É bem provável que ele tenha tido conhecimento da existência dos cristãos, já que a datação de sua morte é de 65 d.C., um ano após o incêndio em Roma, sobre o qual Nero culpou exatamente os pequenos cristos. Ressaltamos também o apócrifo *Actos Apócrifos dos Apóstolos*, composto provavelmente entre os séc. II e IV d.C, relatando a gesta de Paulo na corte de Nero. Possivelmente, para muitos aqui estaria a origem da lenda do contato entre Paulo e Sêneca. Sabe-se que realmente Paulo esteve em Roma.

Se podemos confiar na autenticidade do relato do *Atos* bíblico, este registra o encontro de Paulo com o irmão de Sêneca, o procônsul Gálio. Neste relato afirma-se que:

¹⁴ Muitas são as analogias entre os textos senequianos e paulinos. Como exemplo citamos os dois trechos abaixo:

“As mãos podem prejudicar os pés, os olhos as mãos? Se todos os membros se entendem entre si, visto que a conservação de cada um interessa ao conjunto, igualmente os homens pouparão os indivíduos, pois eles são feitos para se reunir; uma sociedade não pode subsistir sem a proteção e afeição mútuas de seus elementos. (De Ira, IIm 31, 7). Já Paulo afirmou que: “Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo. Assim também acontece com Cristo. Pois fomos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só espírito! O corpo não se compõe de um só membro, mas de muitos. Se o pé disser: “Mão eu não sou, logo não pertença ao corpo”, nem por isso deixará de fazer parte do corpo. [...] Não pode o olho dizer à mão: “Não preciso de ti”; nem tampouco pode a cabeça dizer aos pés: “Não preciso de vós.” [...] Se um membro sofre, todos os membros compartilham o seu sofrimento; se um membro é honrado, todos os membros compartilham a sua alegria. Ora, vós sois o corpo de Cristo e sois seus membros, cada um por sua parte” (Bíblia, N. T. 1 Coríntios, cap. 12, v. 12-27).

¹⁵ *Historia Ecclesiastica* 2.25

¹⁶ Segundo Agostinho na *Cidade de Deus*, Sêneca tratava os judeus de “péssima raça” (VI, 11). Para o filósofo cristão, Sêneca “não se atreveu a mencionar os cristãos, já inimigos declarados dos judeus, nem para falar bem, nem para falar mal, porque não os louvaria, contra a velha usança romana, nem os censuraria, talvez contra a própria vontade” (Idem).

Mas, sendo Gálio procônsul da Acaia, levantaram-se os judeus concordemente contra Paulo, e o levaram ao tribunal, Dizendo: Este persuade os homens a servir a Deus contra a lei. E, querendo Paulo abrir a boca, disse Gálio aos judeus: Se houvesse, ó judeus, algum agravo ou crime enorme, com razão vos sofreria, Mas, se a questão é de palavras, e de nomes, e da lei que entre vós há, vede-o vós mesmos; porque eu não quero ser juiz dessas coisas. E expulsou-os do tribunal. (Atos 18:12-16)

De acordo com esse relato, Gálio repete à atitude de Pilatos, isentando-se assim a culpa de Roma e dos Romanos de uma eventual condenação. Mas destacamos que tal atitude desvela uma tomada de consciência de Gálio do conflito religioso no seio da comunidade judaica para com os cristãos. Não sabemos se esta ocasião realmente ocorreu e em ocorrendo se mereceu por parte de Gálio algum comentário com o seu irmão Sêneca. No entanto, não deixa de servir de apoio para uma possível aproximação entre Paulo e Sêneca.

Poucos pensadores pagãos do mundo antigo geraram um fascínio tão grande nos primeiros autores cristãos como Lúcio Aneu Sêneca. Talvez por sua teologia, com a noção da Providencia como um deus imanente ou mesmo pelo moral ascética defendida parecida com a cristã. Sêneca denuncia ferozmente o vício e as paixões como males para o homem, destacando a virtude e sabedoria como caminhos para a vida feliz. Outro ponto semelhante entre Sêneca e Paulo é antropologia de ambos, sendo dualista, dando destaque para a alma e certo desprezo pelo corpo, tendo esta teoria mais relação com o platonismo do que efetivamente com a tradição estoica e até mesmo com o judaísmo e cristianismo. Muitos são os pontos convergentes¹⁷ entre cristianismo e estoicismo. Nos últimos anos de sua vida, e nos momentos que ante-

¹⁷ No entanto, os cristãos encontraram, no Pórtico, não poucos pontos afins com a doutrina de Jesus. Afins não quer dizer plenamente idênticos. Há mesmo quem julgue ter Jesus conhecido a doutrina estóica [...] Comparando os ensinamentos da Stoá com os de Cristo, devem ter ficado pasmados, os seguidores de Zenon, com as profundas semelhanças, que os aproximavam, em não poucos aspectos. A seriedade da decisão existencial em **submeter-se ao logos** não dizia quase a mesma coisa que os cristãos designavam como “sujeitar-se à vontade divina”? Que o óbolo modesto da viúva valia mais do que a oferenda ostensiva do rico – não fora isso já pregado pelos mestres do estoicismo? O “Bem-aventurados os puros” não era familiar à pureza de coração, incluindo os mais recôndidos pensamentos, proposta por Sêneca? Que todos os homens eram irmãos, por terem um pai comum – o lógos ou Pai celeste - também não constituía novidade para os estóicos. (ULLMAN,1996, p.120).

cederam a morte, parece-nos que Sêneca selou em definitivo seu pensamento na crença de uma vida futura, ponto também bem marcante do cristianismo. A Lucílio escreve que admira a coragem com que seu escravo e sua escrava aceitam resignadamente a morte¹⁸ (carta 24).

