


Crença & Saber

Entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno 

André Correia
Ray Renan
Wesley Rennyer
(Orgs.)



CRENÇA & SABER

COMITÊ CIENTÍFICO

Prof. Dr. Gilvan Fogel

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

Prof.^a Dr.^a Ivana Costa

Universidade de Buenos Aires (UBA)

Prof. Dr. Jelson Oliveira

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)

Prof. Dr. Francisco José Dias de Moraes

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro

Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Prof. Dr. André Martins

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Prof.^a Dr.^a Gisele Amaral dos Santos

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Prof. Dr. Narbal de Marsillac Fontes

Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Prof.^a Dr.^a Marisa Divenosa

Universidade de Buenos Aires (UBA)

CRENÇA & SABER

ENTRE O ALVORECER ANTIGO E O CREPÚSCULO MODERNO

Organizadores
André Correia
Ray Renan
Wesley Rennyer



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhável 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C915 Crença & saber: entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno [recurso eletrônico] / André Correia, Ray Renan e Wesley Rennyer (orgs.). – Cachoeirinha : Fi, 2024.

315p.

ISBN 978-65-5272-074-0

DOI 10.22350/9786552720740

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia – Crença – Saber. I. Correia, André. II. Renan, Ray. III. Rennyer, Wesley.

CDU 165.43

SUMÁRIO

Apresentação	7
<i>Ray Renan</i> <i>Wesley Rennyer</i>	
1	10
De Parmênides a Platão	
<i>José Gabriel Trindade Santos</i>	
2	32
Dialética como ciência do princípio na República de Platão	
<i>Ray Renan Silva Santos</i>	
3	74
O alvorecer do cristianismo: em busca de sua identidade enquanto crença e saber	
<i>Miguel Spinelli</i>	
4	116
Labirintos Helênicos: sobre a gênese poética do mito e da filosofia	
<i>André Felipe Gonçalves Correia</i>	
5	153
Platão versus Mani: o confronto entre o maniqueísmo e o platonismo a partir da obra de Alexandre de Licópolis	
<i>João Paulo Dantas</i> <i>Gabriele Cornelli</i>	
6	186
Da Velha à Média Academia: um exame da negatividade dialética de Arcesilau de Pítane	
<i>Wesley Rennyer M. R. Porto</i>	
7	221
Hegel e o conceito de ignorância	
<i>Paulo Roberto Konzen</i>	
8	261
Paralelo entre o conceito estoico de <i>phantasia</i> e a impressão humiana	
<i>Aldo Dinucci</i> <i>Marcos Balieiro</i>	

9

275

Meditação e Saber: Uma Reflexão a partir de Anselmo de Cantuária

Manoel Vasconcellos

10

294

Experiência, Crença e Fé: William Alston e a questão sobre se as crenças religiosas podem ser fundamentadas pelas experiências religiosas

Gerson Francisco de Arruda Júnior

Apresentação

Ray Renan
Wesley Rennyer

O GFGG (Grupo de Filosofia Greco-Germânica), formado pelos Profs. Drs. Ray Renan (UFPI), Wesley Rennyer (UFCA) e pelo Dr. André Correia (UFRJ) tem o privilégio de apresentar ao leitor o sexto volume da coleção *Entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno*, intitulado, desta vez, *Crença & Saber*. Além dos textos dos organizadores, o trabalho de escrita e de pensamento da presente edição conta com a participação dos Profs. Drs. José Trindade Santos (UFC), Miguel Spinelli (UFMS), Paulo Konzen (UNIR), Gerson Júnior (UEAP), Manoel Vasconcelos (UFPEL), bem como do Prof. Dr. Aldo Dinnuci (UFES), em parceria com o Prof. Dr. Marcos Baliero (UFS), e do Prof. Dr. Gabriele Cornelli (UnB), em parceria com o Dr. João Paulo Dantas (UnB).

Poucos temas são tão caros à tradição filosófica quanto este que o binômio *Crença & Saber* anuncia. Os problemas relativos à origem, ao fundamento, à validade e às formas do conhecimento têm motivado, desde a aurora da filosofia, as mais importantes reflexões filosóficas – as quais nos têm franqueado a possibilidade de avaliar de forma crítica e sistemática aquilo em que cremos e o que julgamos conhecer. Isso justifica o milenar esforço do homem por uma ciência firme e veraz, pelo assentamento de critérios para a verdade, por métodos confiáveis de investigação e pela determinação de princípios sobre os quais o saber deva ser erigido e as nossas crenças devam ser alicerçadas. O trabalho filosófico tem o saber como o astro maior a iluminar a senda das suas perquirições, mas o intelecto que segue seu brilho nem tudo enxerga, pois para além do que a visão do espírito permite divisar, pairam, sobre

a superfície do oceano do Ser, as densas brumas do não saber, do que é ignoto, ocultando-nos, malgrado os esforços da nossa razão, muito do que subjaz nas dobras e mais dobras do real. É nesse terreno de luz e de trava em que brotam, quase que inescapavelmente, os fantasmas do ceticismo, que como sombras ocultas a observar o empenho do homem por uma legítima edificação epistêmica, trazem consigo os dilemas que lhe infundem a hesitação, a perplexidade e o estado aporético, graças aos quais o homem toma consciência da tragicidade do conhecer, dos limites da sua realização e da precariedade dos seus fundamentos. Disso nos advertiu Górgias de Leontinos, que, perante a vertiginosa senda do saber, ousou escrever: “Nada é; e se é, é incognoscível; e se tanto é como [é] cognoscível, todavia não se demonstraria a outros” (Οὐκ εἶναι [...] οὐδέν· εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι· εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις)¹. Onde, pois, encontramos um firme esteio para o saber? Sobre quais colunas devemos apoiar nossas crenças? Conhecemos aquilo em que cremos e cremos naquilo que sabemos? Nesse lusco-fusco do saber caminha a filosofia, tendo, porém, o denodo de marchar em direção ao saber pelo qual aspira e, ao mesmo tempo, o discernimento acerca dos desafios gnosiológicos que lhe espreitam.

A unidade entre crença e saber se evidencia a partir da diferenciação entre ambos. Por um lado, nem toda crença abarca um saber; por outro lado, todo saber abarca, de algum modo, uma crença. Mas que tipo de crença é essa que está envolvida no saber? É a crença no e do próprio saber, sem a qual ele não se constitui como tal. Por isso diz Agostinho de Hipona nos *Solilóquios* (I, 3, 8): “Mas tudo o que sabemos, dizemos, talvez corretamente, que cremos; todavia, nem tudo em que cremos também

¹ *MXG*, 979a (ARISTOTLE. *Minor Works*. Translated by W. S. Hett. London: Harvard University Press, 1955).

sabemos” (*Omne autem quod scimus, recte fortasse etiam credere dicimur; at non omne quod credimus, etiam scire*)². Há que compreender, todavia, uma distinção fundamental entre a crença no saber – oriunda do próprio saber – e a mera crença destituída de qualquer fundamentação e justificação: enquanto a primeira exprime o movimento do λόγος em um empenho para mostrar o princípio de todas as coisas e de si mesma, a segunda se constitui como opinião arbitrária, embasada tão somente no fluxo incessante dos fenômenos, isto é, naquilo que parece e aparece. Compete, pois, à filosofia, a fundamentação do saber em um primeiro princípio. Esse primeiro princípio, por sua vez, não se configura como mera suposição ou como contingência arbitrária; ele exprime, em verdade, a condição a partir da qual todo e qualquer saber pode se constituir. Mas não apenas isso. A fundamentação do saber filosófico – a partir da qual se dá e acontece outros saberes – é a própria condição de possibilidade sem a qual não poderia haver a opinião e a crença. Isso significa que, embora a crença não seja ela mesma e por si mesma um saber, a sua natureza e a sua estrutura estão sempre remetidas a algo que não ela própria, isto é, a algo que lhe falta, de que ela necessita para superar e transcender a si mesma em direção ao princípio de tudo. Essa dinâmica de superação aponta para o exercício do λόγος e, portanto, para a realização do homem compreendido como vivente propriamente racional. A realização do seu modo de ser não consiste, assim, em ele abandonar completamente as suas crenças (pois tal seria impossível), senão em ele, tanto quanto lhe é possível, ater-se à necessidade de buscar o saber como aquilo que consoma a sua natureza. A temática em questão e os seus diversos desdobramentos são objeto do presente volume.

² AUGUSTINUS, S. A. *Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus*. Disponível em: <https://www.augustinus.it/latino/soliloqui/index.htm>. Acesso em 10 de dezembro de 2024.

1

De Parmênides a Platão ¹

José Gabriel Trindade Santos ²

1. Platão – *República* V

É provável que os leitores mais atentos da *República* (477a ss.) tenham percebido que Sócrates, ao aprofundar a distinção de “o que é” de “o que não é”, nas formulações “o que é totalmente” e “é totalmente cognoscível” de “o que não é de modo nenhum” e “é de todo o modo incognoscível” (a3-4), esteja apenas respeitando o argumento de Parmênides. Se, como “únicas maneiras de pensar” (B2.2), “é” e “não é” são contrárias excludentes (B2.3, 5), e “algo que não é não pode ser reconhecido pelo pensar” (B2.7), é necessário dizer e pensar que “o que é é” e “nada não é” (B6.1-2a).

Será então com mais que sutil ironia que Gláucon responde à última pergunta de Sócrates questionando a própria pergunta: “como se poderia reconhecer algo que não é?” (477a1; B2-7). A ironia é dirigida a Sócrates, por não ter notado que a resposta é determinada pela alternativa inicial, que contrapõe “algo” (*ti*) a “nada” (476e7). O excesso de sutileza refere-se ao contexto modal do argumento, que considera a necessidade da negação de “não é” (B2.5b) contrária excludente da negação da impossibilidade de “é” (B2.3), mas, nem por isso deixa de

¹ Este texto é de todo diferente dos meus trabalhos anteriores. Em razão de um acidente que sofri, fiquei impossibilitado de realizar o trabalho de digitação e entregar o texto aos organizadores do GFGG conforme combinado. Como consequência disso, os professores Ray Renan e Wesley Rennyer se ofereceram gentilmente para realizar este trabalho a partir de algumas reuniões nossas em que discutimos sobre o tema em questão. Tal é a razão pela qual o estilo da escrita deste texto parecerá ao leitor diferente do meu estilo, o que espero que não atrapalhe a compreensão do seu conteúdo.

² Professor emérito da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e Professor colaborador da Universidade Federal do Ceará (UFC).

incluir a referência a um ‘ti’, que viola a regra da excludência, habilitando uma terceira possibilidade, entre as duas opostas.

Mas talvez esta breve digressão eleática se deva à intenção de articular o argumento contra os “amantes dos espetáculos das belas coisas” (V 476b *ad fin.*) com o contexto da nova problemática da *doxa* (476d)³, que até o final do livro e prolongamento em VI-VII, consiste na assimilação da *doxa* eleática (B6.4-9; B8.51-B19) pela platônica.

Deixando em suspenso as temáticas das “Formas contrárias” (476a-d, 478e-479c), e o confronto entre “filósofos e amantes de espetáculos” (475d-e, 476a-d, 479d *ad fin.*), que contextualizam o argumento, sem dar notícia ao Leitor, este orienta-se para a ontoepistemologia. Enquanto à reflexão do filósofo, “como conhecedor” (*hôs gignôskontos*), se chama ‘conhecimento’, ‘saber’ (*gnômên*), à daquele que aceita “coisas belas”, mas “não o belo em si nem o conhecimento dele” (476c2-3), se chamará “opinião” (*doxan*) e não “saber” (476d). Começa aí a imitação de B2:

- Quem conhece (*ho gignôskôn*) conhece (*gignôskei*) alguma coisa (*ti*) ou nada (*ouden*)?
- Conhece alguma coisa.
- Que é ou que não é?
- Que é; pois como poderia se reconhecer algo (*an ti gnôstheîê*) que não é?⁴

São evidentes tanto a semelhança com o original, quanto as alterações aqui introduzidas. Mas o argumento é inserido num contexto predicativo, alheio ao original, relacionando um ‘sujeito’, no

³ Apesar de, em Platão (*R.* V 476e7, 9, 477a1; *Phd.* 73c7), ‘*gignôskô*’ ser corretamente traduzido por “conhecer”, a acepção “reconhecer” (Chantraine, *sub* ‘*γῖγνώσκω*’, 1968), presente no argumento, reforça a caracterização da *epistêmê* como conhecimento, no sentido mais forte. A sugestão é fortalecida no contexto da reminiscência, pois “aprender é recordar” porque todo o conhecimento é “reconhecimento” (do que outrora se viu: *Ménon* 81c-d; *Fedro*, 249b-250e). Por fim, a tensão entre as dimensões cognitiva e recognitiva do conhecimento só será resolvida pela distinção dos modos de participação e predicação, *per se* e *per aliud*, no *Parmênides* (145b-e) e no *Sofista* (255c12-e6).

⁴ *Rep.* V 476e7-477a1.

nominativo, com um ‘objeto’ do conhecimento⁵, designado pelo termo (ti), que traduzimos pelas expressões: “alguma coisa”, “algo”⁶. O interdito de B2.7, do *Da natureza*, é reformulado como uma pergunta retórica, insinuando a inquestionável impossibilidade do reconhecimento de “algo que não é”⁷.

A conclusão atingida a seguir consente a ‘Sócrates’ duas manobras ousadas: 1. lendo “é” e “não é” como “competências” cognitivas (δύναμις; *Rep.* V 477c1, *passim*); 2. criando uma competência intermédia, designá-la pelo termo ‘doxa’. São estas inovações que vão obrigá-lo a explicar o que são “competências”.

Postula-se, a partir daí, que a única possibilidade de cognição repousa sobre o que é, ao passo que, no que concerne ao que não é (ou não ser), nenhuma cognição é possível. Então, articuladas no pensamento de Platão, aparentemente, estas encerram em ‘saber’ e ‘ignorância’ as competências cognitivas do homem.

A “teoria das competências” começa por aproveitar as alternativas apontadas por ‘Sócrates’ e respondidas por ‘Gláucon’. Tentando equacionar as dimensões ontológica e epistemológica das respostas dadas, considera-se “plenamente cognoscível” o “que plenamente é” e “incognoscível” “o que não é de modo nenhum” (477a3-4).

⁵ Estes termos, capitais no debate que opõe as epistemologias dos séculos XVII e XVIII, não se manifestam no Grego, que simplesmente usa o caso nominativo para indicar o ‘sujeito’ e o acusativo para o ‘objeto’.

⁶ A versão predicativa do argumento em B2, que Platão inclui na *República*, com as consequências que acarreta, permite a interpretação existencial e predicativa dos contrários: “é/não é” e “algo que é/não é”. Na leitura não-predicativa de Parmênides, os contrários “é/não é” (3a, 5a), são interpretados como excludentes pela reformulação dos “caminhos” num contexto modal (3b, 5b).

⁷ A resposta a essa pergunta é dada logo no início do diálogo de ‘Sócrates’ com ‘Gláucon’. Ao responder que conhece “algo que é”, este rejeita a possibilidade de algo “ser nada”. Pois, como poderia ser reconhecido “algo que é nada”? Esta disjunção ontológica mostra a falácia da argumentação socrática, ao postular dois contrários excludentes, Sócrates se obriga a não conceder existência a ‘algo’.

Mas o que é propriamente uma δύναμις? No sentido em que Platão emprega o termo na *República V*, parece-nos apropriado pensar as δυνάμεις como competências, isto é, como capacidades que nos permitem fazer ou usar aquilo que efetivamente usamos para fazer o que fazemos. Pergunta Platão em seguida, se *entre* “ser e não ser” não ficará algo entre “o que puramente é” e, pelo contrário, “o que não é de modo nenhum” (477a6-8).

Atribuindo a cada competência o “objeto” próprio – expresso em grego pela preposição ‘epi’, a qual rege um dativo (“sobre o que é” ou “o que não é”: *epi tōi onti, epi tōi mê onti*) –, são definidas três possibilidades. Enquanto, na primeira, se acha o ‘conhecimento’, ‘saber’ e, na segunda, a ‘ignorância’, na terceira, intermédia – “se acontece algo ser desse modo” –, “dizemos que isso é opinião” (477a10-b5). E remata: se a cada uma delas é atribuído um objeto diferente, o saber é sobre “o que é” e “reconhece o que é como é” (477b12-13).

Mas aí parece ser necessário distinguir melhor o que são “competências” (477b). São “gêneros de coisas” (classes) “pelos quais somos capazes daquilo de que somos capazes”, como, por exemplo, “ver e ouvir” (477c), até então ausentes do argumento. Distinguem-se umas das outras pelas suas designações, por “aquilo sobre que cada uma é” (o seu “objeto”) e “aquilo que levam a cabo” (o que delas resulta: 477c-d).

Daqui a 479a, o texto é dedicado à exemplificação e comparação das competências e, deixando de lado a “ignorância”, se concentra naquilo que interessa: “saber” e “opinião”. A primeira é a “mais forte”, dado ser “infalível” (477e) e ser “sobre o que é e reconhecer o que é como é” (478a7-8), enquanto da segunda se diz que “opina”, sendo o “cognoscível” diferente do “opinável” (478a-b).

Sendo impossível opinar “o que não é”, já que a opinião é “sobre algo” e não “nada” (478d), “quem opina opina uma opinião qualquer”,

“nem o que é, nem o que não é”. Pois, não sendo saber, nem ignorância, fica entre elas (478b-d). O opinar, com efeito, embora seja uma competência cognitiva que todos possuem, não capta perfeitamente o que é perfeitamente conhecido, pela simples razão de, calcada no vir a ser, requer atenção aprofundada.

É na sua caracterização que o trecho se concentra, avançando com um resumo das conclusões atingidas relativamente à natureza da “opinião”. Se “parecer que algo ao mesmo tempo é e não é” (478d4-5), ficará entre “o saber, que puramente é” e “a ignorância, que de todo não é”, se chamando “opinião” (478d).

Para definir um padrão objetivo, Platão sublinha o caráter infalível do conhecimento, apresentando, como consequência da diferença entre as competências e os objetos aplicados a tais competências, o raciocínio segundo o qual “o que é (ou existe) de todo o modo é de todo o modo cognoscível” — por não poder não ser (ou existir) nem não ser conhecido — “e o que não existe de modo algum é totalmente incognoscível”, pela mesma razão (477a). Deduz-se a perfeição do conhecimento da perfeição ontológica do que é, isto é, do ser. Sem essa perfeição, não seria possível falarmos de conhecimento, a não ser relativamente. Portanto, é da possibilidade de alguém conhecer de modo perfeito o objeto perfeito que é postulado o conhecimento.

Mas, se essa possibilidade é resultado do exercício do conhecimento, deve-se admitir igualmente a possibilidade de sua negação, como a modalidade a que Platão chama de ignorância (*ἀγνοσία, ἄγνοια*), a qual tem como objeto “o que não é”.

No entanto, no foco do argumento está, desde 475d, a opinião e aqueles que somente opinam, sem, contudo, nada conhecerem. Lembremos que pareciam estes estar como em um sonho, julgando que o objeto do seu sonho é a própria realidade:

Ora quem acreditar que há coisas belas, mas não acreditar que existe a beleza em si nem for capaz de seguir alguém que o conduzisse no caminho do seu conhecimento, parece-te que vive em sonho ou na realidade? Repara bem. Por ventura sonhar não é quando uma pessoa, quer durante o sono, quer desperta, julgar que um objecto semelhante a outro não é uma semelhança, mas o próprio objecto com que se parece?⁸

Esses, que veem, ouvem e fazem uso de tais competências perceptivas e opinativas, satisfazem-se tão somente nisso que essas lhes proporcionam, de tal maneira que, ao verem, por exemplo, algo que lhes parece bonito à vista, pelo fato de não aceitarem a “beleza em si”, concebem aquilo que estão a contemplar como se fosse a beleza em si mesma, se deixando encerrar no mundo das suas opiniões, limitado ao âmbito das suas percepções.

O que, todavia, alguém deve fazer para poder contemplar a beleza em si? Deve não confundir o sonho com a própria coisa de que há sonho, ou seja, não confundir a beleza de alguém ou de algo com a ideia do belo. Portanto, o passo 477a responde ao problema resultante do conflito entre, por um lado, aqueles que estão satisfeitos com o que *percebem* e opinam, tomando-o como o que *é* e, por outro lado, aqueles que não se satisfazem com isso que percebem, por julgarem que isso não diz respeito ao que *é*. Aquilo que os primeiros percebem é indiscutivelmente o que para eles *é*. E por que isso se configura assim indiscutivelmente? Porque, convictos de que assim *é*, vivem encerrados no mundo do que calha lhes parecer, isto *é*, aprisionados no mundo da crença, da opinião – o que os caracteriza como amantes de espetáculo.

No que concerne à oposição entre os amantes de espetáculo e os filósofos, *é* fundamental que tenhamos em mente a explicação por meio da qual se pode distinguir um do outro, porém *é* igualmente importante

⁸ *Rep.* V 476a.

que percebamos que essa distinção se relaciona com a problemática das formas opostas e negativas, embora isso não seja óbvio. Acerca dessas formas, pode-se dizer, em conformidade com 524a, que suas respectivas oposições são apenas aparências, provocadas pelas condições em que funciona cada órgão perceptivo. Mas quais condições são essas? A resposta a essa questão nos permite divisar a diferença fundamental entre o filósofo e o amante de espetáculo. A condição aqui aludida pode ser explicada da seguinte maneira: encerrado na ambiência da sensibilidade, o homem tende a perceber o real em seu aspecto móvel e transitório, pois daquilo que as senso-percepções mostram a cada um não pode haver cognição, já que o saber é daquilo que é em si e por si mesmo.

Dito de outra forma, o que induz os amantes de espetáculo a se manterem nas aparências é provocado pela condição de submissão aos sentidos, a partir dos quais as realidades subsistentes em si mesmas, as formas, não podem ser reconhecidas, explicando-se assim a confusão em se tomar as coisas belas pela beleza, as coisas justas pela justiça e assim por diante. Chegamos então às seguintes conclusões.

Embora os amantes de espetáculos e os filósofos admitam haver coisas belas, justas, boas e más, os primeiros encerram-se no mundo da opinião, não admitindo formas inteligíveis. Isso significa que os amantes de espetáculo, fazendo uso da competência de opinar, a qual se exerce sobre a opinião, apenas produz passageiras opiniões, ao passo que o filósofo, tendo compreendido a limitação das opiniões, exercita a capacidade de saber, que, voltada para o ser, aspira a produzir saberes.

A *doxa* se distingue da *epistêmê* por ser um ponto intermédio entre o saber e a ignorância. Se a ignorância se exerce sobre o *não ser* e produz não saberes, ao passo que o saber se exerce sobre o *ser* e produz saberes, a opinião, finalmente, se exerce sobre o *que é e não é* e produz opiniões.

Ora, mas por que a opinião é e não é? Como? De que modo a *doxa* pode simultaneamente dizer respeito ao ser e ao não ser?

A resposta é dada por Platão em 479a-b: aqueles que vivem imersos no domínio da opinião admitem que as coisas podem ser e não ser, concebendo que algo que lhes parece belo tenha sua parte feia; algo justo, sua parte injusta etc. – o que, considerando o caráter transitório das percepções de cada um, implica admitir que algo pode ser e não ser “ao mesmo tempo” (*hama*: 478d5). Nesse sentido, a opinião sobre o justo e o belo não se dirige à justiça nem à beleza (*i.e.*, às formas), mas ao que concerne ao belo e ao não belo, ao justo e ao injusto, portanto, à multiplicidade sempre cambiante. Diferentemente daquele que conhece, que, pelo uso do pensamento, diz o que as coisas deverão ser corretamente, aquele que opina tem opinião sobre o que é opinável, dizendo apenas as coisas que lhe aparecem.

Como dissemos acima, sob esse prisma, é lícito dizer que aquele que é capaz de conceber a beleza em si, da justiça em si e das demais formas não as confunde com as demais coisas que delas participam: algo belo ou justo em particular não é nem a beleza nem a justiça em si mesmas. A confusão de se considerar coisas belas como a beleza ou coisas justas com a justiça equivale a conceber que as imagens que vemos em sonho correspondem à realidade. Por essa razão, aqueles que negam as formas e julgam que algo belo é a beleza e ficam satisfeitos com essa opinião são semelhantes àqueles que tomam o sonho por realidade, ao passo que o filósofo, que distingue a forma da beleza das coisas que dela participam, encontra-se plenamente ciente dos níveis do real. Mais uma vez, com efeito, convém aqui reiterar: o caminho franqueado ao filósofo, através do qual ele alcança a compreensão da realidade eidética, isto é, das formas, apenas se lhe abre graças ao uso da competência cognitiva do saber. Sem a exercer, o homem não se dá

conta de que todas as coisas se lhe manifestam como as percepções as representam: móveis, instáveis e múltiplas, tal como ocorre quando se usa a competência da opinião.

O plano do saber, decerto, é deveras complexo. Embora Platão encaminhe a questão no livro VI da *República*, apenas teremos uma maior explicação da sua natureza no livro VII. É aqui que o saber há de se mostrar como capaz de atingir o conhecimento do Bem, que se acha para lá daquilo que é. Tal conhecimento, por sua vez, torna-se acessível apenas àqueles que ascenderam desde as trevas da ignorância ao reino luminoso do conhecimento, tendo aprendido a definir cada coisa conforme sua essência própria e compreendido que o Bem unifica todas as coisas.

Não sendo possível captar pela vista as formas (porque elas, sendo inteligíveis, não são visíveis), também não é possível contemplar diretamente tais formas sem qualquer recurso que possibilite esse ato cognitivo. Pode-se dizer, na esteira de *Fédon* 99d-100a, que, tal como aqueles que olham o Sol sem proteção podem ficar cegos, igualmente pode ficar cego aquele que não dispõe de um “filtro” para contemplar as formas. Esse filtro é a tradução linguística do pensamento. Pois, só através do discurso racional (*lógos*) se poderá chegar às formas, e desejavelmente através delas, ao Bem.

Notemos que o discurso racional, apoiado nas formas, funciona como uma espécie de imagem, tão boa como qualquer outra (*Féd.* 99e), daquilo que o pensamento contempla. É desse modo e por essa razão que a solução para o problema referente a como chegar às formas obriga a apresentar uma hipótese⁹ que, nos referindo às formas, nos obriga a

⁹ O verbo utilizado por Sócrates em *Fédon* 100a é “ὀπιθήμι” (colocar sob, pôr debaixo de, supor, imaginar etc.).

nunca esquecer que as coisas, como as percebemos, são cópias ou imagens sensíveis das formas inteligíveis.

Com isso, se compreende que o plano ontoepistemológico é o terreno sobre o qual o argumento se desdobra, até o momento em que, forçados a reconhecer a deficiência dos órgãos dos sentidos — que não nos permitem responder às perguntas que fazemos de modo a compreender como as coisas são —, a própria inteligência é obrigada a intervir. Perguntando e respondendo a nossos questionamentos, recorreremos ao pensamento discursivo para tentar chegar à realidade das formas.

Recapitulando, para retomar o argumento do Livro V da *República*, digamos: é recorrendo ao plano epistemológico que nós compreendemos a relação entre as formas e as suas cópias. As cópias, que são aquilo que são em virtude de participarem das formas, sempre também não são, enquanto, por definição, as formas dizem respeito ao que é¹⁰.

O tema em questão desemboca naquele relativo à *doxa*, que é resolvido em 479b mediante a seguinte indagação: “Ora então, cada uma destas numerosas coisas é mais aquilo que nós dizemos que (ela) é do que não é?”. A resposta para essa questão é negativa, ou seja, as numerosas coisas ora aparecendo de um modo, ora de outro, não são “o que é, nem o que dizemos serem”. Se tomarmos como exemplo uma pessoa considerada por outrem como bela, logo percebemos que ela será

¹⁰ No argumento da reminiscência do *Fédon* 73-81, Sócrates consegue chegar às formas por forçar os interlocutores a admitirem que não sabem, embora já soubessem, de algum modo, o que é uma forma. E como ele consegue isso? Através de uma simples pergunta e da resposta a ela dada. Os iguais sensíveis são ou não são iguais? Símas é forçado a dizer que ora são, ora não são. E quanto ao igual inteligível? Quanto a esse, sempre é. Portanto, essa capacidade de discernir e não confundir o original com a cópia constitui a prova imediata, evidente e inegável de que há em cada ser humano a capacidade de distinguir o original inteligível da cópia sensível: enquanto um é matéria do saber, o outro é matéria da opinião. Uma pessoa pode distinguir o saber de uma opinião, ainda que não possua o saber, devido à própria experiência que possui da variedade de opiniões que há entre os homens.

bela para essa pessoa, mas não para outras; poderá também ser bela agora, mas não ser concebida como bela daqui a alguns anos. E isso parece ser inegável. Portanto, aqui não se tem qualquer justificativa para invocar a *convicção* (πίστις) de que as coisas são de um modo ou de outro, porque elas podem sempre ser de um modo do qual pode não se estar convencido¹¹. A convicção está relacionada ao que Protágoras reconheceu, segundo Platão afirma: a verdade está em cada um de nós, pois ela diz respeito à convicção. A verdade é, assim, a realidade daquilo de que estamos convencidos, o que significa dizer: daquilo que aparece¹².

É então à exemplificação dessa competência intermédia que é dedicada a seguinte conclusão dos argumentos iniciados anteriormente, a partir de 475e: tanto daquele que compara o filósofo com o “amante da opinião” (*philodoxos*: 480a11-12), quanto, embora parcialmente, daquele que precisa a relação das “Formas contrárias”, mostrando que comungam entre si (476a, 479a-b). A partir daí – inserido entre “o que é” e “o que não é” e dirigido à “aparência” (δόξα) –, o tema da “opinião” vai ganhando proeminência, como um “terceiro incluído” entre os opostos eleáticos, passando a ocupar, a partir do *Teeteto*, o foco da pesquisa.

Aí, impedida de se elevar ao saber por não escapar das alternativas “saber/não saber”, “ser/não ser” (τὸ εἶναι καὶ μὴ; 188d), e por não conseguir explicar o erro (189b-200d), a opinião, não mais descartada, será, no *Sofista* 263b-264a, encarada como um enunciado, o qual pode ser verdadeiro ou falso. É, portanto, essencial compreender que só a

¹¹ Esse problema da convicção é abordado também por Aristóteles em *De anima*, III.3, 428a20-25, onde fica claro que a convicção (πίστις) não pode ser critério de verdade.

¹² Cf. *Teeteto*, 152a. Para um aprofundamento desta discussão, cf. SANTOS, J. T. *Protágoras no Teeteto: Argumentos da “defesa” e da “autorrefutação”*. *Archai* 34, e03414, pp. 1-26, 2024.

partir da definição do critério predicativo da verdade chegamos à chave do problema, que só agora pode começar a ser resolvido.

A aporia que opõe a *doxa* ao saber é superada na primeira e segunda narrativas do *Timeu*. Explorando a reformulação da dualidade γένεσις/οὐσία (*Sofista* 248a-249d; *contra República* 534a3-4), a argumentação avança um dualismo ontoepistemológico pelo qual as duas modalidades cognitivas cooperam uma com a outra na captação de realidades complementares (*Ti.* 27d-28a, 37a-c, 48a ss.).

Sócrates ensinou que só podemos conhecer alguma coisa se partirmos do reconhecimento da nossa própria insuficiência cognitiva. A “confiança” epistêmica, advinda do postulado da perfeição do conhecimento a partir da perfeição ontoepistemológica do que é, não será então uma “garantia formal”; mas a postulação da possibilidade de, a partir da satisfação das exigências formuladas, se poder atingir o Bem.

E que esperança há de essa possibilidade ser satisfeita? Ela se constitui a partir da evidência fundamental de cada um de nós ser capaz de distinguir aquilo que é e não é da possibilidade de “pensar”, “ter em mente” (νοεῖν) “o que é”. Todos nós temos na mente essa competência cognitiva, mas como “competência”, ou seja, como “capacidade” (δύναμις). A maior parte dos homens, embora possua essa capacidade, faz mais uso de outra competência: a sensopercepção. Esses homens, no entanto, não estão irreparavelmente separados daqueles que fazem uso do pensamento. Só estão separados na medida em que se satisfazem a fazer uso das percepções.

E aí, erram porque, sendo capazes de as distinguir das formas, encaram tanto a elas, quanto às suas opiniões, como se fossem dotadas da estabilidade que apenas o pensamento pode proporcionar, como se elas verdadeiramente apontassem a única possibilidade cognitiva que se apresenta aos seres humanos.

Assim, é para a capacidade de contemplar a perfeição ontológica de *o que é* como pura potência que aponta a postulação de um conhecimento perfeito. Contudo, isso não implica, em definitivo, que possam ser conhecidos perfeitamente os objetos ontologicamente perfeitos.

Pois, se há um conhecimento perfeito, então esse conhecimento é do que perfeitamente é cognoscível e, assim, ele não se confunde com as percepções. É aí que, se opondo ao amante dos belos espetáculos, o filósofo mostra que não vive encerrado no mundo da opinião, porque, sendo capaz de distinguir a verdade, a busca, embora nada venha a “provar” (dogmaticamente) que ele chegue a possuí-la. Assim como o filósofo não possui propriamente a verdade, mas busca-a, ele ama a sabedoria e a busca, mas não é sábio.

2. Retorno a Parmênides

É a partir dessa postulação da possibilidade do conhecimento perfeito de *o que é* que Platão articula o argumento no plano epistemológico, com claras referências a Parmênides, em especial a B2. O texto platônico, inserido na *República* (V, 476e-477a) em um contexto predicativo, nos permite imaginar o fragmento B2 de Parmênides, composto num contexto antepredicativo.

Se aquele que conhece, conhece o que é, a outra alternativa é o que não é. Mas não é possível reconhecer *algo* que não é: “como se reconheceria algo que não é?” (πῶς γὰρ ἂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθεῖν; – 477a1). O problema de Platão é o problema de Parmênides, mas com o acréscimo de uma palavra grega: τι. Parmênides mostra que, sendo *o que não é* irreconhecível pelo pensar, só será possível reconhecer *o que é*. Mas o que é não terá de ser *algo* efetivamente existente porque nada em B2

sustenta que assim tenha de ser. Só é possível reconhecer o que é porque a única alternativa que lhe é contrária (o que não é) não é reconhecível. Interpretando deste modo o fragmento, retiramos do texto platônico a estrutura predicativa, ignorando a contraposição de “algo” a “nada”, ausentes do texto parmenídico.

A habilitação do ‘pensar’ à captação de “o que é” – contrário excludente de “irreconhecível”, isto é, “o que não é” –, por conseguinte, configura-se como própria do pensamento antepredicativo. Esse pensamento não é pensamento de *algo* que é, mas de *o que é*, e isso como possibilidade formal, não como possibilidade atribuída a qualquer coisa que *existe*.

Voltando a Platão. Estão em questão duas modalidades cognitivas, as quais são pleiteadas pelo pensamento daquele que, como conhecedor, conhece aquilo que dizemos corretamente ser, em comparação com a opinião daquele que opina. Quanto às opiniões, pelo fato de elas advirem do uso das senso-percepções, tendem a confundir o que são as próprias formas, as quais, em si e por si mesmas, são unas, mas são concebidas como múltiplas pela mistura e combinação com as coisas que delas participam e com as formas a elas opostas:

E dir-se-á o mesmo do justo e do injusto, do bom e do mau e de todas as ideias: cada uma, de per si, é uma, mas devido ao facto de aparecerem em combinação com acções, corpos, e *umas com as outras*, cada uma delas se manifesta em toda a parte e aparenta ser múltipla.¹³

O que nos parece múltiplo mas é uno? Como há comunhão entre ideias que possuem relações contrárias? Trata-se de um problema que só será retomado no Livro VII (523a-e) por meio da comparação entre as percepções. Assim como o sentido que percebe o grande é o sentido que

¹³ *Rep.* V 476a.

percebe o pequeno, a forma grande e pequeno é uma, mas parece duas (ou ao contrário, por ser percebida de diversas posições).

Aqui reside o foco central da crítica de Platão à opinião, pois ela confunde o ser com o *aparecer* (φαντάζω)¹⁴ das coisas¹⁵. E o aparecer, por sua vez, aparece a cada homem de acordo com as próprias percepções¹⁶. A raiz do problema concernente à deficiência da opinião reside no fato de ela se fundar na percepção. Considerando que cada percepção pode vir a captar coisas opostas em relação a um mesmo objeto (grande e pequeno, verdadeiro e falso, justo e injusto etc.), o seu estatuto é variável e, portanto, não nos fornece um critério de verdade e de confiabilidade, sendo, ao contrário disso, completamente falível.

Como consequência disso, todo o problema está ainda situado em 476a: a mistura de cada uma das formas opostas com os corpos e ações de uma com a outra (isto é, de uma forma com a outra que lhe é oposta)¹⁷. A razão pela qual confundimos o grande com o pequeno, o belo com o feio etc. está no fato de termos um único sentido para perceber os opostos.

A infalibilidade do conhecimento é uma possibilidade formal, porque não é possível conceber um conhecimento que não seja infalível. Para Platão, o atributo da infalibilidade é uma consequência da aceitação da contrariedade excludente de o que *é* ao que *não é*. Se o que *é* se opõe ao que *não é*, então é a própria impossibilidade de reconhecer o que *não é* como o que *não tem* identidade que obriga que todo

¹⁴ Que é diferente de *parecer* (δοκέω), de onde propriamente surge a opinião (δόξα).

¹⁵ A dialética entre parecer e aparecer é retomada no *Teeteto*, 152e *et seq.* Nesse contexto, a aparência (φαντασία) é identificada com a percepção (αἴσθησις), de modo que o que *parece* a cada um é o que a cada um *aparece*.

¹⁶ Tal como se constata na tese de Protágoras do homem como medida de todas as coisas.

¹⁷ E não as formas todas umas com as outras, como interpretam muitos, por exemplo, Franco Ferrari. Cf. FERRARI, F. “Conhecimento filosófico e opinião política no Livro V da República de Platão”. In: *Verdade e espetáculo*. C. Araújo (org.). Rio de Janeiro, 7 Letras, pp. 15-35, 2014.

conhecimento, formalmente, deva ser do que é e, portanto, que seja infalível¹⁸. Platão reescreve o fragmento B2.7-8a de Parmênides predicativamente.