CONCLUSÃO

O autor anônimo das cartas não inventou a reputação apreciada de Sêneca entre os cristãos. Ele criou, no entanto, a história do relacionamento pessoal entre Sêneca e Paulo. E ele não inventou essa história a partir do nada. Havia já um corpo de conhecimento, supondo e desejando essa relação. Destarte, mesmo que haja um consenso entre os estudiosos de que essas cartas foram escritas por membros da igreja com vistas a legitimar a fé cristã, elas representam a expressão da influência que o estoicismo exerceu na estruturação do pensamento cristão. Essas cartas, voltadas ou não ao proselitismo, foram úteis à Igreja como instituição. Elas, no entanto, tiveram outro papel importante, já que como afirma Ullman, “essas cartas, que apresentam Sêneca como cristão iniciando Nero no conhecimento da religião, mediante a leitura das cartas de São Paulo (...) contribuíram eficazmente para a conservação dos escritos genuínos de Sêneca” (ULLMANN, 1996, p.16).

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1999, vol.I.
 _____, Santo. *A Doutrina Cristã*, São Paulo: Paulus, 2003.
 ANTISERI, D. *História da filosofia*. São Paulo: Paulus, 1990.
 ASSMAN, S. J., *Estoicismo e helenização do cristianismo*. Revista de ciências humanas, p. 24-37, 1994.

¹⁸ Teriam eles pertencido à incipiente comunidade cristã? Provavelmente sim. Nesse caso, só poderiam aceitar a morte, com paz e resignação, por crerem na imortalidade. Nos derradeiros momentos da vida, Sêneca parece estar plenamente convicto de que a alma sobrevive ao corpo, porque, ao ser colocado num banho quente, com as veias das pernas e dos braços abertas, disse que as gotas d'água que respingavam nos escravos mais próximos oferecia-as como libação ao Júpiter Libertador. Cabe indagar, aqui, se os romanos e também os gregos tinham a idéia de libertação como sinônimo de salvação. A resposta é afirmativa e vale para a cultura grega e para a cultura romana (ULLMANN, 1996, P.57).

ULLMANN, R. A. *O estoicismo romano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

SENECA, *Consolações a minha mãe Hélvia*. São Paulo: Abril Cultural, 1973a.

NETO, J. P. M., *Sêneca e o Cristianismo*. Associação Nacional de História – ANPUH XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA - 2007 Disponível em: <http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S24.0097.pdf>

Sobre o fenômeno ou o que aparece em Sexto Empírico

Juliomar Marques Silva

Estudante de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia PPGF-UFBA.

A noção de fenômeno (*phainómenon*) é uma noção muito específica e importante para o ceticismo pirrônico, em especial o ceticismo de Sexto Empírico. Após a suspensão de juízo (*epokhé*) o cético pretende levar uma vida sem crenças, sendo guiado apenas pelo fenômeno ou por aquilo que aparece. O que aparece nos é evidente de tal forma, que seria impossível negá-lo. Porém, o discurso dito dogmático é um discurso que diz além do fenômeno, além do que nos é evidente e, por isso, o cético suspende o juízo sobre o que é dito dos fenômenos, mas não sobre os próprios fenômenos (HP I, 20)¹. O que aparece é justamente o que está fora do âmbito da suspensão de juízo, o cético não suspende o juízo sobre o que lhe aparece (HP I, 23). Por esta razão, o cético aceita os fenômenos e faz deles o seu critério de ação na vida cotidiana. O presente texto pretende investigar quais os detalhes e as características em torno da noção de fenômeno no ceticismo de Sexto Empírico.

1. O FENÔMENO (TÓ PHAINÓMENON) COMO ALGO EVIDENTE CONTRAPOSTO COM O NÃO EVIDENTE (ÁDELON).

Para o ceticismo não temos como apreender as coisas em si mesmas. Tudo o que temos acesso é o fenômeno ou o que aparece (*phainó-*

¹ Os textos de Sexto Empíricos estão citados a partir das seguintes abreviações: *Hipotiposes Pirronianas* (HP) e *Adversus Matemáticos* (AM). A numeração romana representa o livro e a numeração árabe representa o parágrafo de onde a passagem foi citada.

menon). Apenas aquilo que nos aparece é evidente a nós. Tudo o que não aparece de modo evidente são chamados de objetos não evidentes (*ádelon*) ou objetos externos (cf. AM VII, 366). Aquilo que está fora do âmbito das nossas afecções não nos é evidente e por isso é externo a nós. Segundo os cétricos não temos como saber nada sobre as coisas externas ou sobre as coisas não evidentes, e por isso sobre elas devemos suspender o juízo. Podemos dizer apenas o que nos é evidente “reportando nossas próprias sensações, sem manter opinião e nem qualquer afirmação sobre os objetos externos” (HP I, 15).