Mas podemos rejeitar essa possibilidade remetendo a interpretação para um contexto antepredicativo. Assim que adentramos o campo da predicatividade, em que *algo* é qualquer coisa que necessariamente existe, afastamo-nos do original de B2. Aí, a infalibilidade não é um princípio, mas uma condição de possibilidade do pensar. Em rigor, não há garantia de que alguém possua esse conhecimento, senão como projeto epistemológico a que se chama filosofia. O amor, mas não a posse do saber. Portanto, não são princípios que justificam a infalibilidade do conhecimento, como em Platão, mas será a própria possibilidade do reconhecimento pelo pensar que admite, de acordo com Parmênides, que duas alternativas contrárias e excludentes – uma que é e outra que não é – possam ser objeto de pesquisa. Somente porque a que “não é” não é possível, que a que “é” é necessária. Disso decorre que, a partir do momento em que falamos de coisas que existem, já não estamos falando de uma possibilidade formal. O argumento que postula a necessidade do ser, que é antepredicativo, não pode ser expresso pela predicatividade. A predicatividade, no entanto, é o modo como os homens condensam o seu conhecimento, o que implica o conhecimento discursivo (διάνοια). Como possibilidade formal, o objeto do pensar não é isto ou aquilo; tampouco, pela via excludente, pode referir-se ao que não é; logo, precisa ser relativo ao que é¹⁹.

Para podermos analisar o sentido da antepredicatividade ora atribuída a Parmênides, convém conferir a estrutura da oposição dos

¹⁸ O que não quer dizer que haja um conhecimento infalível, ou que o filósofo conheça infalivelmente aquilo que conhece.

¹⁹ Essa questão é encarada no Livro III.6-7 do *De anima*, bem como na *Metafísica*, 1052.

“únicos caminhos de investigação que há para pensar” (B2.2), anunciado pela deusa no Poema. Essa estrutura é expressa de modo mais explícito pelo par “é/não é” em B2, mas deve ser remetida, primeiramente, à estrutura que a antecede em B1, na qual se expressa o par “a verdade fidedigna/as crenças dos mortais”:

[...] Terás, pois, de tudo aprender:
o coração inabalável da verdade fidedigna
e as crenças dos mortais, em que não há confiança verdadeira.
Mas também isso aprenderás: como as aparências
têm de aparentemente ser, passando todas através de tudo (B1.28-32).

Compreendendo que tudo o que se tem para aprender se resume a *dois caminhos*, a saber, o da “verdade fidedigna” (B1.29) e o das “crenças dos mortais” (B1.30), a deusa vem a reforçar a exclusividade de tais caminhos mediante a expressão “os únicos caminhos de investigação que há para pensar” (B2.2), mas agora identificando-os com o par oposto “é/não é”:

Vamos, vou dizer-te – e tu escuta e fixa o relato que ouviste –
quais os únicos caminhos de investigação que há para pensar:
um que é, que não é para não ser,
é caminho de confiança (pois acompanha a Verdade);
o outro, que não é, que tem de não ser:
esse te indico ser caminho em tudo ignoto,
pois não poderás reconhecer isto que não é, não é consumável,
nem dizê-lo (B2.1-7).

A leitura antepredicativa do fragmento de Parmênides nos permite colocá-lo como um pensador diferente dos demais pré-socráticos. Se observarmos com atenção, veremos que as características do caminho que “é” aparecem em B8: “ingênito e indestrutível” (B8.3); “compacto, inabalável e sem fim” (B8.4); “nem foi nem será, pois é agora um todo homogêneo, uno, contínuo” (B8.5-6) etc. Não está em questão, portanto,

o âmbito da geração e da corrupção e, com isso, também não se trata de princípios materiais, a exemplo da água, do ar, do fogo, da terra.

Segundo a tradição peripatética, os criadores das primeiras cosmologias, ao procurarem investigar o que é, identificaram-no com uma natureza física. Qualquer natureza, porém, não é o que é, pois vem a se alterar, uma vez que possui geração, corrupção, divisão, movimento e incompletude.

Partindo de o que pode ser pensado, para chegar ao que é, Parmênides poderá interpretá-lo como o paradigma formal do que pode ser pensado e conhecido. Portanto, não havendo a possibilidade de o identificar com qualquer natureza física, assumiu-o como paradigma *formal*, condensando em “o que é” a garantia do reconhecimento pelo pensar da *identidade* de qualquer objeto de pesquisa.

Em vez de buscar naquilo que predicativamente *existe* a resposta para a sua pesquisa (por ter notado a inconsistência das propostas dos cosmologistas, derivada da carência de identidade das naturezas físicas), Parmênides encontra na identidade de “o que é” as condições em que algo pode ser pensado e potencialmente conhecido. Fixada essa exigência no *Da natureza* B6.1-2a, tais condições são impostas pelo dizer e pelo pensar como condições de possibilidade do discurso.

A natureza formal do que somente pode ser o que é corresponde à identidade do objeto *intencional* visado pelo investigador: aquele que busca a natureza das coisas necessariamente *visa* o que é, pelo fato de o que *não é* não poder ser reconhecido pelo pensar, e conseqüentemente, por não poder ser objeto de cognição.

O que Platão faz, na esteira do pensador de Eleia, é ler o fragmento de Parmênides predicativamente. Assim, à pergunta “Quem conhece (*ho gignôskôn*) conhece (*gignôskēi*) alguma coisa (*ti*) ou nada (*ouden*)?”, responde-se que “Conhece alguma coisa” (476e); e à pergunta “Que é ou

que não é?”, responde-se “Que é; pois como poderia se reconhecer algo (*ti gnôstheîê*) que não é?” (477a). O uso do pronome (*ti*) vem confirmar a leitura predicativa introduzida pelo sujeito “que conhece”. Embora a alusão ao Poema de Parmênides seja evidente, há aí uma clara diferença. Em Parmênides só há dois caminhos de investigação opostos e excludentes (ou é ou não é: princípio do terceiro excluído). Já em Platão, conquanto o que é e o que não é sejam tratados como mutuamente excludentes, a opinião viola a contrariedade excludente ao encontrar um intermediário entre esses dois caminhos.

Platão, nesse sentido, corrompe o argumento parmenídico. Além disso, ao contrário de Parmênides, concebeu a *alétheia* e a *doxa* como modalidades cognitivas, introduzindo por conta própria uma terceira possibilidade entre “é” e “não-é”, a saber, a opinião, que, tal como ele a apresenta, inexistente no Poema de Parmênides.

Platão, correspondendo à exigência de identidade *formal* do objeto de pesquisa, transforma e identifica *o que é* com *o que é* inteligível, e, paralelamente, *o que é e não é* com *o que é* sensível, sendo este a imagem imperfeita daquele. Enquanto o pensar, voltando-se para o inteligível, mantém-se na *via do que é*, sendo saber, o opinar, voltando-se para o sensível, põe-se na *via do que é e não é*, sendo, portanto, opinião. O uso dessas duas modalidades cognitivas é o que distingue, para Platão, os filósofos dos amantes de espetáculo: se, por um lado, o saber é próprio dos filósofos, dos que amam o espetáculo da verdade, por outro lado, o opinar é próprio dos que amam o espetáculo das aparências. É óbvio que essa estrutura em que saber e opinião se articulam não coaduna, como aqui assinalamos, com a forma do argumento de Parmênides. Disso, porém, não se pode inferir que Platão leu equivocadamente o argumento parmenídico, mas sim que, a fim de construir uma epistemologia na qual se pudesse reconhecer o saber e a opinião como

modalidades cognitivas distintas. Seguindo a leitura que Melisso faz do Poema (sobretudo no seu B8), alterou o sentido puramente formal da ontognoseologia parmenídica (que, como mostramos, é antepredicativa) para atender às exigências da sua própria ontoepistemologia, calcada, por sua vez, nas relações estabelecidas pelo pensamento discursivo, em que um sujeito que conhece predica algo do objeto a ser conhecido.

Ao fim e ao cabo, deve-se reconhecer que Platão jamais fala do que é e do que não é no sentido exato de que fala Parmênides, mas sim e precipuamente, em relação ao que é, da competência cognitiva que possibilita ao pensamento captar o inteligível, isto é, da *dýnamis* que permite a apreensão da beleza para além das coisas belas, da justiça para além das coisas justas, do bem para além das coisas boas e assim por diante; diferentemente daqueles que vivem na *doxa*, os quais rejeitam, não sendo filósofos nem filosofando, não imaginam a possibilidade de captação das coisas em si mesmas, das formas. Sendo essa a razão por que vivem aprisionados no mundo da opinião, do que sempre vem a ser e nunca é.

Para terminar, concluída a avaliação do complexo argumento, ou argumentos, na *República* V-VII, é oportuno notar que o envolvimento de Platão com a questão das competências cognitivas se estende a outras obras, consideradas posteriores. Chamando atenção para o tom autocrítico com que o *Teeteto* se pronuncia sobre a manifestação das repetidas provas da insuficiência da *doxa*, como único caminho a seguir para chegar à *epistêmê*, notamos que o *Sofista* abandona as “competências” para se fixar na análise do enunciado predicativo. E, com esse movimento, abre à filosofia um caminho inexplorado.

Por quê? Porque “verdade” e “falsidade” passam a ser encaradas não como garantias *herdadas da antepredicatividade*, da autenticidade ou

não autenticidade das naturezas referidas no enunciado, mas como atribuição, ou não atribuição, de um predicado a um sujeito: “afirmação” ou “negação”. A partir daqui, a reformulação da ‘negativa’ como ‘alteridade’ (e não mais ‘contrariedade’ excludente de “é” e “não é”) inviabilizam as concepções eleáticas do “não ser” e, conseqüentemente, da argumentação.

“Parricídio”? Nem tanto! Será apenas “agressão ao pai” (*patraloian*). Na verdade, Platão está mais a renovar do que a corrigir o Eleata, porque se mantém fiel ao princípio da intencionalidade de qualquer ato cognitivo: todo o “pensar” é “pensamento de algo” (*Parmênides* 132b3-c8). E esse princípio – sustentamos – é necessário para *distinguir* Parmênides dos pré-socráticos que o antecedem, bem como daqueles que a ele se seguem, nomeadamente os sofistas – como Górgias e Protágoras –, *que, se por um lado, o criticam, por outro, o confirmam*. Mas tudo isto precisa ser examinado e reexaminado, com um rigor aqui não atendido.

Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Volume II. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 2. edição. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. *Sobre a alma*. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

BURNET, J. *Platonis Opera. Tomus IV: Clitopho, Repvblica, Timaeus, Critias*. Oxford, 1892.

DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch. Berlin, Weidmann, 1951.

FERRARI, F. “Conhecimento filosófico e opinião política no Livro V da República de Platão”. In: *Verdade e espetáculo*. C. Araújo (org.). Rio de Janeiro, 7 Letras, pp. 15-35, 2014.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. Tradução de José Trindade Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 15. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Fédon*. Tradução Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

_____. *Parménides*. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

SANTOS, J. G. T. *O argumento sobre “as coisas que são e não são”*: R. V 476a1-479b10. Prometeus, Sergipe, n. 32, pp. 1-12, janeiro-abril, 2020.

_____. *Protágoras no Teeteto: Argumentos da “defesa” e da “autorrefutação”*. Archai 34, e03414, pp. 1-26, 2024.

2

Dialética como ciência do princípio na *República* de Platão

Ray Renan Silva Santos ¹

Existe na *República* de Platão uma espécie de caminho preparatório para a exposição da ciência dialética, que encontra o seu ápice no Livro VII. Esse caminho já pode ser identificado a partir do Livro V (474b), em que surge a necessidade de definir e caracterizar quem é o filósofo – tarefa que também tomará conta de todo o Livro VI. Nomeadamente e com um direcionamento fundamental para a definição de filosofia, a dialética vem a aparecer no Livro VI, mediante a exposição da Analogia da Linha Dividida, especificamente no passo 511b, e em termos de comparação com as ciências matemáticas. É, pois, a partir de uma definição de filósofo e de filosofia que a dialética surge para corroborar a especificidade do conteúdo do saber filosófico. Façamos esse percurso de modo resumático e vejamos como isso se desdobra².

O filósofo como aquele que conhece o que é (V, 475c-480a)

A necessidade de definir quem é o filósofo se evidencia mediante a reflexão basilar da *República* sobre o que é a justiça e como ela deveria ser aplicada à cidade. Ao longo dos Livros IV e V, deparamo-nos com a concepção segundo a qual 1) a justiça é o fazer próprio de cada um de acordo com a sua própria natureza (IV, 433a); 2) esse fazer próprio, para ser propriamente justo, teria de ocorrer sem interferência na tarefa

¹ Professor Adjunto de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). E-mail: rayrenan@hotmail.com

² Como o nosso enfoque é o tema da dialética, não convém a este estudo o aprofundamento em questões outras, ainda que tais sejam de suma importância.

alheia (IV, 443a); 3) em conformidade com tal princípio, a justiça também seria uma ação interna do indivíduo por meio da qual ele corresponde sobremaneira à parte racional da alma, que prevalece e predomina sobre as partes irascível e concupiscível (IV, 443c-e); 4) a ação justa teria de provir de um saber fundamental acerca da justiça, algo que só seria dado ao filósofo e, por isso, ele seria aquele que melhor praticaria a justiça na cidade, razão pela qual ele deveria ser o governante (V, 473d-e). Como consequência da definição de justiça e da constatação de que apenas o filósofo a conhece de fato advém uma exposição sobre quem é o filósofo e quem não o é (com início em V, 474b), qual seria o objeto para o qual ele se direciona e em que tal objeto e sua competência se distinguem dos demais objetos e competências (com término em V, 480a)³.

Antes de tudo, o filósofo, para se constituir como tal, precisa provar de outros saberes. Os demais saberes que não o filosófico são vistos pelo filósofo a partir de uma visão de conjunto. Essa característica do filósofo como aquele que possui uma visão de conjunto das ciências a partir de um saber universal aparece desenvolvida no Livro VII, 537c, mediante a figura do dialético. Contudo, ela é antecipada no Livro V, 475c, onde lemos o seguinte: “Mas àquele que deseja prontamente provar de todas as ciências e se atira ao estudo com prazer e sem se saciar, a esse chamaremos com justiça filósofo”. A essa definição dada por Sócrates, verificamos uma objeção de Gláucon:

Então vais ter muitos filósofos desses, e bem estranhos. Realmente, parece-me que todos os amadores de espetáculos, uma vez que têm prazer em aprender, são desse número; e há os amadores de audições, que são os mais difíceis de agrupar entre os filósofos, que não quereriam, de boa vontade,

³ Com claros ecos, consequências e desdobramentos no Livro VI (Analogia da Linha Dividida – 509d-511e) e no Livro VII (exposição das disciplinas matemáticas como propedêuticas à dialética e desta como ciência primeira – 523a-537c).

vir ouvir uma discussão e uma conversa como esta, mas que andam por toda a parte, como se tivessem alugado os ouvidos para escutar todos os coros nas Dionísias, sem deixar de ir, quer às Urbanas, quer às Rurais. A todos estes, portanto, e a outros que se dedicam a aprender tais coisas e artes de pouca monta, havemos de chamar-lhes filósofos? (V, 475d-e).⁴

A objeção de Gláucon tem em vista um esclarecimento de fundamental relevância no que se refere àquilo que Platão compreende e define como “filósofo”. O gosto por aprender as ciências e o estudo com prazer não são características suficientes para definir o filósofo. Podemos dizer que todo filósofo possui o gosto por aprender as ciências e o faz com prazer, mas nem todos aqueles que assim procedem serão necessariamente filósofos. Tais características estão ligadas ao modo de ser filósofo, mas o modo de ser filósofo não pode ser reduzido a tais características. A exemplo disso, aponta a passagem, os amantes de espetáculos atêm-se a toda sorte de aprendizado adquirido pelos sentidos. Embora a passagem mencione aqueles que amam ouvir, deve-se compreender o que está em questão em um paralelo com os demais sentidos. Os homens, de maneira geral, amam as sensações⁵, e os sentidos, por sua vez, lhes proporcionam uma diversidade de aprendizados. Com efeito, os homens aprendem muitas coisas contemplando os mais diversos espetáculos da visão e da audição. Contudo, o modo de aprender do filósofo se diferencia do modo de aprender dos demais homens, pois o objeto de seu aprendizado é

⁴ Utilizamos a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira (PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 15. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001). Em algumas passagens, contudo, optamos pela tradução de Carlos Alberto Nunes, que será indicada quando de sua utilização. Em ambas as utilizações ocorrerão alterações, a fim de proporcionar uma melhor compreensão do texto grego e servir ao propósito da nossa reflexão. Após a primeira citação, para distinguir as traduções, será indicada a sigla das iniciais dos tradutores: M.H.R.P.; C.A.N.

⁵ Veja-se a este respeito o que diz Aristóteles na *Metafísica*, A, 980a,1-2: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações” (ARISTÓTELES. *Metafísica*. Volume II. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 2. edição. São Paulo: Edições Loyola, 2005).

essencialmente diferente dos demais objetos a que correspondem os demais aprendizados e ciências. Em todo o seu aprendizado vigora o princípio que tudo conduz e do qual tudo provém. Trata-se do princípio de todos os demais aprendizados. Com isso, permanece a questão: se os filósofos não são esses amantes do espetáculo das sensações, quem e o que são os filósofos? A resposta se encontra no passo 475e4: *são os amantes de espetáculo da verdade* [οἱ τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονες]. Embora os filósofos também amem o espetáculo, está em questão uma outra categoria de espetáculo: a do espetáculo da *verdade* (ἀλήθεια). Trata-se do espetáculo que, sendo invisível, revela a essência do espetáculo visível. A que se refere e para o que aponta, todavia, essa *verdade*?

A verdade de que fala Platão, ao se referir aos “amantes de espetáculo da verdade”, diz respeito à *verdade das ideias*, ou ainda, à *verdade eidética*. Enquanto princípio a partir do qual o homem vem a despertar e a ver com o *órgão* (ὄργανον)⁶ da alma, a ideia é aquilo que ilumina e dá visibilidade à visão acerca do que é o *real*, o *verdadeiro*, o *originário* de onde se articulam as percepções ordinárias. A contemplação das ideias como elas são, isto é, *em si mesmas* e *desde si mesmas* requer uma mudança radical no modo de ser do homem, o que implica um dispensar e abandonar as suas percepções ordinárias como modo predominante de ver o real. Os meros amantes de espetáculo não são capazes de contemplar as ideias em si, *pois não as conhecem*. Assim, temos uma distinção radical entre os que *conhecem* o belo em si (αὐτὸ τὸ καλὸν) e os que apenas *opinam* sobre coisas belas. Mas não apenas isso. Os que tão somente opinam sobre coisas belas *confundem* tais coisas com o próprio belo em si, de modo que se caracterizam por estar numa espécie de sonho sem se dar conta disso:

⁶ Cf. *República*, Livro VII, 518c. Abordaremos o passo em questão mais adiante.

- E os que são capazes de elevar-se até ao belo em si e de contemplá-lo, não serão extremamente raros?
- Sem dúvida.
- Quem aceita a existência de coisas belas, porém, nem acredita que possa existir a beleza em si mesma, nem admitiria que o levassem até esse conhecimento [γνῶσιν], és de opinião que vive a sonhar ou que esteja acordado? Reflete um pouco: sonhar, para alguém, que esteja dormindo, quer esteja desperto, não consiste em tomar a imagem de alguma coisa, não pelo que ela é como imagem, mas pela própria coisa com a qual ela se parece?
- Eu, pelo menos – respondeu –, direi que um indivíduo nessas condições está sonhando.
- E agora: quem, ao contrário disso, admite a existência do belo em si e se mostra capaz de contemplá-lo, assim como as coisas que dele participam, sem jamais confundir umas com as outras, como te parece que viva: sonhando ou acordado?
- Bem acordado – respondeu.
- Por tudo isso, não estaremos certos em dar o nome de conhecimento [γνώμη] ao pensamento do indivíduo que conhece [γιγνώσκοντος], e o de opinião [δόξαν] ao que simplesmente opina [δοξάζοντος]?
- Perfeitamente. (V, 476b-d).⁷

Estabelece-se, assim, uma ontognoseologia⁸, por meio da qual se tem uma distinção fundamental entre conhecer (γινώσκω) e opinar (δοξάζω), entre conhecimento (γνώμη)⁹ e opinião (δόξα), entre o conhecedor (γινώσκων) e o opinador (δοξάζων). É conhecedor, então, apenas aquele que 1) admite a beleza em si e 2) é capaz de contemplá-la,

⁷ Platão. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Bilingue grego-português. 5. ed. Belém: ed.ufpa, 2023.

⁸ Muito se tem falado de uma “epistemologia” ou de uma “ontoepistemologia” na *República*, o que de fato há. Pensando, contudo, de um ponto de vista mais originário, o que está em questão na *República* é, antes de tudo, uma ontognoseologia, já que Platão se refere ao conhecimento fundamental pelos nomes de “γνώμη” e “γνώσις”. A γνώσις exprime o processo propriamente cognitivo de apreensão do objeto cognoscível; a ἐπιστήμη, nesse contexto, exprime o resultado desse processo mais originário (a ciência propriamente dita ou constituída). A ontologia se deve ao fato de que o conhecimento (γνώσις) é conhecimento do que é e, portanto, do ser (τὸ ὄν); a gnoseologia se refere ao próprio modo de conhecer (γινώσκω) do conhecedor (γινώσκων), o que caracteriza propriamente o conhecimento (γνώμη, γνώσις) em seu âmbito originário.

⁹ A palavra “γνώμη” vem a ser utilizada aqui por Platão, e logo em seguida (477a) a palavra utilizada é “γνώσις”. Parece não haver distinção entre ambas, de modo que são empregadas como sinonímicas.

isto é, de vê-la e reconhecê-la como tal. Admitir, reconhecer e contemplar a ideia em si da beleza implica estar desperto, ao passo que não fazê-lo significa estar sonhando. Essa metáfora do sonho aponta para o modo negligente e indigente da vida cotidiana do homem. Preso a uma espécie de sono profundo, ele só pode sonhar e, portanto, só tem acesso a imagens de coisas reais, mas nunca às próprias coisas. Em meio a esse sono profundo e à distração do sonhar, o homem vai se habituando cada vez mais a esse modo de ser, a ponto de apreciá-lo e querê-lo cada vez mais. Como não possui o acesso às próprias coisas, senão às imagens oníricas, só lhe cabe, nesse âmbito, crer e opinar; nunca, contudo, pensar e conhecer. Assim ele apreciará por demais as belezas do seu sonho, mas enquanto não despertar desse sono, não admitirá nem tampouco reconhecerá a beleza em si, da qual as coisas belas participam e de onde provém a sua beleza¹⁰.

Esse itinerário adquire aprofundamento quando Platão introduz o tema da opinião como elemento intermediário entre o conhecimento e a ignorância. Sócrates pergunta: “quem conhece, conhece algo ou nada? (ὁ γινώσκων γινώσκει τι ἢ οὐδέν – 476e)”. Gláucon responde que “conhece algo” (γινώσκει τι). “Que é ou que não é? (ὄν ἢ οὐκ ὄν)”, pergunta Sócrates. Ao que Gláucon responde: “Que é. Como se conheceria o que não é? (ὄν· πῶς γὰρ ἂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθεῖν)” (477a)¹¹.

¹⁰ Está em questão a teoria da participação, à qual Platão faz referência, em seus diálogos, pelos nomes “μέθεξις”, “κοινωνία”, “παρουσία” etc. Veja-se, por exemplo *Parmênides*, 132d, onde se lê, relativamente às formas (τὰ εἶδη), que elas “permanecem na natureza como modelos, e as outras coisas parecem-se com elas e são semelhanças delas; e a participação [ἡ μέθεξις] das outras coisas nas formas não é senão assimilarem-se a elas”; no *Fédon*, 100d, por exemplo, lemos o seguinte: “E se, para justificar a beleza de alguma coisa, | alguém me falar da sua cor brilhante, ou da forma, ou do que quer que seja, deixo tudo o mais de lado, que só contribui para atrapalhar-me, e me ateno única e simplesmente, talvez mesmo com uma boa dose de ingenuidade, ao meu ponto de vista, a saber, que nada mais a deixa bela senão tão só a presença [παρουσία] ou comunicação [κοινωνία] daquela beleza em si, qualquer que seja o meio ou caminho de se lhe acrescentar”.

¹¹ Tradução nossa.

Dessa constatação, temos que: o conhecimento (γνῶσις) é conhecimento do ser (τὸ ὄν), a ignorância (ἄγνοια) se funda no não-ser (τὸ μὴ ὄν), ao passo que a opinião (δόξα) se funda no que parece ou nas aparências (477a-e). A opinião, então, é mais obscura que o conhecimento e mais clara que a ignorância (478c). Esse conhecimento, por sua vez, compete ao amante do espetáculo da verdade, isto é, ao filósofo, pois é conhecimento do que é em si, por exemplo, do belo em si (αὐτὸ τὸ καλὸν), e que é sempre (ἀεὶ). Como a multidão dos homens não contempla o que é em si e imutável, resta-lhes o julgar de acordo com as aparências, de modo a não conhecerem nunca nada, conquanto opinem sobre as coisas de que não possuem conhecimento:

– Por conseguinte, dos que contemplam a multiplicidade de coisas belas, sem verem a beleza em si, nem serem capazes de seguir outra pessoa que os conduza até junto dela, e sem verem a justiça, e tudo da mesma maneira – desses, diremos que têm opiniões sobre tudo, mas não conhecem nada daquilo sobre que as emitem.

– Forçosamente.

– E agora os que contemplam as coisas em si, as que permanecem sempre idênticas? Porventura não é isso conhecimento, e não opinião?

– Também isso é forçoso.

– Não diremos também que têm entusiasmo e gosto pelas coisas que são objecto de conhecimento, ao passo que aqueles só o têm pelas que são do domínio da opinião? Ou não nos lembramos que dissemos que esses apreciam e contemplam vozes e cores belas e coisas no género, mas não admitem que o belo em si seja uma realidade?

– Lembramo-nos. (V, 479e-480a).¹²

Os amantes de espetáculo vivem em um sono profundo, de modo completamente alheio ao conhecimento, embora esse modo de viver venha a fazer, de algum modo, referência à sua proveniência e, assim, ao próprio conhecimento. Visto que desconhecem o fato fundamental

¹² Op. cit. Trad. de M.H.R.P.

de que as suas experiências de contemplação possuem participação em um princípio sem o qual elas não se constituiriam, vivem alheios e estranhos à origem de suas experiências. Por exemplo, admiram e falam sobre muitas coisas belas, mas são incapazes de contemplar a beleza em si (αὐτὸ τὸ καλὸν – 479e1); admiram e falam sobre muitas coisas justas, mas são incapazes de contemplar o que é justo em si (αὐτὸ τὸ δίκαιον – 479e3); não somente não o contemplam, como também não o admitem. Por isso, ao contrário dos amantes do espetáculo da verdade, isto é, os filósofos, não conhecem (γινώσκειν) nada sobre as suas admirações e falas, pois o conhecimento consiste essencialmente em contemplar o que é em si¹³. Resta-lhes apenas que opinem (δοξάζειν) sobre a diversidade de coisas que participam do que é em si, de modo a julgarem, erroneamente, que aquilo que contemplam é, por exemplo, a própria beleza ou a própria justiça etc. – o que acaba por fazer deles amantes da opinião (φιλόδοξοι), em uma clara distinção em relação aos amantes da sabedoria (φιλόσοφοι):

- Logo, não os ofenderemos de alguma maneira chamando-lhes amigos da opinião em vez de amigos da sabedoria? Acaso se irritarão fortemente conosco, se dissermos assim?
- Não, se acreditarem no que eu digo, porquanto não é lícito irritar-se contra a verdade.
- Por conseguinte, devemos chamar amigos da sabedoria, e não amigos da opinião, aos que se dedicam ao Ser em si?
- Absolutamente. (V, 480a).¹⁴

¹³ Como nota bem José G. T. Santos: “Enquanto o ‘amador de espetáculos’, por acreditar na multiplicidade das coisas belas, não aceita o belo, o filósofo – capaz de contemplar o belo – percebe que aquelas só ‘aparecem’ belas por participarem do belo em si” (SANTOS, J. G. T. *O argumento sobre “as coisas que são e não são”*: R. V 476a1-479b10. Prometeus, Sergipe, n. 32, pp. 1-12, janeiro-abril, 2020).

¹⁴ Op. cit. Trad. de M.H.R.P.

Assim conclui o Livro V. A passagem em questão retoma o passo 475c, em que se começa a definir quem é o filósofo. O desdobramento desse passo, tal como se constata a partir da passagem supra, afirma uma clara distinção entre o modo como o filósofo se volta para as coisas e o modo como o opinador o faz: um tem em vista o ser, o que o leva a conhecer as ideias em si; o outro tem em vista o vir a ser, o que o leva a opinar sobre coisas de que não tem conhecimento. É preciso atentar para o que está sendo dito, em última instância: tendo em vista que o conhecimento é sempre do que é, o conhecimento só pode ser conhecimento do ser. Não há, assim, conhecimento do vir a ser nem do não-ser, isto é, nem do que aparece nem do que não é. Do vir a ser só advém opinião; do não-ser só advém ignorância. Como o filósofo é aquele que possui o conhecimento do ser, ele é, por conseguinte, *o único que possui conhecimento, visto que o conhecimento é conhecimento do ser.*

A Analogia do Sol e a inteligência dos inteligíveis (VI, 507c-509b)

Se, por um lado, o Livro V conclui com uma distinção entre o conhecimento, a opinião e a ignorância – aos quais correspondem o ser, o vir a ser e o não-ser –, bem como uma clara referência ao fato de que apenas os filósofos são conhecedores do ser, do belo, da justiça etc., por outro lado, o Livro VI vem a implementar novamente a distinção entre os filósofos e os outros homens, mas agora introduzindo uma categoria diferente de ciência a ser comparada com a ciência filosófica. Para acompanharmos como Platão chega a essa comparação, precisamos compreender duas analogias: a Analogia do Sol e a Analogia da Linha. Uma precede a outra, e a outra só pode ser devidamente compreendida com o pressuposto de uma.

Mediante a Analogia do Sol, Platão reforça uma *distinção*, mas a partir de uma *semelhança*. A distinção é entre pensar/inteligir e sentir/perceber; a semelhança ocorre nos processos de cognição e de percepção, especificamente no modo como a inteligência apreende o inteligível e a visão apreende o visível. Tal como percebemos as coisas visíveis com a vista, percebemos as coisas audíveis com os ouvidos; a faculdade da vista, porém, foi mais perfeitamente modelada pelo demiurgo (507c). A audição e a voz não necessitam de um terceiro elemento para que o percipiente ouça o som (507d), e assim também em relação aos demais sentidos, com exceção da visão: a visão necessita de um terceiro elemento para que algo possa ser visto:

Ainda que exista nos olhos a visão, e quem a possui tente servir-se dela, e ainda que a cor esteja presente nas coisas, se não se lhes adicionar uma terceira espécie, criada expressamente para o efeito, sabes que a vista nada verá, e as cores serão invisíveis. (VI, 507d-e).¹⁵

Esse terceiro elemento, constata-se logo a seguir, é a luz (φῶς – 508a2). Qual seria, pergunta Sócrates, dentre os deuses do céu, aquele que se encarrega de conceder a luz para que as coisas visíveis possam ser vistas? Gláucon responde que é evidente que se trata do sol (ὁ ἥλιος – 508a7). Nem a vista nem o olho são o sol, mas, dentre todos os sentidos, o olho é o *mais semelhante ao sol* (ἡλιοειδέστατον – 508b3). Platão quer chegar com isso à ideia do bem, donde Sócrates vir a considerar o sol como “filho do bem” – de modo que essa expressão vem a trazer uma semelhança entre ambos, mas, ao mesmo tempo, uma diferença em termos hierárquicos: “Podes, portanto, dizer que é o Sol, que eu considero filho do bem, que o bem gerou à sua semelhança, o qual bem é, no mundo inteligível, em relação à inteligência e ao inteligível, o

¹⁵ Ibid. Trad. de M.H.R.P.

mesmo que o Sol no mundo visível em relação à vista e ao visível” (VI, 508b-c)¹⁶. A figura do sol como “filho do bem” (τοῦ ἀγαθοῦ ἕκγονον) exprime, por si só, a hierarquia do “pai”: enquanto o filho fornece luz para que as coisas visíveis sejam vistas, o pai concede luz para que as coisas inteligíveis sejam entendidas. Deve-se ter em vista o profundo nexos entre a luz (φῶς) e o ver (ἰδεῖν) proporcionado pela ideia (ιδέα). Deve-se, ainda, ter em vista a essência da ideia como a luz que ilumina tanto a visão do visível quanto a visão do invisível. A visualização de algo no âmbito visível não significa outra coisa senão um já ter visto previamente¹⁷ a ideia pelo poder de iluminação que ela concede. A essência da ideia reside em seu poder de luminosidade. A suprema fonte de luminosidade, aquela que fornece luz inclusive para todas as ideias, é a ideia do bem, na qual está o clímax da doutrina das ideias¹⁸. É dela que provém o modo de ser do homem enquanto vivente que vê e para o qual as coisas aparecem como tais, e esse modo como “as coisas aparecem” está profundamente relacionado às ideias.

O que o sol é no âmbito sensível e está para a vista (ὄψις) e o que é visível (ὄρατός), o bem é no âmbito inteligível (νοητός) e está para a inteligência (νόος) e os inteligíveis (τὰ νοούμενα). Se, como vimos, o olho deve ser semelhante ao sol (ἡλιοειδέστατον – 508b3), a inteligência deve

¹⁶ Ibid. Trad. de M.H.R.P.

¹⁷ Serve-nos, para esta compreensão, o que nota Heidegger quando se refere a “o que é visto de antemão” (*das im voraus Gesichtete*): “Se em nosso comportamento imediato em relação aos entes individuais a essência já não tivesse sido vista de antemão; em termos platônicos: se não tivéssemos em vista de antemão as ‘ideias’ das coisas individuais, então seríamos e permaneceríamos cegos para tudo que essas coisas são em particular, de tal e tal maneira, aqui e agora e em suas respectivas relações” (HEIDEGGER, M. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”*. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984, p. 65).

¹⁸ Por isso dirá Szlezák que “A pergunta mais relevante de toda a doutrina das ideias é sem dúvida a pelo princípio transcendental do ser inteligível, portanto pela ideia do bem e pela definição de sua essência” (SZLEZÁK, T. A. *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 38).

ser semelhante ao bem¹⁹. A consequência necessária desse raciocínio é de todo fundamental e radical:

Portanto, relativamente à alma, reflecte assim: quando ela se fixa num objecto iluminado pela verdade e pelo Ser [ἀλήθεια τε καὶ τὸ ὄν], compreende-o, conhece-o e parece inteligente; porém, quando se fixa num objecto ao qual se misturam as trevas, o que nasce e morre [τὸ γιγνόμενον τε καὶ ἀπολλύμενον], só sabe opinar [δοξάζει], vê mal, alterando o seu parecer de alto a baixo, e parece já não ter inteligência [voûv] (VI, 508d).²⁰

A inteligência só pode ser acerca do imutável, qualidade própria do inteligível. Não apenas ela só pode ser acerca do imutável, como a sua proveniência é igualmente desse âmbito. Não há inteligência dos sensíveis²¹, uma vez que dos sensíveis só há sensações e percepções. Assim como a faculdade de entender se assemelha ao inteligível, a faculdade de perceber se assemelha ao perceptível²². Isto ainda não está sendo dito claramente, mas é o que deriva do raciocínio em questão: *apenas a filosofia possui essa inteligência*. Trata-se da inteligência do princípio de todas as coisas, da ideia do bem, para a qual convergem todas as demais ideias e de onde provêm as diversas percepções e ações

¹⁹ “Exatamente como o olho precisa ser, evidentemente, ἡλιοειδής, assim também a apreensão da ideia (νοεῖν) deve possuir o caráter que corresponda àquilo que *esse jugo como jugo* determina e possibilita (o αγαθόν), isto é, precisa ser ἀγαθοειδής. Assim como olho é semelhante ao sol, a apreensão da ideia deve ser: ἀγαθοειδές” (HEIDEGGER, M. *Sein und Wahrheit*. I. *Die Grundfrage der Philosophie*. 2. *Vom Wesen der Wahrheit*. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 36/37. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001, p. 198).

²⁰ Op. cit. Trad. de M.H.R.P.

²¹ Ressalte-se, contudo, o seguinte: embora a inteligência seja do inteligível e, portanto, do imutável, *ela também se direciona para o sensível* e, portanto, para o mutável, na medida em que compreende este último a partir daquele, isto é, sob a ótica daquele.

²² Esse raciocínio, salvaguardadas as suas diferenças de concepção, é encontrado também em Aristóteles. No livro III do *De anima*, ao fazer referência à parte da alma pela qual ela vem a conhecer (γνώσκειν) e pensar (φρονεῖν), diz Aristóteles: “É preciso, portanto, que <esta parte da alma> seja impassível, embora capaz de receber a forma, e que seja, em potência, como a forma, mas não ela mesma. A inteligência deve relacionar-se com os objectos inteligíveis do mesmo modo que a faculdade perceptiva se relaciona com os sensíveis” (*De An.*, III.4, 429a15-19). Tradução levemente modificada: alterou-se “entendimento” e “entendíveis” para “inteligência” e “inteligíveis”. (ARISTÓTELES. *Sobre a alma*. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010).

da vida humana. Cabe somente à ciência filosófica a inteligência desse princípio, pois somente tal ciência se desvia do que nasce e perece (τὸ γιγνόμενον τε καὶ ἀπολλύμενον – 508d7) para chegar ao princípio de tudo por meio da luminosidade da verdade e do ser (ἀλήθεια τε καὶ τὸ ὄν – 508d5). Quando a alma se fixa no âmbito imutável, tentando chegar à ideia do bem, desvia o olhar do âmbito mutável, da geração e da destruição. A ideia do bem é o que “transmite a verdade aos objectos cognoscíveis e dá àquele que conhece esse poder” (508e)²³, isto é, o poder de apreender o inteligível. Deve-se isso ao fato de que a ideia do bem é “a causa do saber e da verdade”, de modo que, assim como a luz e a vista são semelhantes ao sol, a ciência e a verdade são semelhantes ao bem (509a). Disso se segue que a possibilidade de os objetos visíveis serem vistos se devem ao sol, assim como a possibilidade de os objetos cognoscíveis serem conhecidos se deve ao bem (509b). A inteligência dos inteligíveis, por conseguinte, será reservada à filosofia, pois ela é a ciência que busca o princípio de todas as coisas, o que, nesse caso, se configura como a ideia do bem.