O que me afeta por meio dos sentidos é, para mim, evidente. Ao ficar diante de uma maçã não poderia não reconhecer que esta me afeta com uma cor, um odor e uma textura específica. Afecções sensíveis deste tipo são absolutamente evidentes. E isto que assim me afeta é o que me é evidente, é o que aparece para mim. Pelo intelecto também me advém que alguém ou algo colocou aquela maçã na mesa, que ela irá permanecer quando não estiver mais olhando para ela, que é composta por três dimensões etc. O que chega desta forma ao meu intelecto é também, para mim, evidente. Este é também um tipo de afecção intelectual que nos é evidente. Aos primeiros poderíamos chamar de fenômenos sensíveis e aos últimos de fenômenos inteligíveis. Isto que nos afeta de modo passivo, tanto ao nosso aparato sensível quanto ao inteligível, é o que os cétricos chamam de fenômeno (*phainómenon*) ou o que aparece (cf. HP I, 19).

Porém não sabemos, não é evidente para nós, se “*a maçã tem apenas essas qualidades*”, a verdade dessa proposição não é evidente a nós, a maçã poderia ter outras qualidades. A verdade de proposições deste tipo não aparece como sendo evidente para nós. Assim como um cego de nascença, que não tem acesso a cores, não diria que a maçã tem a qualidade da cor, nós também não temos como dizer se as únicas qualidades da maçã são aquelas que podemos perceber, talvez o nosso aparato não possa perceber outras qualidades da maçã. Da mesma maneira, não nos é evidente que “*maçãs são melhores ou piores que outras frutas*”, ou que “*a natureza da maçã é ser doce*” etc. A estes juízos ou a essas proposições, os cétricos chamam de não evidentes (*ádelon*) ou não aparentes. Tudo que não nos é dado pelas afecções dos sentidos ou do intelecto são chamados de não evidentes e, sobre

estes os céticos suspendem o juízo, pois “os pirrônicos não assentem a algo não evidente” (HP I, 13).

O cético não suspende o juízo sobre o que é evidente (o que aparece), mas sim sobre o que é dito dos fenômenos. Ele suspende o juízo sobre as proposições que dizem algo além do fenômeno que é evidente, além daquilo que aparece, o cético suspende o juízo sobre as afirmações feitas a partir das coisas não evidentes (cf. HP I, 20). Essas proposições não dizem o que aparece, o que é evidente para nós, elas pretendem dizer como as coisas são no real. Por isso, o cético suspende o juízo sobre essas proposições ou essas afirmações que não são evidentes, mas assente ao que aparece ou ao que é evidente.

2. UM ARGUMENTO PELA NÃO APREENSÃO DAS COISAS NÃO EVIDENTES.

Para o ceticismo não há como apreendermos a verdade das coisas não evidentes. Mesmo pelo uso dos sentidos ou do intelecto ou pela combinação de ambos, via representação, não temos como apreender a verdade das coisas não evidentes ou das proposições que pretendem dizer o que está para além do fenômeno que nos é evidente.

Algo é não evidente quando está fora do âmbito daquilo que nos afeta espontaneamente e involuntariamente. As afecções sensíveis sobre os objetos que estão ao meu redor como esta mesa, estas cadeiras, estes papéis, constituem um fenômeno sensível evidente para mim. Da mesma forma com as afecções intelectuais sobre estes objetos, a sua durabilidade, sua forma, sua proporção, são também para mim um fenômeno intelectual evidente. Estas afecções estão dentro do escopo das coisas que me afeta de modo evidente. Não posso deixar de perceber estas coisas “não podemos negar aquilo que nos leva, independente da nossa vontade, ao assentimento de acordo com uma aparência passiva” (HP I, 19). No entanto, se cadeiras são melhores do que mesas ou se tal objeto é melhor que outro, já não é para mim um fenômeno evidente. Estas coisas, estes juízos, não aparecem para nós como evidentes. O cético irá então suspender o juízo somente sobre as coisas não evidentes, somente sobre estas proposições ou estas afirmações que não constituem o fenômeno evidente que nos aparece.

Os sentidos não conseguem apreender estas coisas não evidentes. Eles são apenas canais que transmitem as informações das nossas impressões sensitivas. A única coisa que os sentidos podem apreender são as suas próprias afecções, e as nossas afecções não são as coisas mesmas. O mel não é a afecção adocicada que recebo por meio dos sentidos, nem o absinto é a afecção amarga, as coisas em si mesmas são diferentes das nossas afecções (cf. HP II, 72).

O intelecto também não consegue apreender a verdade dos não evidentes. O intelecto é algo que julga as informações advindas dos sentidos, mas se julga que as afecções das coisas *são* as próprias coisas ele julga mal, pois acabamos de ver que as nossas afecções são diferentes das coisas mesmas (cf. HP II, 73. AM VII, 357). Mesmo se aceitarmos que as nossas afecções são similares aos objetos externos, o que é similar a um objeto não é o próprio objeto. Assim como alguém que não conhece Sócrates, apenas olhando para uma fotografia de Sócrates, não podemos dizer que conhece o próprio Sócrates. Do mesmo modo não podemos dizer que o intelecto, por acessar as afecções dos sentidos, que são semelhantes aos objetos, que conhece os próprios objetos externos (cf. HP II, 74. AM VII, 358.).