Se apenas à ciência filosófica cabe a investigação do eterno enquanto princípio de tudo – de modo que apenas a essa ciência é reservada a inteligência, já que a inteligência é inteligência da ideia do bem –, qual seria o lugar das demais ciências que lidam, *de algum modo*, com os inteligíveis, mas não à maneira filosófica? Dito de outro modo: se a ciência filosófica parte do princípio de tudo, todas as demais ciências partirão desse princípio, conquanto não se deem conta disso. Deve haver, contudo, ciências que possuem um maior grau de participação nesse princípio do que outras ciências, de maneira que não apenas partiriam do princípio de tudo pela razão de ele estar

²³ Op. cit. Trad. de M.H.R.P., com alterações.

pressuposto em tudo, mas porque elas mesmas, essas ciências, seriam da classe do inteligível, isto é, o seu modo de operar seria pelo pensamento, e não pela opinião, já que os seus objetos seriam inteligíveis. Se ocorre de haver essas ciências que não são nem filosóficas nem opinativas, quais seriam elas e como elas procedem?

A Analogia da Linha Dividida e o estatuto hipotético dos saberes matemáticos perante a dialética (VI, 509d-511e)

A exposição da Analogia da Linha Dividida (VI, 509d-511e) surge com o propósito de trazer uma solução para o problema em questão. É suposta uma linha dividida desigualmente em duas partes, com o acréscimo de uma redivisão proporcionalmente desigual. Pela primeira divisão, tem-se o âmbito inteligível e o visível; pela segunda, um refinamento desses dois âmbitos com tipos diferentes de cognição e de ajuizamento; pela primeira divisão, tem-se os objetos do conhecimento e os objetos da opinião; pela segunda, níveis de claridade ou obscuridade relativamente ao que é mais inteligível e ao que é mais visível. No primeiro segmento do visível, temos as imagens (εἰκόνες – 509e1), que são sombras (σκιάς – 510a1) ou reflexos nas águas etc.; no segundo segmento, do qual o anterior era imagem (φαντάσματα – 510a1), temos o nosso mundo, que “nos abrange a nós, seres vivos, e a todas as plantas e toda a espécie de artefactos” (510a)²⁴. Esses dois segmentos do visível são ainda divididos e compreendidos por um critério de “verdade” e de “inverdade” (ἀλήθεια τε καὶ μὴ – 510a9), mediante o qual aquilo que é o modelo para a imagem é verdadeiro, ao passo que a imagem propriamente não o é. E igualmente: assim como o opinável (τὸ δοξαστόν) está para o cognosível (τὸ γνωστόν), a imagem está para

²⁴ Op. cit. Trad. de M.H.R.P.

aquilo a que ela se assemelha. Realizada essa exposição acerca do segmento do visível, passa-se para o segmento do inteligível.

Analogamente aos dois segmentos do visível, um superior e outro inferior, o segmento do inteligível, dividindo-se também em dois outros segmentos, tem que: a alma, no segmento inferior, servindo-se como de imagens, de objetos imitados do segmento superior, “é forçada a investigar a partir de hipóteses, sem poder caminhar para o princípio, mas para a conclusão” (510b5-6). Esse modo de investigação “a partir de hipóteses” (ἐξ ὑποθέσεων) “não caminha para o princípio, mas para a conclusão” (οὐκ ἐπ’ ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ’ ἐπὶ τελευτήν), pelo fato de se servir de imagens – uma diferença fundamental em relação ao segmento superior, o que conduz “para o princípio não hipotético” (τὸ ἐπ’ ἀρχὴν ἀνυπόθετον – 510b6-7), no qual a alma “parte da hipótese, e, dispensando as imagens que havia no outro, faz caminho só com o auxílio das ideias” (510b7-9)²⁵. O raciocínio é complexo para Gláucon, pelo que ele diz não acompanhá-lo com clareza (510b10), o que exige um esclarecimento por parte de Sócrates.

Para esclarecer o que está em questão relativamente ao segmento inferior do inteligível, Sócrates se vale, nomeadamente, da geometria (γεωμετρία), do cálculo (λογισμός) e ciências do gênero (510c3-4). Tais ciências possuem algo em comum, pois “admitem o par e o ímpar, as figuras, três espécies de ângulos, e outras doutrinas irmãs destas” (510c3-5)²⁶. Podemos nos referir a tais ciências como “ciências matemáticas”. A menção ao que tais ciências admitem constitui o estatuto hipotético de suas investigações, pois todas as verdades matemáticas são tratadas “como sabidas” (ὡς εἰδότες – 510c-6): “Estas

²⁵ Ibid. Trad. de M.H.R.P.

²⁶ Ibid. Trad. de M.H.R.P.

coisas dão-nas por sabidas, e, quando as usam como hipóteses, não acham que ainda seja necessário prestar contas disto a si mesmos nem aos outros, uma vez que são evidentes para todos” (510c-d). Entende-se, com isso, que as hipóteses consistem em espécies de axiomas²⁷, o que equivale a dizer que eles são verdadeiros e já sabidos, visto que são “evidentes para todos” (παντὶ φανερῶν – 510d-1). É pelo fato de que tais formas de saber admitem, postulam, pressupõem (ὑποθέμενοι – 510c3²⁸) os seus objetos, que podem realizar os seus raciocínios a partir de hipóteses (ὑποθέσεις), de modo que, por serem considerados assim, evidentes para todos, os matemáticos não se preocupam com prestar contas disso, isto é, “conceder uma justificativa, ou ainda, conceder a razão (λόγον διδόναι²⁹ – 510c7). Essa “concessão do λόγος” está sendo entendida em sentido filosófico³⁰: consiste em definir, no sentido de remeter à origem, justificar e explicar desde um questionamento fundamental acerca da essência – algo que não faz parte do raciocínio hipotético. Tais hipóteses servem para desenvolver operações, raciocínios, investigações e conclusões em um plano matematicamente

²⁷ “O matemático, como aliás todos os representantes de ciências particulares, pressupõe os conceitos básicos com que ele trabalha como dados e confirmados: as retas e as curvas, os três tipos de ângulos, as ‘figuras’ (*schemata*), os triângulos, quadrados, cubos, esferas etc. Sem prestar maiores informações, ele exige o reconhecimento da evidência dos dados (exigir é o verbo do qual se deduz, em grego, o termo axioma) e, partindo dessas teses preestabelecidas, ele prossegue tirando conclusões coerentes. Servindo-se de modelos e figuras perceptíveis pelos sentidos, ele parece estar falando concretamente deles, mas na verdade os usa apenas como representações de essências superiores, referindo-se em suas afirmações às formas ideais visadas nas figuras” (STENZEL, J. *Platão educador*. Trad. Alfred J. Keller. Campinas/SP: Kíriion, 2021. pp. 288-89).

²⁸ O verbo “ὑποτίθημι”, constituído pelo prefixo “ὑπο” (sob, abaixo de) + o verbo “τίθημι” (pôr, colocar) significa “colocar sob”, “pôr debaixo de”, “colocar sob a influência de” etc. No contexto da passagem, o verbo aponta para o ato de postular, pressupor, aceitar como dado ou como fundamentado.

²⁹ Veja-se as conseqüências desse raciocínio no Livro VII, 534b3-5: “λόγον τῆς οὐσίας”, “λόγον διδόναι”. Falaremos disso mais adiante.

³⁰ “‘logon didonai’ significa ‘dar uma definição de’, naquele sentido de ‘definição’ em que dar é responder à questão ‘O que é...?’, tão intimamente associada a Sócrates, seguida pelo nome da coisa em discussão” (HARE, R. M. “Plato and the mathematicians”. In: *New Essays on Plato and Aristotle* (Ed. Renford Bambrough. Vol. 3. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2013 p. 22).

seguro³¹. O λόγον διδόναι, isto é, o ato de justificar, de conceder o λόγος, aponta para os fundamentos. Aqui Platão tem em vista um refinamento da noção de λόγος, pois não é razão tão só e simplesmente no sentido de “uma explicação racional”; antes, a expressão λόγον διδόναι, no contexto da passagem, consiste em conceder a razão³², o que implica o λόγος de todos os λόγοι.

Um elemento importante que ainda precisa ser ressaltado é a constatação segundo a qual essas ciências “fazem os seus raciocínios por causa do quadrado em si ou da diagonal em si, mas não daquela cuja imagem traçaram, e do mesmo modo quanto às restantes figuras” (510d-e). Embora os matemáticos não o admitam, é por causa do quadrado em si (τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ἕνεκα) e da diagonal em si (καὶ διαμέτρου αὐτῆς) que eles realizam os seus raciocínios. Mas se o matemático *conhecesse* o quadrado em si e a diagonal em si, não seria apenas um matemático; seria, em verdade, um filósofo. Ao partirem, pois, de imagens, os matemáticos procuram “ver o que não pode avistar-se, senão pelo pensamento [ἢ τῆ διανοίᾳ]” (511a1-2). Os matemáticos, então, fazem uso do pensamento (διάνοια) para raciocinarem sobre as suas hipóteses e chegarem às suas conclusões, mas não alcançam o princípio de tudo, que é inclusive princípio de onde provêm as suas hipóteses.

Estão em questão os tipos de objeto relativos a cada modalidade de cognição, bem como a hierarquia desses objetos e desses processos cognitivos. Não se trata de “hierarquia” no sentido de “importância”; antes, a hierarquia em pauta exprime os graus de intensidade de

³¹ Por isso a terminologia “hipótese” não quer apontar para algo relativo, conforme constata Cornford: “Ao falar das hipóteses da matemática (510c), Platão primariamente quer dizer o tipo ‘absoluto’ de hipótese, não o ‘relativo’ (CORNFORD, F. M. “Mathematics and Dialectic in the *Republic* VI.-VII”. In: ALLEN, R. E. (ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2013, p. 74).

³² Confirmará isso o passo seguinte (511b-c), em que se defende que a dialética é a ciência que apreende o inteligível com o auxílio exclusivo da razão, ou melhor, com o λόγος em si (αὐτὸς ὁ λόγος – 511b4).

cognição: o que há de maximamente cognoscível³³ está no topo do conhecimento, pois é o que há de mais elevado para ser conhecido; o que desse princípio deriva não apenas está abaixo dele e submetido a ele, mas o tem como pressuposto em suas hipóteses e raciocínios. Portanto, a alma, em sua investigação encaminhada pela seção inferior do inteligível, vale-se de hipóteses, “sem ir ao princípio, pois não pode elevar-se acima das hipóteses” (511a5-6). O fato de a alma não poder “elevar-se acima das hipóteses” (τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν) indica que há uma via de investigação acima das hipóteses, pela qual a alma vem a elevar-se, de modo a ultrapassar e superar a via hipotética. Esse movimento de *superação* é, por sua vez, um movimento de *intensificação* do λόγος. Para superar a via hipotética, a alma precisa fazer uso do λόγος de modo mais intenso, pois implica, a um só tempo, 1) apreender o princípio de todas as coisas e 2) não se valer de imagens nem da sensibilidade³⁴. Essa intensificação, assim, aponta 1) para o princípio em sua pureza e 2) para uma similitude do λόγος com esse princípio. Aqui reside a outra seção do inteligível, aquela que o λόγος em si atinge “pelo poder da dialética” (τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει – 511b4), conforme se constata mediante a seguinte passagem:

Aprende então o que quero dizer com o outro segmento do inteligível, daquele que a razão em si [αὐτὸς ὁ λόγος] atinge pelo poder da dialéctica, fazendo das hipóteses não princípios, mas hipóteses de facto, uma espécie

³³ Esse maximamente cognoscível é a ideia do bem: “O que eu vejo, pelo menos, é o seguinte: no limite do cognoscível está a ideia do bem, dificilmente vista, mas que, uma vez apreendida, impõe-nos de pronto a conclusão de que é a causa de tudo o que é reto e belo, a geratriz, no mundo visível, da luz e do senhor da luz, como no âmbito inteligível é dominadora, fonte imediata da verdade e da inteligência” (VII, 517b-c). Vê-se um eco dessa concepção em Aristóteles, embora de uma maneira distinta: “Ora, maximamente cognoscíveis são os primeiros princípios e as causas; de fato, por eles e a partir deles se conhecem todas as outras coisas, enquanto, ao contrário, eles não se conhecem por meio das coisas que lhes estão sujeitas” (*Metph.*, A. 2, 982b1- 4).

³⁴ Opõe-se radicalmente a essa perspectiva aquela que encontramos em Aristóteles no *De anima*, III.8, 432a-5-9, segundo a qual o inteligível não existe separadamente do sensível e, por isso, todo pensamento se vale necessariamente de sensibilidade e de imagem.

de degraus e de pontos de apoio, para ir até àquilo que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo, atingido o qual desce, fixando-se em todas as consequências que daí decorrem, até chegar à conclusão, sem se servir em nada de qualquer dado sensível, mas passando das ideias umas às outras, e terminando em ideias (VI, 511b-c).³⁵

Por um lado, as ciências matemáticas exercem o pensamento sobre objetos inteligíveis, mas partindo de hipóteses; por outro lado, a ciência dialética exerce a inteligência sobre o princípio inteligível, de modo a superar as hipóteses. A dialética só realiza isso, contudo, em razão do exercício do λόγος em si (αὐτὸς ὁ λόγος – 511b4). Ao contrário das ciências matemáticas, que fazem das hipóteses princípios³⁶, a dialética atua “fazendo das hipóteses não princípios, mas hipóteses de facto”, diz a passagem supracitada. Isso faz com que a dialética venha a galgar o nível que lhe é próprio, “para ir até àquilo que não admite hipótese, que é o princípio de tudo”. Isso que é “princípio de tudo” (παντός ἀρχὴν) é o princípio “não hipotético” (ἀνυπόθετος). Observe-se que é próprio do método dialético o movimento de *subir* por meio de degraus (ἐπιβάσεις – 511b6) e pontos de apoio, de modo que, após chegar ao princípio, vem a *descer* (καταβαίνω – 511b8), “fixando-se em todas as consequências que daí decorrem”, até chegar a uma conclusão (τελευτή – 511b8). Trata-se de uma dinâmica de ascensão e descensão do λόγος. Para apreender o princípio de tudo, a alma precisa fazer uso do λόγος puro, do λόγος em sua forma mais elevada, e, por isso, ela exerce esse movimento de subida. Mas a alma não permanece no topo do princípio, que é a ideia do bem; convém que ela apreenda as ideias que estão submetidas a esse princípio, pelo que ela vem a realizar o movimento de descida. A alma,

³⁵ Op. cit. Trad. de M.H.R.P, com alterações.

³⁶ E aqui reside a crítica de Platão aos matemáticos, conforme nota Robinson: “Uma maneira pela qual ele expressa sua crítica à matemática é dizendo que ela confunde hipóteses com princípios [...] Isso parece significar que a matemática trata as proposições como incorrigíveis, o que não deveria fazer” (ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*. Ithaca/New York: Cornell University Press, 1941, p. 164)

portanto, ao intensificar o seu λόγος pelo poder da dialética (τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει), ascende maximamente ao primeiro princípio; após chegar a esse princípio, ela descende em raciocínios relativamente às ideias que se submetem a ele, mas permanece no âmbito das ideias puras.

O modo mediante o qual a dialética atinge o seu ápice reside no fato de ela não se valer de qualquer maneira do “sensível” (αἰσθητός – 511c1). Ao contrário disso, seu método consiste em ir “passando das ideias umas às outras, e terminando em ideias” (εἶδεσιν αὐτοῖς δι’ αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη – 511c1-2). Esse trânsito de ideias para ideias com a conclusão em ideias exprime o mais elevado poder de abstração do λόγος pela dialética. Aí reside o significado genuíno da expressão “αὐτὸς ὁ λόγος”. O ápice do λόγος é, pois, a ciência dialética, pois apenas a dialética pode chegar ao âmbito das ideias puras. As próprias ideias, como princípios de luminosidade, concedem visibilidade ao órgão da alma que é próprio para esse jaez de apreensão e contemplação. Ao remetermos à Linha, veremos que as duas seções do inteligível terão níveis ou graus de cognição distintos, devido aos próprios objetos a serem pensados ou entendidos. Por conseguinte, tal como as ciências matemáticas exercem o pensamento (διάνοια) sobre os objetos inteligíveis de sua investigação, a ciência dialética exerce a inteligência (νόος) sobre as ideias. A inteligência adquirida pela dialética é relativa às ideias puras. Essa inteligência precisa ser igualmente pura, para que possa captar as ideias em sua pureza. Está em questão a similitude necessária à apreensão do princípio: se o princípio é totalmente *vazio de conteúdo referencial*, no sentido físico-visível-sensível, a inteligência deve ser semelhante a esse princípio, para só então apreendê-lo. É o âmbito do pensamento puro, em contraste com o pensamento imagético

ou discurso, que é próprio da *διάνοια*³⁷. Platão chama de “inteligência” (νόος) o exercício do pensamento puro, isto é, do pensamento em seu mais elevado grau de abstração. Aqui a alma se abstrai de toda e qualquer imagem, de todo e qualquer dado sensível, de toda e qualquer experiência.

O pensamento puro – compreendido também como aquele *αὐτὸς ὁ λόγος* –, em uma espécie de movimento circular, *parte* de ideias, *transita* pelas ideias para *chegar* às ideias. Se, portanto, a dialética é a única ciência que ascende às ideias, é mister que ela também seja a única ciência a consumir a inteligência, já que esta é necessariamente relativa às ideias. Contudo, pelo fato de o pensamento exercido pelos matemáticos se referir a objetos inteligíveis, os seus raciocínios se configuram como axiomáticos e verdadeiros (ainda que não venham a fundamentar a razão última disso), de maneira que não se situam na Linha dividida do sensível-visível e, portanto, não são oriundos de opinião. É que as suas hipóteses se referem, *de algum modo*, ao princípio de tudo e, assim, são relativas às ideias, conquanto os matemáticos não possuam esse conhecimento. Esse conhecimento, que consiste na apreensão do que há de maximamente cognoscível – a ideia do bem –, só pode ser adquirido pela ciência dialética – a única ciência que, à medida que intensifica o *λόγος* e o leva às últimas consequências, supera completamente as imagens e a sensibilidade. Significa isso que a matemática, embora seja do âmbito inteligível, ainda se vale do visível. A dialética, no entanto, é a ciência por excelência do invisível, já que não se serve de quaisquer imagens nem de sensibilidade e caminha de modo

³⁷ Nesta direção, Natorp chama as ideias de “puro conceito” (*reiner Begriff*), de modo que à *διάνοια* corresponde o “pensar discurso” (*diskursives Denken*), ao passo que ao νόος corresponde o “puro pensar” (*reines Denken*) (NATORP, P. *Platos Ideenlehre – Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1921, p. 193).

ascendente ao princípio de tudo. Fica, assim, reservada unicamente à dialética a inteligência, de sorte que, a partir desse diagnóstico, o saber matemático passa a se configurar como intermediário entre a inteligência e a opinião. Inicialmente Gláucon diz não ter compreendido o bastante, mas logo a seguir mostra que compreendeu perfeitamente o que está em questão:

Compreendo, mas não o bastante – pois me parece que é uma tarefa cerrada, essa de que falas – que queres determinar que é mais claro [σαφέστερον] o conhecimento do ser e do inteligível [τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ] adquirido pela ciência da dialética [τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης] do que pelas chamadas artes, cujos princípios são hipóteses; os que as estudam são forçados a fazê-lo, pelo pensamento [διανοία], e não pelos sentidos [μὴ αἰσθήσεσιν]; no entanto, pelo facto de as examinarem sem subir até ao princípio, mas a partir de hipóteses, parece-te que não têm a inteligência [νοῦν] desses factos, embora eles sejam inteligíveis por meio de um princípio [μετὰ ἀρχῆς]. Parece-me que chamas pensamento [διάνοιαν], e não inteligência [οὐ νοῦν], o modo de pensar dos géometras e de outros investigadores do mesmo gênero, como se o pensamento fosse algo de intermédio entre a opinião e a inteligência [ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὔσαν] (VI, 511c-d).³⁸

Os graus de cognição, dissemos, correspondem aos tipos distintos de objetos cognoscíveis, o que implica igualmente uma distinção entre tipos de saber e, portanto, uma hierarquia desses saberes: no topo dessa hierarquia encontra-se a ciência dialética – única capaz de apreender o princípio de tudo, a saber, a ideia do bem, assim como as demais ideias; logo abaixo encontram-se os saberes matemáticos – que exercem o pensamento relativo aos seus objetos, mas a partir de hipóteses, sem chegar ao princípio. Um detalhe importantíssimo da passagem é o fato de ela se referir ao conhecimento do ser e do inteligível, adquirido, por sua vez, pela ciência da dialética (τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης – 511c5),

³⁸ Op. cit. Trad. de M.H.R.P., com alterações.

como “mais claro” (σαφέστερον – 511c4) que o das demais artes ou disciplinas matemáticas. O que isso significa e para o que aponta?