Através de uma forma que combina ambos, tanto sentidos quanto intelecto, Sexto Empírico também diz ser impossível apreendermos a verdade dos objetos ou das coisas não evidentes. Essa terceira forma seria por meio da *representação* (*phantasia*), pois segundo os dogmáticos, nem sentidos nem intelecto estariam conscientes das coisas se não fosse por meio da representação (AM VII, 370-71). Uma representação é formada através das informações dos sentidos que são compreendidas e organizadas pelo intelecto.

Mesmo assim, segundo Sexto, não é possível apreendermos as coisas não evidentes através das representações. Nem todas as nossas representações são verdadeiras, do contrário os sonhos não difeririam da vida desperta, nem as representações dos loucos difeririam daquelas das pessoas em estado normal. Sendo assim, existem as representações verdadeiras (as que apreendem os objetos) e as representações falsas (as que não apreendem). O cético diz que não há como distinguir entre as representações verdadeiras e as representações falsas (cf. HP II, 77 e AM VII, 405). Não existe uma marca distintiva que nos permita

distinguir, a cada situação, se a representação é verdadeira ou falsa. Quando estamos dormindo ou tendo uma alucinação, não há nada que nos mostre que as representações *naquela situação* sejam falsas, e nós nos comportamos como se elas fossem verdadeiras. O ponto é que se não existe marca distintiva entre quais são as representações² verdadeiras e quais são as falsas, todas aquelas que dizemos ser verdadeira pode não ser verdadeira, já que as representações verdadeiras não se distinguem das representações falsas.

O argumento da não apreensão das coisas é apenas o meio que o cético tem para obter a suspensão de juízo. Com ele o cético não tem por intenção afirmar categoricamente que *todas* as coisas são inapreensíveis, apenas as coisas não evidentes são inapreensíveis, pois o cético assente ao fenômeno ou as coisas que aparecem de modo evidente. Apenas sobre aquelas proposições que afirmam algo não evidente é que o cético argumenta pela inapreensibilidade. Nem os sentidos, nem o intelecto e nem as representações apreendem essas coisas não evidentes. Assim, em vista de argumentos que afirmam a apreensão, os céticos opõem argumentos que afirmam a não apreensão. E, desta forma, há razões tanto para afirmar quanto para negar a apreensibilidade das coisas não evidentes e, por isso, devemos suspender o juízo sobre esta questão.

O cético então opta por levar uma vida *adoxástos*, ou seja, uma vida sem crenças e sem asserções sobre o que não lhe é evidente, mas assentido e sendo guiado apenas pelo que lhe aparece ou por aquilo que lhe é evidente (HP I, 23-24).

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS.

O conceito de fenômeno (*phainómenon*) em Sexto Empírico está relacionado, como vimos, com aquilo que nos é evidente. A evidência fenomênica, porém, não é apenas uma evidência sensível, mas é também evidência intelectual e racional. Essa evidência sensitiva e intelectual nos é imposta de modo irrecusável. O fenômeno ou o que aparece

² Os Estoicos irão dizer que o que distingue as verdadeiras das falsas são as chamadas *representações apreensivas*, essas seriam formadas por objetos reais em conformidade com eles de tal forma que não poderiam ser falsas. Não irei entrar na discussão sobre as representações apreensivas, aqui trato das representações apenas de modo geral.

é objetivo e se impõe a nós sem a nossa vontade, querendo ou não o que aparece é evidente a nós.

Por esta razão, o ceticismo diz que todo discurso que pretenda dizer algo que vá além do que aparece é um discurso dogmático, pois não diz aquilo que nos é evidente. Toda proposição sobre do fenômeno, como aquela que diz “*o mel é realmente doce*”, é algo que é para nós não evidente (*ádelon*), e está além daquilo que nos aparece. O mel nos aparece como doce, para nós *isso* é evidente, no entanto não nos é evidente se ele é em sua natureza doce, a natureza real do mel não é evidente para nós. E sobre aquilo que é não evidente o cético suspende o juízo. O cético irá suspender o juízo também sobre a nossa capacidade de poder conhecer aquilo que é dito não evidente, nem pelos sentidos, nem pelo intelecto e nem por meio das representações podemos conhecer o que é não evidente, sobre isso só nos resta suspender o juízo. O cético então permanece apenas com o que lhe é evidente, ou seja, com aquilo que lhe aparece.

O fenômeno, à maneira como o cético a ele assente, não é ao modo de um conjunto de crenças, aliás, o cético não adota os fenômenos por escolha ou como uma doutrina. O fenômeno se apresenta como uma objetividade, como uma imposição de tal forma que o cético não poderia recusar. Apesar do que aparece aparecer a cada um de nós, o fenômeno é uma evidência imposta tanto aos sentidos quanto ao intelecto e, neste sentido, ele se impõe a todos. O cético, como qualquer um, não poderia deixar de aceitar o que assim lhe é imposto, e por isso não suspende o juízo sobre os fenômenos ou o que aparece, mas apenas sobre aquilo que é dito dos fenômenos ou aquilo que não é evidente.

REFERÊNCIAS

ANNAS, Julia and BARNES, Jonathan (1985). *The Modes of Scepticism*. Cambridge : Cambridge University Press.

BOLZANI FILHO, R. (1992) *O Ceticismo Pirrônico na obra de Sexto Empírico*. Dissertação de mestrado, USP, São Paulo, 76 pp.

BOLZANI FILHO, R. “Acadêmicos versus Pirrônicos”. In: *Revista Sképsis*, ano IV, nº 7, 2011, Páginas 5-55.