Se remetermos à Analogia do Sol, veremos que, assim como o sol desempenha a função de conceder luminosidade e visibilidade à visão, a ideia do bem cumpre a função de conceder luminosidade e inteligibilidade à inteligência. Em ambos os casos, é a luz (φῶς) que está em questão: a luz do sol, iluminando as coisas visíveis; a luz da ideia do bem, iluminando os objetos inteligíveis. Aqui se encontra uma chave de leitura para a passagem que se refere ao conhecimento da ciência da dialética como “mais claro” (σαφέστερον – 511c4) que o dos demais saberes matemáticos. A ideia do bem é o que há de mais claro, pois é o que concede luz e inteligibilidade às demais ideias e aos objetos cognoscíveis. Por isso diz Sócrates que “a ideia do bem é o mais elevado dos ensinamentos” (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα), complementando que “para ela é que a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e valiosas” (505a)³⁹. As demais virtudes ou ideias convergem para a ideia do bem, pois o bem é princípio de tudo. As demais ideias recebem, então, a verdade e a sua cognoscibilidade a partir da ideia do bem, pois é ela, na hierarquia eidética, que está anteposta a todas as ideias⁴⁰: “Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objectos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder, é a ideia do bem. Entende que é ela a causa da ciência e da verdade” (508e)⁴¹. A ideia do bem é causa (αἰτία); enquanto causa, ela é a

³⁹ Ibid. Trad. de M.H.R.P., com alterações.

⁴⁰ Nessa direção, diz Trabattoni que “a ideia do bem é aquilo que dá ser e cognoscibilidade aos objetos ideais” (TRABATTONI, F. *Platão*. Coimbra: Editora Annablume, 2012, p. 236). E ainda Proclo: “Pois a ideia do bem é a ideia participada e inteligível, que é transcendente, e é o Bem antes dos inteligíveis” (PROCLUS. *Commentary on Plato's Republic. Vol. II Essays 7–15*. Translated with an Introduction and notes by Dirk Baltzly, John F. Finamore, Graeme Miles. New York: Cambridge University Press, 2022, p. 152).

⁴¹ Op. cit. Trad. de M.H.R.P., com alteração.

causa primeira sem a qual não poderia haver ciência (ἐπιστήμη) nem verdade (ἀλήθεια): a ciência, considerada em primeiríssimo grau, é a ciência dialética, pois é a única que ascende à ideia do bem, que é primeiro princípio; a verdade diz respeito a tudo o que se revela acerca da ideia do bem e a tudo o que a ela está diretamente ligado. O bem é o que concede ao cognoscente a própria possibilidade de os objetos inteligíveis serem apreendidos, “como também é por ele que o ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder” (VI, 509b)⁴². Acrescente-se a isso algo que será dito no Livro VII, 517b, a saber: que a ideia do bem encontra-se “no limite do cognoscível” (ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία – 517b8). Tais são as razões pelas quais o conhecimento do ser e do inteligível, adquirido pelo poder da ciência dialética, é mais claro que o dos demais saberes matemáticos. Esse “mais claro” não está dizendo, de forma alguma, “mais evidente”, no sentido de “mais fácil” de ser apreendido porque está posto à vista como o mais límpido e acessível. Ele é mais claro sobretudo porque advém da ciência que atinge o limite, o máximo da cognoscibilidade, o princípio de tudo.

Voltemos ao passo em questão (511c-d). Aqueles que se dedicam aos saberes de cunho matemático o fazem “pelo pensamento” (διανοία – 511c7), e “não pelos sentidos” (μὴ αἰσθήσεσιν – 511c7-8)⁴³. No entanto, pelo fato de partirem de hipóteses e não chegarem ao princípio, não possuem a “inteligência” (νόος – 511d1) dos próprios objetos com que lidam; tais objetos viriam a se mostrar inteligíveis apenas por meio do

⁴² Ibid. Trad. de M.H.R.P.

⁴³ Diz Nickolas Pappas: “A matemática pertence ao domínio do conhecimento porque as verdades que ela descobre não dizem respeito aos objetos da experiência sensorial. Saber que adicionar sete cadeiras a cinco forma um novo grupo de doze cadeiras é saber algo não sobre cadeiras, mas sobre as propriedades dos números, que são ‘inteligidos, mas não vistos’ (507b)” (PAPPAS, N. *The Routledge Guidebook to Plato’s Republic*. London and New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2013, p. 172).

princípio (μετὰ ἀρχῆς – 511d2). Por conseguinte, não convém nomear esse tipo de saber matemático de modo inapropriado: ele exerce o pensamento (διάνοια), mas não a inteligência (νόος), de modo que se configura como intermediário (μεταξύ) entre a opinião (δόξα) e a inteligência (νόος). Platão aqui não poderia ser mais incisivo: só há inteligência do princípio, e a única ciência capaz de adquirir essa inteligência é a dialética, pois é a única que apreende o princípio de tudo em seu mais alto grau de abstração e pureza. Os saberes matemáticos partem necessariamente desse princípio, para se constituírem como tais, mas os matemáticos não possuem a inteligência desse princípio e, portanto, não possuem a inteligência concernente aos próprios objetos de suas investigações. Essa inteligência só é possível graças à ciência dialética. Após Gláucon esboçar essa compreensão acerca do que estava em discussão, Sócrates lhe responde da seguinte maneira, e é assim que o Livro VI adquire o seu termo:

Apreendeste perfeitamente a questão – observei eu –. Pega agora nas quatro operações da alma e aplica-as aos quatro segmentos: no mais elevado, a inteligência [νόησιν], no segundo, o pensamento [διάνοιαν]; ao terceiro entrega a crença [πίστιν], e ao último a imaginação [εἰκασίαν], e coloca-os por ordem, atribuindo-lhes o mesmo grau de clareza que os seus respectivos objectos têm de verdade (VI, 511d-e).⁴⁴

Curiosamente, nessa passagem Platão substitui a palavra “νόος” (inteligência) por “νόησις” (entendimento), fazendo elas se equivalerem sem nenhum prejuízo na compreensão do argumento. Retoma-se a Linha com as suas quatro seções, respectivamente a do âmbito inteligível e a do âmbito visível: no segmento “mais elevado” (τῷ ἀνωτάτῳ) do inteligível, tem-se o “entendimento” (νόησις); no outro, o “pensamento” (διάνοια); no segmento do visível, tem-se a “crença”

⁴⁴ Op. cit. Trad. de M.H.R.P., com alterações.

(πίστις); no outro, a “imaginação” (εἰκασία). Essas quatro operações da alma são realizadas a partir dos seus graus de participação (μέθεξις) na verdade (ἀλήθεια). Assim, a dialética, única ciência capaz de chegar ao princípio e exercer plenamente a νόησις, é a que mais participa da verdade; é a que está mais próxima dela; é a que mais pode pensá-la e exprimi-la em seu discurso.

Alegoria da Caverna: παιδεία, dialética e ascensão ao princípio (VII, 514a-537c)⁴⁵

No contexto da Alegoria da Caverna, em um primeiro momento, logo após se libertar da caverna, aquele homem julga que o seu modo anterior de ver e perceber as coisas – a saber, aquele em que só se vê o aparecer das sombras – é “mais verdadeiro” (ἀληθέστερα): “Não te parece que ficaria atrapalhado e imaginaria ser *mais verdadeiro* tudo o que ele vira até então do que quanto naquele instante lhe mostravam?” (VII, 515d)⁴⁶. Essa confusão ocorre devido ao antigo e ordinário hábito de se deixar conduzir por uma condição cavernosa, na qual imperam as sombras e as sombras de imagens. É mister o cultivo de um novo modo de ser, isto é, de uma *habituação* (συνήθεια) a um novo modo de ser, em que as sombras e as imagens passem a ser vistas *como tais*, à medida que as ideias são igualmente vistas *como tais*, isto é, estas como modelos de que participam aquelas. Quem contempla tão somente as sombras e as imagens não se dá conta de que elas são tais e quais, isto é, sombras e imagens. É somente a partir da contemplação das ideias, que não apenas

⁴⁵ Não ocorrerá aqui uma exposição detalhada da Alegoria da Caverna – que é profusa e profunda em detalhes e elementos filosóficos –, pois o nosso propósito diretriz é chegar à dialética. Mesmo em relação à dialética, o nosso propósito não é explorar todas as minúcias de sua concepção no Livro VII – isso demandaria um trabalho que não cabe aqui. Assim, por exemplo, não será abordada a questão sobre os perigos de se estudar a dialética na juventude, sem a propedêutica correta para se chegar a ela (VII, 537e-539d), entre outras questões.

⁴⁶ Op. cit. Trad. de C.A.N.

as ideias são vistas como tais, mas também, e simultaneamente, as próprias sombras e imagens. Isso, contudo, exprime um *processo*. Trata-se precisamente de um processo de habituação:

Precisava de se habituar, julgo eu, se quisesse ver o mundo superior. Em primeiro lugar, olharia mais facilmente para as sombras, depois disso, para as imagens dos homens e dos outros objectos, reflectidas na água, e, por último, para os próprios objectos. A partir de então, seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da Lua, mais facilmente do que se fosse o Sol e o seu brilho de dia. (516a-b).⁴⁷

Esse processo de habituação a um novo modo de ser exprime a caminhada do filósofo. Ele fala de uma *παιδεία* filosófica, isto é, de um processo de formação por meio do qual o homem descobre, lentamente, a sua própria essência. Essa *formação* é, em verdade, uma *transformação* e diz respeito àquilo que Platão denomina de “*περιαγωγή*” (conversão, guinada etc.)⁴⁸. O substantivo *περιαγωγή* deriva do verbo *περιάγω*: virar, fazer girar etc. A *περιαγωγή*, no contexto em questão, consiste em uma arte (*τέχνη*) de transformação e conversão radical da alma, mais precisamente: a arte de exercitar o órgão pelo qual a alma conhece as coisas superiores e de direcionar o olhar para a posição correta à medida que o desvia da posição errada. Como a *παιδεία* se trata de um processo, está em questão uma transição. Mas transição de onde para onde? De quê para quê? A resposta se encontra no início do Livro VII, quando se inicia o relato alegórico: “Depois disto — prossegui eu — imagina a nossa natureza, relativamente à educação ou à sua falta, de acordo com a

⁴⁷ Op. cit. Trad. de M.H.R.P.

⁴⁸ “Assim – prossegui –, a educação não será mais do que a arte de fazer essa conversão [*τῆς περιαγωγῆς*], de encontrar a maneira mais fácil e eficiente de consegui-la; não é a arte de conferir vista à alma, pois vista ela já possui; mas, por estar mal dirigida e olhar para o que não deve, a educação promove aquela mudança de direção” (VII, 518d). Op. cit. Trad. de C.A.N.

seguinte experiência” (VII, 514a)⁴⁹. É disto que trata a alegoria, em síntese: da natureza (φύσις) humana relativamente à educação (παιδεία) e à falta ou ausência de educação (ἀπαιδευσία). Portanto, quando falamos de um processo de transição, referimo-nos ao processo da ἀπαιδευσία para a παιδεία. Dirá Heidegger a esse respeito que “De acordo com Platão, em sua determinação essencial, παιδεία significa a περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς, o condutor para a guinada de todo homem em sua essência. Por isso a παιδεία é essencialmente uma transição, a saber: da ἀπαιδευσία para a παιδεία”⁵⁰. A παιδεία consiste em uma transformação radical do modo de ser e ver do homem. Por meio dela o homem se habitua a ser e a se constituir a partir do *paradigma eidético*, e também por meio dela o homem se habitua a ver esse paradigma invisível com referência às coisas visíveis. A expressão grega usada por Heidegger para dizer o que significa παιδεία é “περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς”, que pode ser compreendida e traduzida por “conversão completa da alma”. A expressão, embora não se encontre exatamente como Heidegger a descreve, faz referência direta à seguinte passagem:

A presente discussão indica a existência dessa faculdade na alma e de um órgão pelo qual aprende; como um olho que não fosse possível voltar das trevas para a luz, senão juntamente com todo o corpo, do mesmo modo esse órgão deve ser desviado, juntamente com a alma toda, das coisas que se alteram, até ser capaz de suportar a contemplação do Ser e da parte mais brilhante do Ser. A isso chamamos o bem. (Rep., VII, 518c).⁵¹

A passagem fala da transformação total do homem. Ela fala da necessidade de essa transformação ser radical e total, a fim de chamar a atenção para o significado genuíno de uma παιδεία filosófica. Mas qual

⁴⁹ Op. cit. Trad. de M.H.R.P.

⁵⁰ HEIDEGGER, M. “Platons Lehre von der Wahrheit”. In: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, p. 217.

⁵¹ Op. cit. Trad. de M.H.R.P.

seria a razão de essa transformação ter de ser assim tão radical? A passagem nos explica: tal como não é possível, ao voltarmos da escuridão, fazermo-lo apenas com o olho, senão com o corpo inteiro, assim também não é possível para a alma que ela, por meio do órgão diretriz de sua guinada, sofra uma mudança apenas parcial; pelo contrário, o redirecionamento desse órgão da alma implica a própria mudança de direção da alma, conforme ela se desvia da multiplicidade dos fenômenos percíveis e se centra na unidade das ideias imutáveis. Isso exprime um esforço constante e incessante da alma, por isso a passagem nos fala ainda que a alma precisa se desviar dos fenômenos percíveis, até ser *capaz* (δυνατή) de *suportar* (ἀνέχω) a contemplação *do ser e da parte mais brilhante do ser* (τὸ ὄν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον – 518c9). A essa altura, já estamos perfeitamente familiarizados com a compreensão segundo a qual apenas o filósofo é capaz de chegar à “parte mais brilhante do ser”. Essa parte, por sua vez, é a ideia do bem. Para contemplá-la, o homem precisa tornar-se filósofo, e isso fala de um processo de formação e, na verdade, de transformação total da alma. Trata-se de um processo de transição, de aprendizado e de intensificação de um modo de ser. Esse processo demorado, que consiste na transição da ἀπαιδευσία para a παιδεία, isto é, em uma transformação ou conversão (περιαγωγή) no mais íntimo do homem – é por meio dele que o homem vem a se educar de maneira mais elevada possível, e é nisso que consiste a παιδεία filosófica.

A παιδεία filosófica é, pois, aquele processo de formação que desvia o olhar do homem dos meros fenômenos percíveis, até torná-lo capaz de contemplar o ser em sua mais elevada pureza. Essa mais elevada pureza, o que há de maximamente cognoscível na esfera inteligível, é a ideia do bem. A ideia do bem, por sua vez, só pode ser apreendida pelo método da dialética. Παιδεία e dialética expressam, na verdade, uma

unidade inseparável, de modo que podemos dizer que só há παιδεία mediante a dialética, ao mesmo tempo que a dialética exprime o próprio percurso da παιδεία. A propósito desse percurso paidêutico, Platão esboça o que seria um programa de estudos que culminaria na ciência dialética. Isso é exposto nos passos 522b-531c, correspondendo, respectivamente, às seguintes disciplinas: aritmética (521d-526c), geometria (526c-528b), estereometria (528b-e), astronomia (528e-530d) e harmonia (530d-531c). Elas todas podem ser compreendidas como “disciplinas matemáticas”. Elas *apontam* para a dimensão inteligível, na medida em que exigem o pensamento (διάνοια) e estimulam certo nível de abstração⁵². Além disso, as disciplinas matemáticas apontam para a dimensão inteligível porque remetem à proveniência de uma diversidade de feitos no âmbito sensível⁵³. Elas são disciplinas que podem ser enquadradas no segmento inferior do inteligível, no contexto da Analogia da Linha Dividida. Só podem, contudo, culminar na dialética na medida em que já partem da própria dialética, que as direciona da forma correta. Por isso, após expor o programa de estudos referente a tais disciplinas, Sócrates se refere a elas como um “prêmio” (προοίμιον – 531d7): “E por enquanto só estou no prêmio – observei – [...] Ou não saberemos que tudo isso é apenas um prêmio do que teremos de aprender? Pois não há de imaginar que os dialéticos sejam os que mais

⁵² Diz Julia Annas: “Tudo isso deve ser estudado de um ponto de vista puramente matemático. Está muito claro que o ponto principal desses estudos é encorajar a mente ao raciocínio não empírico e elevadamente abstrato” (ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981, p. 273).

⁵³ Por isso as disciplinas matemáticas poderão se configurar como *intermediárias* entre o inteligível e o sensível. A esse respeito, diz James Adam: “Na *República*, τὰ μαθηματικά são o elo entre αἰσθητά e εἶδη, considerados, respectivamente, objetos de apreensão sensível e do conhecimento” (ADAM, 1907, p. 161); e ainda: “A Causa suprema do universo, segundo Platão, é a Ideia do Bem, da qual, em última análise, as demais Ideias são determinações especiais, e τὰ μαθηματικά são os instrumentos por meio dos quais essa Ideia funciona na natureza” (ADAM, J. *The Republic Of Plato*. Vol. II. Books VI-X and Indexes. Edited with critical notes, commentary and appendices. Cambridge: University Press, 1907, p. 162).

entendem desses assuntos” (VII, 531d-e)⁵⁴. Entender demais desses assuntos não implica ser dialético, pois tais são assuntos propedêuticos para se chegar à dialética. Eles podem ou não culminar na dialética, e isso depende do direcionamento que lhes é dado.

O *προοίμιον* (531d7) deve ser compreendido em relação à *παιδεία*. Trata-se de um percurso formativo por meio do qual o homem ascende ao princípio de tudo. Esse percurso só pode ser realizado mediante o método dialético, o que implica a sua inserção no *προοίμιον*. Dito de outro modo: a dialética está no início, no meio e no fim do percurso *paidêutico*-formativo. Sem ela não pode haver 1) nem o direcionamento correto e inicial das disciplinas matemáticas enquanto *προοίμιον*, 2) nem a ascensão ao princípio por meio do puro pensar que transcende e supera as disciplinas propedêuticas. Em suma, sem dialética não há *παιδεία*. A dialética é a ciência diretriz das demais disciplinas, por isso ela deve estar já inserida no percurso inicial; por isso esse percurso propedêutico é chamado posteriormente de “*προπαιδεία*” (536d6). É no mínimo curioso que Platão tenha se referido ao percurso propedêutico pelo nome de “*προπαιδεία*”. O prefixo “*προ*” diz “antes”, “para”, “em direção a”. Indica-se, com isso, o seguinte: que não há propriamente *παιδεία*, genuinamente compreendida em sua consumação máxima, senão mediante a dialética.