BROCHARD, Victor. *Os cétricos Gregos*, tradução Jaimir Conte (2008), São Paulo, editora Odysseus.

BURNYEAT, Myles. F. “Pode o cético viver seu ceticismo?”, tradutor: Rodrigo Pinto de Brito. In: *Revista Sképsis* 2010, nº 5, páginas 201-239.

FREDE, Michael. “As crenças do cético”. In: *Revista Sképsis* 2008, nº 3, páginas 139-168.

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*, tradutor: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

PORCHAT PEREIRA, Oswaldo (1991). “Sobre o que aparece”. In: *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora Unesp, pp 117-145, 2006.

SEXTUS, Empiricus. *Outlines of skepticism*, tradução: Julia Annas and Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, edição revista em 2000.

SEXTUS, Empiricus. *Against the logicians*, tradução: R. G. Bury. Harvard: The Loeb Classical Library, vol. II, edição reimpressa em 2006.

SEXTUS, Empiricus. *Against the Physicists and Against the Ethicists*, tradução: R. G. Bury. Harvard: The Loeb Classical Library, vol. III, edição reimpressa em 2006.

Crença e tradição nos cétricos antigos

Marcelo da Costa Maciel

IUPERJ

A coerência e a exequibilidade do propósito pirrônico, tal como formulado por Sexto Empírico, de uma vida sem crenças (*adoxastós*) têm sido discutidas por diversos estudiosos do ceticismo antigo. Discute-se em que medida o cétrico poderia conduzir sua vida sem comprometer-se, de fato, com algum tipo de crença¹.

Alguns comentadores têm procurado mostrar como os próprios escritos de Sexto fornecem os elementos para o enfrentamento dessa questão. Tais elementos dizem respeito, por um lado, aos objetos das crenças e, por outro, à atitude com relação a elas. Quanto ao primeiro aspecto, ressalta-se a identificação entre crença e dogma (Mates, 1996: 60-61) e, quanto ao segundo, recorre-se à distinção entre dois tipos de assentimento (Frede, 1985).

Sexto Empírico afirma repetidas vezes que, nas circunstâncias ordinárias da vida, o cétrico se comporta como todas as demais pessoas. Assim sendo, ele pode perfeitamente expressar suas afecções involuntárias (*pathé*), sem com isso estar dogmatizando. O cétrico não estará se comprometendo com qualquer crença ao relatar suas próprias impressões (*phantasiai*), desde que não as defenda como proposições verdadeiras, isto é, proposições que pretendam revelar propriedades reais do mundo exterior.

¹ Precisamente essa é a questão levantada por Myles Burnyeat em seu famoso artigo **Can the Skeptic live his skepticism?** (Burnyeat, 1983).

Assim como as demais filosofias helenísticas, o ceticismo pretendeu ser não apenas uma forma de pensamento, mas também uma forma de vida. Por isso, para além da suspensão do juízo quanto aos embates filosóficos, fez-se necessário que os céticos adotassem critérios que orientassem sua conduta e que, não obstante, lhes permitissem preservar o estado de quietude ou imperturbabilidade em matéria de crença.

A não-contradição entre os elementos epistemológicos e práticos do ceticismo só pôde, então, ser garantida pela restrição do conceito de crença à atitude de sustentar com convicção e contra quaisquer objeções uma proposição positiva acerca de características não-observáveis dos fenômenos. Tomando crença como sinônimo de dogma, ou seja, como o assentimento firme e constante a uma proposição sobre algo não-evidente, o cético pode pretender uma vida sem crenças e, ao mesmo tempo, aderindo às aparências (*phainomena*), seguir as regulações ordinárias da vida, que incluem os costumes, leis e instituições de seu país, bem como os seus próprios instintos e paixões naturais (HP I.23).

Desta forma, o cético nega o assentimento às proposições dogmáticas, isto é, àquelas que se baseiam em alguma crença em algo não-evidente e que reclamam para si o estatuto de verdade. Contudo, a atitude de suspender o juízo e não se comprometer com essa espécie de proposição não o impede de realizar um outro tipo de assentimento, bem diferente do dogmático, uma vez que incide simplesmente sobre “o que aparece” e tem como conteúdo impressões surgidas no próprio sujeito, em vez de qualquer objeto ou estado de coisas que se supõe existir realmente. Fica claro, portanto, que a contrapartida positiva da interdição cética ao assentimento dogmaticamente determinado é a adoção dos fenômenos como critérios para o relato de impressões e para a orientação da conduta.

Todavia, ao relatar suas próprias impressões, o cético vê-se obrigado a fazer uso da linguagem comum, com certas ressalvas naturalmente, a fim de evitar mal-entendidos. Assim, mesmo se o cético vier a fazer uma afirmação categórica do tipo “o mel é doce”, ele estará empregando essa expressão como um relato do que lhe aparece, ou seja, como uma forma abreviada de dizer “parece-me que o mel é doce”, diferentemente daquele que utiliza aquelas mesmas palavras preten-

dendo afirmar que o mel tem uma existência real e que a doçura é uma de suas qualidades intrínsecas (HP I.19-20).