A dialética, já vimos, aponta para o puro pensar, pois se volta para a dimensão puramente inteligível e, com isso, exprime a capacidade de a alma abstrair-se de todo o conteúdo sensível e visível com vistas a uma apreensão puramente inteligível. A dialética chega, então, ao limite do inteligível, à ideia do bem em si:

⁵⁴ Op. cit. Trad. de C.A.N.

E não é este, propriamente, Glauco — lhe falei —, o nomo que a dialética executa? Com ser puramente inteligível, não deixa de imitá-lo a faculdade da visão, quando se esforça, como dissemos, por contemplar os seres vivos, depois os astros e, por último, o próprio sol. O mesmo acontece com quem se vale da dialética: sem nenhuma ajuda dos sentidos externos e com o recurso exclusivo da razão, tenta chegar à essência das coisas, sem parar enquanto não apreende apenas com o entendimento o bem em si mesmo. Com isso, atinge o limite do inteligível, como o outro, naquele caso, o do mundo visível (532a-b).⁵⁵

O limite (τέλος) do inteligível (τοῦ νοητοῦ), que é o bem (ἀγαθός) tomado em si mesmo, só pode ser captado pelo entendimento (νόησις). Para que isso seja possível, faz-se necessário um uso exclusivo do λόγος, que tenta chegar à essência das coisas, e conforme avança em sua investigação, apreende o bem. Esse processo de investigação é designado por Platão mediante o verbo διαλέγω na forma substantivada do infinitivo τὸ διαλέγεσθαι. Dentre as diversas possibilidades de tradução do verbo διαλέγω, algumas são: discursar, dialogar, distinguir, separar, selecionar. A forma substantivada τὸ διαλέγεσθαι, na passagem em questão, ao menos em um primeiro momento, não parece significar “discursar” e “dialogar”. Τὸ διαλέγεσθαι, que traduz-se por “a dialética”, não designa “o dialogar” ou “o discursar” fonemático; antes, refere-se ao modo como a alma exerce o pensamento puro. Está em questão uma forma de diálogo da alma⁵⁶ que possui como alvo o princípio dos princípios, a ideia das ideias, de onde se articulam todas as coisas, sejam elas visíveis ou invisíveis. É também desse princípio eidético que provêm todas as hipóteses das demais ciências, bem como todas as crenças e opiniões verdadeiras. Esse princípio é também o paradigma que serve de contraponto para tudo o que não é oriundo dele. Assim, por

⁵⁵ Op. cit. Trad. de C.A.N., com alterações.

⁵⁶ Note-se que há uma diferença entre o que aqui é apresentado e o que se verifica no *Teeteto*, 189e-190a.

exemplo, pergunta-se: como sabemos que uma opinião é falsa? Nós o sabemos porque o paradigma da verdade aponta tanto para o que é verdadeiro quanto para o que não o é. Esse processo, próprio do λόγος, de selecionar e coletar o verdadeiro a partir do paradigma eidético e imutável, é o que configura o ápice da dialética.

Cabe, todavia, perguntar: *por que essa investigação é chamada de dialética (τὸ διαλέγεσθαι)?* Por que Platão não chama isso simplesmente de ἡ φιλοσοφία? Vimos que a dialética foi compreendida como a ciência que apreende o inteligível com o auxílio do λόγος puro, isto é, do λόγος em si (αὐτὸς ὁ λόγος – VI, 511b4), o que aponta para o λόγος dos λόγοι. Platão não utiliza à toa a expressão τὸ διαλέγεσθαι: ele quer chamar a atenção para o fato de que há uma compreensão do λόγος que vai muito além daquela que habitualmente compreendemos. Λόγος não é somente “razão”, no sentido do elemento que nos torna viventes racionais; λόγος é também, e originariamente, a força de realização da inteligência que apreende a ideia do bem. E visto que a ideia do bem é o princípio dos princípios, a ἀρχή das ἀρχαί, só é possível apreendê-la por meio do λόγος dos λόγοι.

Sendo a dialética o saber que seleciona e coleta o objeto do pensamento e, com isso, entende o inteligível, o seu exercício também se desdobra em uma dinâmica de alternância entre o que está em cima e o que está embaixo. Trata-se de um movimento que a própria alma realiza: 1) de baixo para cima, à medida que se eleva na contemplação da ideia do bem; 2) de cima para baixo, à medida que, tendo contemplado a ideia do bem, redireciona o seu olhar para a sensibilidade, que agora é vista sob a ótica do princípio. Tal é o movimento que realiza o homem que se liberta da caverna: em sua subida (ἀνάβασις), contempla a ideia do bem; em sua descida (κατάβασις), tendo já contemplado a ideia do bem, retorna à caverna para enxergar a luz em meio às trevas; tal é,

inclusive, a tarefa de cada homem que venha a se libertar da caverna⁵⁷. Significa isso que não há *παιδεία* sem dialética. A dialética é o meio pelo qual o homem se educa, se forma e se transforma totalmente, porquanto faz com que a sua alma se desvie das coisas perecíveis e fite o seu olhar no eterno. Em razão disso, o método dialético é o único capaz de revelar o princípio de todas as coisas. As demais ciências, ao partirem exclusivamente de hipóteses, desconhecem o princípio sem o qual não existiriam as suas próprias hipóteses. Todas as ciências, ao partirem de hipóteses, só podem fazê-lo mediante o *pressuposto* de sua própria veracidade. Sem esse pressuposto, não haveria como estabelecer qualquer raciocínio nem qualquer conclusão. É esse pressuposto que fornece veracidade ou certeza relativamente aos objetos do pensamento, a fim de que se tenha o pensamento ou o raciocínio de algo; e somente porque há pensamento e raciocínio de algo, que se pode extrair disso uma conclusão. Essa tríade – a saber: 1) pressuposto de veracidade, 2) raciocínio com base em tal pressuposto e 3) conclusão – é o que caracteriza o método do pensamento hipotético. De onde se origina, contudo, essa “certeza” hipotética? De um princípio, o qual, por sua vez, é princípio dos princípios, ou ainda, princípio das hipóteses. A ciência que investiga esse princípio é a dialética. Aqui reside a superioridade da dialética perante as demais ciências. Isso faz dela a ciência das ciências, ou, numa linguagem mais escorreita, faz dela a *única ciência de fato*:

O método da dialética é o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados, e que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie

⁵⁷ “Deve, portanto, cada um por sua vez descer à habitação comum dos outros e habituar-se a observar as trevas. Com efeito, uma vez habituados, sereis mil vezes melhores do que os que lá estão e reconheceréis cada imagem, o que ela é e o que representa, devido a terdes contemplado a verdade relativa ao belo, ao justo e ao bom” (VII, 520c).

de lodo bárbaro em que está atolada e eleva-os às alturas utilizando como auxiliares para ajudar a conduzi-los as artes que analisámos. Demos-lhes por diversas vezes o nome de ciências, segundo o costume; porém, na verdade, precisavam de outra designação, mais clara do que a de opinião, mas mais obscura do que a de ciência (VII, 533c-d).⁵⁸

Convém uma atenção especial ao que a passagem diz. Ela diz que o *método dialético* (ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος) é o *único* (μόνη) que procede por meio da *destruição das hipóteses* (τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα), e isso ocorre para que se venha a chegar ao princípio (ἀρχή). “Destruir” está aí no sentido de “superar” e “transcender”: é o único método que supera as hipóteses, porquanto não se vale, em seu percurso de investigação, de imagens e de sensibilidade; não se vale, em verdade, de nada “referencial”, em sentido físico, visível, material. Trata-se da ciência do princípio de tudo, e uma vez que o princípio de tudo é o que há de maximamente cognoscível, ele só pode ser apreendido pela inteligência pura ou pensamento puro. Consuma-se apenas pelo método dialético a circularidade desse pensamento puro, circularidade que consiste em partir de ideias, transitar pelas ideias e concluir em ideias (VI, 511c1-2). Apenas por meio dessa circularidade do pensamento puro que a alma pode transcender, a um só tempo, a imaginação (εἰκασία), a crença (πίστις) e, por último, o pensamento imagético (διάνοια), donde também a hipótese (ὑπόθεσις). Visto que a dialética supera e transcende todas essas formas de o homem conceber e compreender a realidade, ela é a ciência em primeiríssimo grau e, em razão disso, não é *uma* ciência, mas a ciência – razão por que Platão diz que as disciplinas matemáticas, de jaez dianoético, talvez precisassem de outra designação, uma que fosse “mais clara do que a de opinião” (ἐναργεστέρου μὲν ἢ δόξης – 533d-5), “porém mais obscura do que a de ciência” (ἀμυδροτέρου δὲ ἢ ἐπιστήμης

⁵⁸ Op. cit. Trad. de M.H.R.P.

– 533d6). Aqui surge uma reformulação e um refinamento do conceito de ἐπιστήμη: ἐπιστήμη passa a designar ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος, ou seja, o método por meio do qual a alma, em seu pensamento puro, ascende ao princípio de todas as coisas. Se à dialética corresponde o pensamento puro, ela é, pois, a linguagem (λόγος) em seu silêncio absoluto e primordial; não um silêncio compreendido como ausência de ruído, senão o silêncio do pensamento compreendido como o αὐτὸς ὁ λόγος⁵⁹. Isso porque ela “fala” a linguagem do princípio. É dessa linguagem do princípio que advêm os outros graus de cognição e, portanto, as demais formas de expressão, seja à maneira dianoética, pelas hipóteses com referência aos objetos inteligíveis, seja pela via da crença, formada de acordo com o que vem a ser e nunca é, seja por meio da imaginação, fundamentada em imagens que estimulam a criatividade artística.

A dialética é, a um só tempo, 1) a ciência do princípio e, portanto, do puro pensar, e 2) a ciência do discurso, isto é, da definição correta das coisas. Uma coisa está ligada à outra: o pensamento correto, oriundo do princípio, implica a expressão correta, em seu retorno ao princípio. Essa tarefa decorre daquela fundamentação do discurso ou concessão do λόγος (λόγον διδόναι – VI, 510c7), que coincide, por sua vez, com o λόγος em si (αὐτὸς ὁ λόγος – VI, 511b4), e que agora, no Livro VII, adquire desdobramentos. Pergunta Sócrates: “Não denominas dialético o indivíduo que sabe encontrar pelo λόγος a essência de cada coisa? E quem não chega a esse ponto, na medida em que se mostrar incapaz de dar (διδόναι) a si mesmo e aos outros esse λόγος, não proclamarás desprovido de inteligência?” (VII, 534b)⁶⁰. Reforçam-se aqui dois pontos

⁵⁹ Dirá Rosen, por exemplo, que o “‘Logos em si’ funciona exclusivamente com formas puras ou ideias, não com imagens. Portanto, não é silêncio, como às vezes se infere, mas discurso purificado” (ROSEN, S. *Plato's Republic. A Study*. London: Yale University Press, 2005, p. 265).

⁶⁰ Op. cit. Trad. de C.A.N., com alterações.

fundamentais: 1) a exclusividade da inteligência (νόος) ao dialético e 2) a exclusividade do λόγος próprio dessa inteligência, também exercido pelo dialético. Se o dialético apreende pelo λόγος a essência (οὐσία) de cada coisa, o mesmo deve ocorrer relativamente ao princípio supremo, a saber, a ideia do bem:

Quem não for capaz de determinar com a razão [τῷ λόγῳ] a ideia do bem e separá-la das demais ideias, e não souber abrir caminho, como num prélio renhidíssimo, pelo meio de um mundo de objeções, decidido a assentar suas provas, não na opinião, porém na própria essência das coisas, e não resolver toda as dificuldades com um λόγος infalível [ἀπῶτι τῷ λόγῳ], de semelhante indivíduo não dirás que conhece o bem em si ou qualquer outro bem, pois até mesmo no caso de chegar a alcançar uma espécie de simulacro do bem, só o fará por meio da opinião, não da ciência, não passando sua vida de um sonho e modorra contínuos, sem que jamais venha a despertar de tudo aqui na terra; antes disso baixará para o Hades e dormirá no sono eterno (VII, 534b-d).⁶¹

A passagem fala de determinar (διορίζω) e separar (ἀφαιρέω) a ideia do bem das demais ideias. Quem não for capaz de fazer isso, não será dialético. Por que isso? Porque a ideia do bem é princípio dos princípios. É ela que concede a verdade (ἀλήθεια) aos objetos cognoscíveis e ao conhecedor; ela é a causa (αἰτία) da ciência (ἐπιστήμη) e da verdade (ἀλήθεια) (VI, 508e3-4); ela está acima da essência (VI, 509b9); por isso ela está “no limite do cognoscível” (ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία – 517b8). Por tais razões, a apreensão da ideia do bem implica o maior dos esforços do homem. Não é apenas o esforço de abstrair-se de imagens, de tudo o que é sensível e visível; trata-se do esforço de pensar, cada vez mais, esse princípio no topo e no ápice de tudo o que há para pensar. Para apreender a ideia do bem o homem só poderá fazê-lo mediante o puro pensar, o que implica esvaziar-se de tudo, até mesmo de tudo o que é do

⁶¹ Ibid. Trad. de C.A.N., com alterações.

âmbito inteligível. Trata-se da determinação (διόρισις) e da separação (ἀφαίρεσις) que apenas ο αὐτὸς ὁ λόγος pode vir a realizar. Aqui não está em questão tão só e simplesmente a formação do indivíduo, o seu exercício de erudição, o seu acúmulo de “conhecimentos” e informações, tampouco a tagarelagem acadêmica (ou não acadêmica) de reprodução “intelectual” do que alguém disse. Não. Aqui, antes de tudo, está em questão uma postura e uma atitude fundamentais, constituintes de um modo de se realizar que só é dado ao filósofo, isto é, àquele que vive, no âmago do seu ser, o questionamento fundamental acerca do princípio. É este o único significado possível para o libertado da caverna retratado por Platão em sua Alegoria. Fora dessa caverna, diga-se, só pode haver sono e sonho.

A título de conclusão, convém ainda dizer uma palavra. Ao retomar o assunto sobre o percurso propedêutico que os jovens deveriam traçar, Platão fala da necessidade do período apropriado, ainda na juventude, de reunir as disciplinas aprendidas sob a ótica *da natureza do ser* (τῆς τοῦ ὄντος φύσεως):

Depois desse período, os que forem escolhidos, de entre os que completaram vinte anos, terão honras mais elevadas do que os outros, e apresentar-se-lhes-ão em conjunto os estudos feitos à mistura na infância, para verem o parentesco dos estudos uns com os outros e com a natureza do Ser (VII, 537b-c).⁶²

Esse modo de conceber os conhecimentos sob a ótica da unidade adviria de uma visão *mais refinada* acerca do propósito do conhecimento e, portanto, tratar-se-ia de uma visão essencialmente oriunda da filosofia, que é aqui compreendida como dialética. Esse, a propósito, é o melhor meio de fazer com que todos os conhecimentos penetrem

⁶² Op. cit. Trad. de M.H.R.P.

solidamente a alma do homem, bem como “a melhor prova para saber se uma natureza é dialéctica ou não, porque quem for capaz de ter uma vista de conjunto é dialéctico; quem o não for, não é” (537c)⁶³. Aqui fica clara a razão pela qual o dialéctico é o que é: porquanto ele é um συνοπτικός, ou seja, porque é capaz de possuir uma visão de conjunto⁶⁴. E aqui também fica clara a identificação da dialéctica com a filosofia⁶⁵: se, por um lado, a filosofia coincide com o método dialéctico, por meio do qual se capta a totalidade de todas as coisas mediante o puro pensar relativo ao princípio, por outro, o dialéctico, como filósofo, é o genuíno pensador que capta essa totalidade, de modo a reunir todos os saberes numa visão de conjunto. Nas palavras do Hóspede de Eleia no diálogo *Sofista* (253e): “Mas, decerto, na minha opinião, não concederás que seja dialéctico senão aquele que filosofa com pureza e justiça”⁶⁶. Que é esse filosofar com pureza (καθαρός) e justiça atribuído ao dialéctico? A resposta se encontra no passo seguinte (253e-254a), onde se diz que “o filósofo, sempre devotado à forma do ser, através dos raciocínios, por causa do esplendor da região que ocupa, não é de nenhum modo fácil de ser visto, pois os olhos da alma da maioria são incapazes de sustentar a visão do divino”. O filósofo fita a ideia (ιδέα) do ser (τὸ ὄν) através dos raciocínios (διὰ λογισμῶν). Em última instância, é a pureza (καθαρός) do pensamento que está em questão, em uma profunda consonância com a pureza do ser e da ideia, isto é, do princípio eterno de todas as coisas:

⁶³ Ibid. Trad. de M.H.R.P.

⁶⁴ Essa “visão de conjunto” (σύνολις), própria do dialéctico – que deve possuir conhecimento das disciplinas matemáticas –, fora antecipada no Livro V, 475c, passagem que já citamos no início do texto: “Mas àquele que deseja prontamente provar de todas as disciplinas e se atira ao estudo com prazer e sem se saciar, a esse chamaremos com justiça filósofo”.

⁶⁵ A este respeito, diz Dixsaut que “não há dialéctica sem filósofo dialéctico” (DIXSAUT, M. *Metamorfoses da dialéctica nos diálogos de Platão*. Trad. Janaina Mafra. São Paulo: Paulus, 2021, p. 14).

⁶⁶ PLATÃO. *O Sofista*. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr e José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

das coisas que foram e já não são; das coisas que estão sendo e um dia deixarão de ser; das coisas que virão a ser para também deixar de ser. Será filósofo e dialético somente aquele que for capaz de cumprir a exigência desse pensamento.

Referências

Diálogos de Platão:

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 15. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Bilingue grego-português. 5. ed. Belém: ed.ufpa, 2023.

_____. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2011.

_____. *O Sofista*. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr e José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

_____. *Parmênides*. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

_____. *Platonis Opera* (ed. BURNET, J.). Tomus IV: *Clitopho, República, Timaeus, Critias*. Oxford, 1892.

_____. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

Demais livros, capítulos de livros e artigos:

ADAM, J. *The Republic Of Plato*. Vol. I. Books I-V. Edited with critical notes, commentary and appendices. Cambridge: University Press, 1905.

_____. *The Republic Of Plato*. Vol. II. Books VI-X and Indexes. Edited with critical notes, commentary and appendices. Cambridge: University Press, 1907.

ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Volume II. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 2. edição. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. *Sobre a alma*. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

CORNFORD, F. M. “Mathematics and Dialectic in the *Republic* VI.-VII”. In: ALLEN, R. E. (ed.). *Studies in Plato’s Metaphysics*. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2013.

DIXSAUT, M. *Metamorfoses da dialética nos diálogos de Platão*. Trad. Janaína Mafra. São Paulo: Paulus, 2021.

HARE, R. M. “Plato and the mathematicians”. In: *New Essays on Plato and Aristotle* (Ed. Renford Bambrough). Vol. 3. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2013.

HEIDEGGER, M. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”*. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.

_____. “Platons Lehre von der Wahrheit”. In: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. *Sein und Wahrheit*. 1. *Die Grundfrage der Philosophie*. 2. *Vom Wesen der Wahrheit*. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 36/37. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001.

NATORP, P. *Platos Ideenlehre – Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1921.

PAPPAS, N. *The Routledge Guidebook to Plato’s Republic*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2013.

PROCLUS. *Commentary on Plato’s Republic*. Vol. II Essays 7–15. Translated with an Introduction and notes by Dirk Baltzly, John F. Finamore, Graeme Miles. New York: Cambridge University Press, 2022.

ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*. Ithaca/New York: Cornell University Press, 1941.

ROSEN, S. *Plato's Republic. A Study*. London: Yale University Press, 2005.