Conclui-se que a diferença essencial entre a atitude cética e a dogmática não reside tanto nos termos utilizados para estabelecer sentenças a respeito do mundo, mas, sobretudo, nas pretensões que estão na base desses termos: motivados por diferentes pretensões, os mesmos termos podem ter significados bem distintos. Quanto a isso, é bastante esclarecedora a seguinte passagem de Sexto Empírico:

the word "is" has two meanings, one of these being "really exists" (as, at the present moment, we say "it is day" for "day really exists"); and the other "appears" (as some of the mathematicians are frequently in the habit of saying that the distance between two stars "is" a cubit's length, this being equivalent to "appears to be but is not really"; for perhaps it is really "one hundred stades" but appears to be a cubit owing to its height and owing to the distance from the eye). When, then, as Sceptics, we say that "Of existing things some are good, others evil, others between these two", as the element "are" is twofold in meaning, we insert the "are" as indicative not of real existence but of appearance (AM XI.18-19).

A adesão aos fenômenos por parte dos céticos não permite apenas que compreendamos a natureza do seu assentimento a determinadas sentenças formuladas segundo a linguagem comum, mas, acima de tudo, constitui-se na chave para a compreensão do seu comportamento na vida cotidiana. Sabemos que essa adesão não se converte em um critério de verdade, não exigindo o comprometimento com qualquer tipo de dogma. Trata-se tão somente de uma regra de conduta adotada em função de sua utilidade, já que possibilita aos céticos viverem em conformidade com os costumes de sua sociedade e com os seus próprios sentimentos instintivos (HP I.16-17). Nesse sentido, pode-se dizer que o critério do fenômeno se traduz, no campo da vida prática, na atitude de seguir a tradição e a natureza, mantendo, todavia, o juízo suspenso quanto a tudo que pretenda transcendê-las.

Desta forma, os céticos são levados a se submeterem às convenções que vigoram no âmbito da vida social, isto é, às leis, instituições e normas morais compartilhadas pelos homens ordinários. Essas formas de regulação da vida comum são por eles concebidas como fenômenos,

ou seja, recebem o único e legítimo estatuto de coisas “que aparecem” e a elas os céticos aderem sem comprometimento interno ou convicção forte, mas simplesmente devido à impossibilidade de permanecerem totalmente inativos (HP I.23).

Portanto, ao relatarem suas próprias impressões e ao acomodarem-se aos padrões de sociabilidade pactados ao longo da experiência ordinária, os céticos mantêm-se sob o registro do fenômeno, não convertendo suas impressões em dogmas (proposições verdadeiras sobre o mundo exterior), nem recorrendo ao *logos* filosófico para estabelecer os fundamentos últimos das normas de conduta que vigoram ou deveriam vigorar em sua sociedade. O princípio orientador de seu comportamento tem, então, um caráter eminentemente prático, sendo adotado por parecer compatível com o propósito de viver sem crenças.

Todavia, a atitude de aderir às regulações ordinárias da vida social obriga o cético a posicionar-se diante das crenças que estão na base de tais regulações, uma vez que a vida social não dispensa o recurso a suposições que transcendem o domínio estrito da aparência, sobre as quais, não obstante, constroem-se preceitos e justificam-se costumes que orientam a prática cotidiana dos homens de determinada comunidade. Em outras palavras, o universo da vida comum, tanto quanto o universo da reflexão filosófica, é feito de crenças (no sentido pirrônico em que estas equivalem a dogmas).

O Décimo Modo de Enesidemo (HP I.145-163), ao tratar principalmente de questões éticas, permite caracterizar a posição cética diante do que poderíamos chamar, em linguagem contemporânea, de padrões culturais. A intenção de Sexto Empírico, ao relatar o Modo, é a mesma que se encontra na descrição de todos os outros que compõem esse conjunto de argumentos, ou seja, conduzir à suspensão do juízo. Só que, nesse caso, a suspensão tem como objeto *regras de conduta, hábitos, leis, crenças baseadas em lendas e concepções dogmáticas*, ou seja, elementos que normalmente fazem parte do conteúdo da vida social, orientando o comportamento dos homens.

A estratégia que conduz à suspensão do juízo é, como nos outros Modos, a demonstração da equipolência entre enunciados contrários que se pretendem verdadeiros. Assim, confrontando-se as *regras de conduta, hábitos, leis, crenças e concepções dogmáticas* adotadas por dife-

rentes povos, verifica-se a equipolência entre diversos padrões culturais e, a partir dessa constatação, conclui-se que nenhum deles pode ser visto como fundado na real natureza das coisas e como critério para o julgamento de todos os outros.

Porém, o que é particularmente importante para a reflexão que pretendemos desenvolver neste artigo é o fato de que as práticas da vida cotidiana não só não são universais, como também podem estar fundadas em *crenças baseadas em lendas e concepções dogmáticas*. Isso poderia levantar as seguintes questões: (1) como é possível ao cético executar práticas que são contraditadas por inúmeras outras e que deveriam receber, de sua parte, a suspensão do juízo? e (2) como é possível manter-se *adoxastós* (livre de crenças) se essas mesmas práticas derivam de crenças e, portanto, relacionam-se com dimensões que estão além do domínio do aparecer (*phainesthai*)?

A primeira questão não parece, de fato, trazer um problema para o ceticismo, visto que, conforme já assinalamos, o que leva o cético a adotar os padrões de comportamento da sociedade em que vive é simplesmente a sua utilidade para a condução da vida prática. O cético não crê que as regulações específicas que vigoram no contexto social em que está inserido sejam fundadas em concepções verdadeiras e universais e, conseqüentemente, não afirma a superioridade de tais regulações frente àquelas que caracterizam outras configurações sociais. Mais uma vez, é importante ressaltar que a natureza do assentimento do cético a determinados parâmetros de ação deve ser entendida segundo o “primado da utilidade” (Lessa, 1993: 20), e não segundo uma crença na verdade filosófica ou na superioridade ética de tais parâmetros.

A segunda questão, referente à introdução de *lendas e concepções dogmáticas* na visão comum do mundo e, por meio dela, nas práticas coletivas, parece mais complicada e, para ser devidamente respondida, exige uma reflexão mais profunda sobre a noção de fenômeno no pirronismo. Isto porque, ao seguirem as regulações ordinárias da vida, os céticos têm de considerá-las como parte do domínio fenomênico, o que constitui a condição para que recebam aquela espécie de assentimento moderado que viabiliza o ceticismo como forma de vida. Por sua vez, aquelas regulações só podem ser vistas como fenômenos quando compartilhadas, ou seja, quando são objeto de um assentimento comum. É

o caráter público das leis e costumes que faz com que todos os homens de uma mesma comunidade experimentem, com relação a elas, um idêntico *pathos* (estado de alma), responsável pela adesão coletiva. O fato mesmo da adesão coletiva, enquanto uma aquiescência a algo que aparece da mesma forma a todos, é interpretado pelo cético como algo que lhe aparece, o que permite que a sua própria adesão não assuma a forma de uma crença, mas a de uma simples acomodação a fenômenos.

Desta forma, ainda que a vida ordinária obedeça a leis e costumes que tenham como pressupostos *crenças baseadas em lendas e concepções dogmáticas*, os céticos podem ajustar-se a essas leis e costumes sem que, para tanto, tenham de comprometer-se com a existência de domínios não-evidentes, já que a sua adesão não se justifica pela certeza quanto aos fundamentos reais das crenças, mas pela dimensão pública de seu aparecer. Os enunciados mais fortemente combatidos pelos céticos são as proposições filosóficas com caráter idiótico e não-evidente, isto é, as certezas privadas que pretendem revelar realidades situadas para além das aparências. Enunciados com conteúdo não-evidente, mas que se tornam objeto de consenso entre os homens ordinários, adquirem o estatuto de fenômeno para os céticos, exigindo deles um assentimento passivo, que não se confunde com a defesa das crenças em que se baseiam os enunciados.

Os atributos da *utilidade* e da *comunalidade* permitem, portanto, que a noção de fenômeno se estenda, sem contradição interna, a dimensões da vida social, inclusive àquelas que, em sua origem, se relacionam com crenças. Isto só é possível porque, na perspectiva do ceticismo, os fenômenos não são tomados como “*signos indicativos*” de objetos ou fatos não-evidentes (HP II.99; AM VIII.143). Ao aderirem às crenças compartilhadas pelos homens ordinários, os céticos não atribuem a elas uma existência real, mas apenas dão assentimento às suas próprias afecções involuntárias. Nas palavras de Sexto Empírico:

The criterion, then, of the Sceptic School is, we say, the appearance, giving this name to what is virtually the sense-presentation. For since this lies in feeling and involuntary affection, it is not open to question. Consequently, no one, I suppose, disputes that the underlying object has this or that appearance; the point in dispute is whether the object is in reality such as it appears to be (HP I.22).

Para ilustrar a discussão até aqui realizada acerca da noção parrônica de crença e da importância da tradição das leis e costumes para a condução da vida prática, podemos considerar a postura do ceticismo antigo a respeito da religião. Por um lado, os cétricos ressaltam a indecidibilidade dos conflitos sobre questões religiosas e a impossibilidade de se provar a existência, a natureza e os atributos de seres divinos, o que os conduz à suspensão do juízo quanto às crenças em que se baseiam as práticas religiosas. Por outro lado, eles podem aderir a essas práticas da mesma forma que aderem às tradições de sua cultura, não se vinculando ao conteúdo dogmático dos preceitos e rituais religiosos, mas apenas à evidência de sua rotineira integração à vida coletiva.

Em outras palavras, o ceticismo antigo procurou compatibilizar a adaptação externa à religiosidade tradicional com a suspensão do juízo quanto aos seus fundamentos. Assim, mesmo que a conduta religiosa do cétrico pareça idêntica à de qualquer homem ordinário, ela não será determinada pela crença, mas pela opção de seguir, de modo não-dogmático, as tradições:

the Sceptic, as compared with philosophers of other views, will be found in a safer position, since in conformity with his ancestral customs and the laws, he declares that the Gods exist, and performs everything which contributes to their worship and veneration, but, so far as regards philosophic investigation, declines to commit himself rashly (AM IX.49).

Por isso, ao dizer que os deuses existem e ao tomar parte em seus cultos, o cétrico não o fará com a convicção daqueles que sustentam intimamente crenças religiosas, pois sabe que a investigação filosófica, em vez de apresentar argumentos incontestáveis que demonstrem a realidade dessas crenças, conduz ao desacordo interminável e à perplexidade.

A própria tentativa de formular uma concepção de divindade dá origem a controvérsias filosóficas infundáveis. Com efeito, Sexto Empírico observa que, antes de mais nada, seria preciso definir a natureza divina, questão sobre a qual os dogmáticos não conseguem chegar a um acordo, pois, enquanto uns afirmam que Deus é corpóreo (como os estóicos e epicuristas), outros afirmam que é incorpóreo (como os aristotélicos). Mesmo entre aqueles que concordam em afirmar que Deus

é corpóreo, as divergências prosseguem, já que o Deus dos epicuristas tem forma humana, ao contrário da divindade estóica (HP III.3).

O desacordo entre os filósofos quanto à natureza de Deus impede que se determinem suas qualidades, pois, como argumenta Sexto, para conceber as propriedades de algo é necessário conhecer sua substância. Assim, mesmo a concepção relativamente consensual que supõe Deus “eterno” e “sagrado” é, do ponto de vista filosófico, insustentável, pois não há nenhum consenso a respeito da natureza do ser a que se referem tais atributos (HP III.4). Além disso, a própria noção de “sagrado” é objeto de disputa, o que revela serem aparentemente inesgotáveis as dificuldades envolvidas na definição de Deus (HP III.5).

Problemas ainda maiores surgem quando se trata não apenas de definir, mas de apresentar provas da existência de Deus. Isto porque a existência de um ser divino não é por si mesma evidente, isto é, imediatamente observável. Se assim o fosse, não haveria discordâncias sobre sua essência e propriedades. Tais discordâncias ressaltam o caráter não-evidente do tópico em questão e, conseqüentemente, a necessidade de demonstração.

A demonstração, contudo, não pode recorrer a nenhum fato evidente porque, neste caso, a existência de Deus também teria de ser considerada evidente. Mas, então, não haveria razão para o desacordo quanto à sua natureza e qualidades, donde se conclui que Deus não é evidente e, por isso mesmo, não pode ser provado por qualquer coisa evidente (HP III.6-7). Por outro lado, a tentativa de provar a existência de Deus por meio de fatos não-evidentes pode levar a uma regressão ao infinito, pois qualquer fato apresentado como prova, a menos que seja autoevidente, também necessitará de prova (HP I.166). Como a existência de Deus não pode, de acordo com o que foi dito acima, ser provada por algo evidente, o raciocínio, para escapar à cadeia infinita de causas não-evidentes, recorre, frequentemente, a uma argumentação circular, na qual o que é oferecido como prova exige uma confirmação derivada daquilo que se quer provar (HP I.169 e III.8). Desta forma, de acordo com a reflexão cética, a existência de Deus não é autoevidente, nem pode ser provada a partir de qualquer outro fato e, portanto, quando objeto de investigação filosófica, deve ser considerada inapreensível.

O célebre “problema do mal” também se faz presente na argumentação de Sexto Empírico (HP III.9-12) e, por meio dele, demonstra-se a impossibilidade de se provar a existência de Deus a partir de suas obras, bem como as consequências perturbadoras da crença na providência divina. O reconhecimento da existência do mal traz dificuldades insuperáveis para a concepção do mundo como produto da ação criadora e providente de um Deus onipotente, onisciente e completamente bom. Isto porque, se Deus sabe da existência do mal e deseja erradicá-lo, deve-se concluir que ele não tem poder para isso, o que contradiz o atributo da onipotência. Se ele sabe de sua existência e tem poder para erradicá-lo, então ele não é completamente bom. E, finalmente, se ele é onipotente e possui absoluta benignidade, deve-se reconhecer que ele não é onisciente, pois desconhece a presença do mal. A conclusão de Sexto Empírico não é a certeza de que Deus não existe, mas a constatação de que a tentativa de inferir sua existência a partir da contemplação do mundo acarreta implicações que colocam em xeque as propriedades que, em geral, se atribuem ao ser divino.

Com base nesses elementos, é possível constatar a coerência da posição do ceticismo antigo em matéria de religião. Quando esta é submetida ao escrutínio filosófico, verifica-se que suas supostas verdades não podem ser demonstradas por qualquer tipo de prova ou raciocínio. Porém, na medida que as crenças religiosas são incorporadas à visão comum do mundo construída no âmbito da vida ordinária, elas passam a fazer parte do repertório cultural de uma comunidade. Como seguir os costumes é uma das regras de conduta dos céticos, eles acabam por exibir um comportamento adequado à religiosidade tradicional, embora intimamente permaneçam imunes a toda forma de crença, suspendendo o juízo sobre as questões metafísicas últimas, inclusive as questões teológicas.

REFERÊNCIAS

BURNYEAT, Myles. (1983), *Can the Skeptic Live His Skepticism?*, in: M. Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.

FREDE, Michael. (1985), *The Sceptic's Two Kinds of Assent and The Question of Possibility of Knowledge*, in: R. Rorty, J. B. Scheenwind and Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press.

LESSA, Renato. (1993), *Vox Sextus: Dimensões da Sociabilidade em um Mundo Possível Cético*. *Dados*, vol. 36, nº 1, pp. 5-36.

MATES, Benson. (1996), *The Skeptic Way. Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*, New York/Oxford, Oxford University Press.

SEXTO EMPÍRICO. (1987), *Outlines of Pyrrhonism (HP)*, in: Sextus Empiricus, Ed. R. G. Bury, Cambridge/London, Harvard University Press/Heinemann, vol. I.

_____. (1987), *Adversus Mathematicus (AM)*, in: *Sextus Empiricus*, Ed. R. G. Bury, Cambridge/London, Harvard University Press/Heinemann, vols. II - IV.