SANTOS, J. G. T. *O argumento sobre "as coisas que são e não são": R. V 476a1-479b10*. Prometeus, Sergipe, n. 32, pp. 1-12, janeiro-abril, 2020.

STENZEL, J. *Platão educador*. Trad. Alfred J. Keller. Campinas/SP: Kírion, 2021.

SZLEZÁK, T. A. *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

TRABATTONI, F. *Platão*. Coimbra: Editora Annablume, 2012.

3

O alvorecer do cristianismo: em busca de sua identidade enquanto crença e saber

Miguel Spinelli ¹

1 - Introito

Muitos se iludem ao dar crédito a um suposto diálogo franco, convergente e construtivo entre os doutrinadores dos primórdios do cristianismo e os filósofos que os antecederam. Houve, sim, uma tentativa de diálogo, mas não com a filosofia, e sim do cristianismo nascente com a *palaiòs lógos* (o *saber ancestral*) do judaísmo arcaico, cujo diálogo, desde os seus primórdios se deu de um modo dificultoso, complexo e inconcluso. Hoje sabemos que não foram as sinagogas que se transformaram em igrejas-mães do cristianismo, e sim os templos ditos *pagãos*. De saída, uma breve observação relativamente ao conceito de *pagão* que comporta significados os mais diversos.

Em sua origem grega, o que veio a ser referido como *pagão*, surgiu como uma forma depreciativa derivada do substantivo *éthnos* (raça, nação, povo, tribo), do qual a linguagem ordinária derivou o advérbio *ethnikós*, aplicado em referência àquele que pertencia a um determinado *éthnos* ou linhagem cultural distinta. Em sua origem latina, o termo *pagão* surgiu da designação do que chamamos de *aldeia* ou povoado: o que os gregos chamavam de *dêmos* e, os latinos, de *pagus*. *Paganus* era o aldeão, o indivíduo isolado da *civitas* central, distante dos requisitos cotidianos do cidadão e, inclusive, dos modos definidores da civilidade. O *paganus* latino correspondia ao *ágroikos* (o agricultor, o do agro ou do

¹ Professor na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: migspinelli@gmail.com.

campo), cujo conceito também não tardou a obter senso pejorativo. Entre os gregos, tudo o que fugia do glamour da *pólis*, veio a ser considerado *ágroikos* (rústico, grosseiro, inculto, tosco); o mesmo se deu com o *paganus* dos latinos, cujo termo veio, inclusive, a designar uma depreciação escalonada: o de cima sempre se referia ao debaixo como sendo, em relação a ele, um *paganus*.

O *ethnikós* da linguagem grega (termo usado nos evangelhos para se referir ao pagão), veio a expressar, na linguagem evangélica, o conceito hebraico de *gentio*, cuja designação se dirigia a todos os que não pertenciam à linhagem judaica, cujo povo, o de Israel, tinha, inclusive, o seu próprio Deus (como se fosse só seu). O *éthnikós*, assim como o *gentio* (*gens*, entre os latinos) veio a ser referido como o estrangeiro, o diferente, o que não é dos nossos, que não pertence à nossa linhagem ou corporação. Por princípio não há nada de pejorativo em ser diferente, o pejorativo se impôs ou se impõe quando a diferença vem a ser vista como um ‘defeito’ ou ‘desqualificação’. Foi assim que os conceitos de *gentio*, *ágroikos* e *paganus* se desenvolveram entre hebreus, gregos e latinos. O termo *pagão*, em sua origem, e, de modo mais malicioso na posteridade, compôs uma fobia, um sentimento de aversão e também de medo perante os valores (usos e costumes, os modos de ser e de se comportar) que faz com que o outro seja visto como um desconhecido (misterioso) que causa temor e instabilidade de ânimo².

Por longo tempo, o próprio cristão foi inicialmente reconhecido, em sentido depreciativo, como o *éthnikós*, o *estranho*, o estrangeiro (*xénos*, de cujo termo deriva a *xenofobia*). Consta, por exemplo, nos *Atos dos apóstolos*, que Paulo, quando esteve em Atenas, foi questionado no

² Sobre o conceito de ateu: “Epicuro ateu? Qual ateísmo: dos crentes ou dos descrentes”, Revista *Hypnos*; disponível em <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/674/634>.

Areópago, nestes termos: “Podemos saber qual é essa nova doutrina que estás pregando? Coisas estranhas têm chegado aos nossos ouvidos, por isso queremos saber do que se trata”³. Tanto a doutrina quanto Paulo eram os diferentes e estranhos da ocasião! Pelo que consta em Mateus (5: 47), a tendência do cristianismo nascente se deu no sentido de se desfazer do conceito de *ethnikós* sob senso negativo: “se saudares [segundo Mateus, são palavras de Jesus] apenas os vossos parceiros (*adelphoi*), não estarão fazendo o mesmo que os *ethnikoi*?”⁴.

São duas coisas aqui a se observar: uma, que, na presumida fala de Jesus, há uma explícita reprovação da xenofobia étnica, e permite inferir que o mesmo Jesus não se indispôs com nenhuma religião ou com as crenças existentes em seu tempo (não era esse o seu objetivo); outra, que a proposição de Mateus (cujo evangelho foi escrito no mínimo 10 anos depois da morte de Jesus) comporta um objetivo pedagógico: ampliar as comunidades cristãs (que, na época, eram bem restritas) sem provocar cizânia ou conflito perante os demais *éthnos* religiosos. A questão fundamental ainda era esta: o *lógos* de Jesus não se apresentava como uma religião no confronto das religiões, e sim como uma doutrina a servir de fermento e a ser a instrutora em meio ao judaísmo. Foi na posteridade que o cristianismo findou por se tonar uma doutrina sobre a qual, e sob outras motivações, interesses e propósitos, vieram a se compor várias religiões tomando-o como amparo e sustento.

As comunidades, por força da morte cruel de Jesus, e da perseguição político-religiosa que se estendeu sobre os discípulos,

³ *Atos dos Apóstolos*, 17: 19-21; FONTES: *La Bible de Jérusalem*. Traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris: Les Éditions du Cerf, 1974; MERK, A. *Novum Testamentum Graece et Latine*. Romae: Scripta Pontificii Institutii Biblici, 1964; ZERWICK, M. *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*. Romae: Scripta Pontificii Institutii Biblici, 1953.

⁴ *Mateus*, 5: 47. Toda vez que, em meio a uma citação, comparecem observações entre colchetes, significa que foram acrescentadas.

precipitou um fechamento (uma reclusão sobre si mesma), a ponto de em Roma, por exemplo, se reunirem em catacumbas: um lugar, em geral, insalubre e claustrofóbico. Consta, na proposição do *Evangelho de Mateus* (levando em conta os dez anos após a morte cruel de Jesus) uma preocupação no sentido de universalizar a doutrina, e pela seguinte razão: porque o cristianismo não teria como prosperar se fechando, e sim se abrindo e se dando a conhecer, sem nenhum receio defronte ao estrangeiro (*xénos*). O cristianismo, por questões de sobrevivência, ao mesmo tempo em que se fechava, se expandia sem preconceito e sem estranhamento. Em Mateus (18: 17), comparece a preocupação no sentido de não considerar prontamente alguém como *ethnikós*, e de nunca desistir de se manter aberto ao convívio: “Até quantas vezes [pergunta Pedro] devo perdoar o irmão que peca contra mim? Até sete vezes? Ao que Jesus respondeu: Não te digo até sete, mas até setenta vezes sete”⁵.

2 – O cristianismo em remissão ao judaísmo

O cristianismo, em seu alvorecer, enquanto saber religioso, e na posteridade da morte de Jesus, promoveu uma miscigenação cultural complexa: ele retirou do judaísmo e dos ensinamentos de Jesus os seus fundamentos, e da filosofia e dos mitos gregos e romanos uns quantos amparos. O evento Jesus, em relação ao judaísmo, não se deu a título de um contraposto, tampouco de uma ruptura, e sim de uma complementaridade no sentido de promover maior autenticidade e *plenitude* à *palaiòs lógos* (aos ensinamentos ancestrais) do judaísmo: “Não julgueis [palavras dadas, em Mateus, como de Jesus] que vim abolir

⁵ *Mateus*, 18: 22-23.

(*katalûsai*), mas cumprir (*plerôsai*) as leis e os profetas”⁶. Em sua origem, o que veio a ser denominado de *cristianismo* germina como um projeto de reflorescimento interno do judaísmo, e não, em rigor, fora dele. Foi efetivamente assim que se deu, de um ponto de vista doutrinário, em relação ao judaísmo, sendo que, de um ponto de vista institucional, foi da estrutura hierárquica das religiões e dos templos estatais latinos e também da sinagogas que o cristianismo na posteridade retirou a sua organização regimental (estatutária), hierárquica e corporativa.

Um aspecto, nesse sentido, que mereceria profunda análise, e que, bem provavelmente, poderia ser tomado como um efetivo contraposto e ruptura entre cristianismo e judaísmo, diz respeito ao evento Jesus, que, no confronto dos fariseus (dos criadores institucionais das sinagogas) e dos saduceus (da classe aristocrática que se mantinha no topo da hierarquia sacerdotal e do comando do Sinédrio), com os quais os evangelhos se debatem constantemente. São, em meio ao judaísmo, dois eventos que, efetivamente, se contrapõem: de um lado, o evento Jesus (enquanto movimento messiânico), que detém em si a narrativa do unificador; de outro, o movimento dos *fariseus* (em grego *pharisaïos*), cujo conceito expressa divisão ou separação em meio ao judaísmo; entre ambos, temos os saduceus, que, entretanto, categorizados como a casta sacerdotal, exercia controle sobre os fariseus, e pelo modo como reagiram ao movimento messiânico liderado por Jesus, findou por perder o controle, a ponto de promover a tragédia histórica que, como todos sabemos, vitimou Jesus e os demais discípulos (só João morreu idoso, os demais, tirando Judas, o Iscariotes, que se enforcou, foram todos assassinados).

⁶ *Mateus*, 5: 17.

O movimento dito *farisaico* (promotor de uma cisão interna) tomou forma no final do segundo e se intensificou no primeiro século antes de Cristo, de modo que o evento Jesus pode ser visto e analisado no confronto (como um antídoto) dessa intensificação, e também como uma perspectiva de mudança radical da índole aristocrática da hierarquia sacerdotal (que findou por promover uma cruel e sanguinária perseguição). O relato que consta no *Evangelho segundo João* dimensiona o quanto de mercantilista tinham se transformado os templos naquela ocasião. Sob o controle político dos romanos, os judeus tinham adotado para si os mesmos hábitos das celebrações religiosas estatais que promoviam o mercado dos sacrifícios e das oferendas sob o controle da hierarquia sacerdotal. Eis o que, a respeito, relata o *Evangelho de João* (2: 13-16):

“A páscoa dos judeus estava próxima, então Jesus subiu a Jerusalém. No templo, ele encontrou muitos vendedores de bois, de ovelhas, de pombas, e os cambistas (*kermatistás*) sentados às mesas”. Rompendo os cordames que tudo cercava, e tomando um desses cordames como relho, Jesus “expulsou a todos”, espantou “as ovelhas e os bois, tombou por terra o dinheiro dos cambistas e virou as mesas”; e disse: “não façais da casa de meu pai, uma casa de negócios”.

Está visto que o evento Jesus não se deu como um fenômeno meramente religioso, mas também político (“não vim abolir as leis e os profetas”), e, ao mesmo tempo, cultural e civilizatório. São duas coisas a se considerar: de um lado, o evento Jesus tomado em si mesmo no confronto do judaísmo arcaico (da *palaiòs lógos*, dos ditames e dos usos e costumes ancestrais) e do judaísmo contemporâneo concernente ao embate entre Jesus, os fariseus e os saduceus; por outro, temos o evento Jesus relativo, não ao que na realidade foi, mas no que ele, enfim, resultou em decorrência das exigências do direito religioso romano e das narrativas quer evangélica (sob a tutela de Paulo) quer doutrinária,

sob interações da verbalização de diversos doutrinadores e intérpretes – tão diversificado que levou Orígenes a dedicar grande parte de sua obra nesta direção: ao quesito das interpretações⁷.

Toda a perseguição e a morte cruel (o assassinato político-religioso) de Jesus findou por dar ao evento significados e direções imprevistas, restando a Paulo a tarefa de tomar para si a corajosa causa, sob outras e novas direções, e, inclusive (a tirar pelo zelo vigilante dele sobre os escritos evangélicos), sob outras narrativas. Imerso no contexto da *helenização* promovida por Alexandre (da Macedônia), o fenômeno cultural que naquele contexto se deu, foi aproximadamente nestes termos: assim como os latinos tomaram para si, aculturando e reformando, a sabedoria e os mitos dos gregos, os cristãos fizeram o mesmo com os judeus, os gregos e os latinos no intuito de conquistar a todos e de universalizar ao máximo o evento Jesus. Na aculturação latina dos gregos, só para citar uns exemplos, Cronos virou Saturno, Zeus virou Júpiter, Netuno virou Poseidon, e assim por diante; sem falar de Enéias (*Aineias*), o herói da *Ilíada* de Homero, que virou o Enéas (*Aeneas*), o herói dos latinos.

Na posteridade cristã, observa-se uma extraordinária *translação* de sentidos, que, paulatinamente, vai se sobrepondo ao evento Jesus em seu percurso histórico em dependência de outros significados relativos ao universo cultural das crenças de povos os mais diversos, e de interpretações forjadas pelos paradigmas dos saberes, sem falar dos interesses políticos. Fenômeno significativo recai sobre o fato de Jesus deixar de ser, com sua morte, autoexplicativo, carecendo (por não ter deixado nada escrito) da composição da *narrativa* que findou por

⁷ Cf. O capítulo XIII: “A exegese alegórica de Orígenes na Escola de Alexandria”, apud. *Helenização e recriação de sentidos*. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 2015, pp. 533-552.

transformar sua realidade em uma idealidade com senso de realidade. O evento Jesus, de um fato real, findou em uma narração que redundou em uma exposição rememorativa de seu *lógos* e de seus feitos (presumidos como reais).

Jesus, pós morte, deixou de ser uma efetiva concretude, uma evidência real, para se transformar em um registro de memórias e de interpretações, e, como tal, em uma idealidade que nunca e jamais almejou (pelas narrativas evangélicas e também das interpretações dos ditos *apologistas*) ser apenas uma abstração grandiloquente, e sim uma efetiva concretude em termos de um saber que almejava se concretizar na prática, ou seja, na ação ou vivência. Na tarefa harmonizadora quanto ao arranjo doutrinário da crença, o saber filosófico dos helenos foi de grande valia, a fim de consolidar o saber cristão sob pressupostos consistentes, quer de um ponto de vista histórico quer do ponto de vista das interpretações. Os próprios evangelhos testemunham essa vinculação com o saber heleno, que requereu dos evangelistas o domínio da língua e a inserção na cultura e na civilidade grega.

Cabe lembrar, aliás, que os evangelistas tinham como preferencial modelo os escritos da *palaiôs lógos* consuetudinária hebraica, que lhes serviram de estímulo e de inspiração literária. Dos gregos, os evangelistas (do referido ponto de vista histórico) relataram o evento Jesus dentro de parâmetros apegados, não a meras convicções, e sim à ‘facticidade’ das evidências como prova e suporte das narrativas; de um ponto de vista filosófico, a descrição do evento manifesta um grande apego (em si sempre vigilante) quer em termos de compromisso com a verdade e com os fatos.

Observa-se, entre os evangelhos, uma presença vigilante que perpassa todos eles (certamente a vigilância de Paulo, com o auxílio de Lucas, ou de alguma outra vigilância na posteridade), a fim de evitar

contradições, e com isso arruinar a uniformização do saber (das *gnoses*) e da crença cristã. O objetivo primordial, em termos formais, enquanto estratégia escriturária, consistiu em promover credibilidade e desconfiança, e, acima de tudo, uma concordante união. Na sequência do evangelho de Mateus, vários outros foram escritos em momentos diferentes, por necessidades diferentes e por vários autores⁸. Foi somente a partir de meados do século IV que se deu, sob a forma de decreto, a eleição do rol canônico dos livros que vieram a compor o Novo Testamento, que, em definitivo, foram ratificados pelo Concílio de Cartago, de 397.

3 – A transformação do cristianismo em religião mediante decreto

Foi o judaísmo helenizado de Filon de Alexandria que abriu as portas para o cristianismo encontrar a sua própria identidade em meio às crenças estatais romanas, e, enfim, a se arranjar como uma delas, a ponto de findar, sob o título de *católico*, a partir do quarto século, paulatinamente, por se constituir na primordial religião romana. Foi por força da desagregação e da dispersão que o cristianismo, enquanto doutrina, se viu levado, sob o título de *católico*, a se assumir como religião. Concretamente, o “fenômeno”, no sentido de transformar o cristianismo em *religião* se deu, em definitivo, através do *Édito de Tessalônica*, em 380, assinado pelos dois imperadores, o do Oriente e o do Ocidente, com cujo decreto reforçaram as determinações do *Édito de Milão*, de 313, ao qual acrescentaram a obrigação dos seguidores da doutrina, de adotar “o nome de cristãos católicos”⁹.

⁸ SPINELLI, M. *Helenização e recriação de sentidos*. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 2015, p. 53ss.

⁹ *Código Teodosiano*, XVI, 1-2 – apud. TUÑÓN DE LARA, M. *Textos y Documentos de Historia Antigua, Media y Moderna*. Barcelona: Labor, 1984, p. 127.

O *Édito de Milão* fez do cristianismo, sob o título de *católico*, uma religião apenas *estatal*, visto que só veio mesmo a ser reconhecido como *a religião oficial do Estado* com Justiniano, no século VI. Naquela ocasião, relativa ao *Édito*, o que se deu foi uma unificação da doutrina cristã sob o formato de uma religião romana¹⁰. Posteriormente, o cristianismo não parou (este é um tema que requer ampla exposição e análise) de se diversificar em outras religiões que tomaram para si, para seu sustento, ideais cristãos sujeitos a interpretações e interesses os mais diversos.

O título de *católico* comportou uma conotação simbólica no sentido de unificar (em um só *universo*) as diversas *gnoses* (as tendências doutrinárias cristãs) cultivadas pelas comunidades fomentadas por Pedro, Paulo e os demais discípulos, em uma só. O termo cristianismo ficou reservado à doutrina, enquanto que a designação latina de *catholicus* (ditada pelo *Édito*) veio como uma denominação unificadora em termos de uma entidade religiosa, com normas e leis, e com uma hierarquia que comportava uma liderança, uma direção e um governo.

O termo derivou de *katholikós* (*katà* + *hólos*) da linguagem grega que designava o *universal* enquanto expressão de um todo (*hólos*) convergente na direção (*katà*) de uma unidade favorável à concórdia. Sob o conceito *katholikôi lógôi* os gregos expressavam uma unidade em termos de *opiniões comuns*; sob o conceito *tò kathólou* (*o universal*) eles designavam um princípio de unidade enquanto definição comum, ao modo como Aristóteles atribuiu a Sócrates: “Duas coisas devemos reconhecer com justiça a Sócrates: a argumentação indutiva e a definição do universal (*tò horizesthai kathólou.*); ambas resumem, por si só, o princípio da ciência”¹¹.

¹⁰ Remetemos a quem se interessar ao *Helenização e Recriação de Sentidos* (2015), ao capítulo introdutório sob o título: “Do batismo dos filósofos à conversão do imperador”, p. 13-75.

¹¹ *Metafísica*, XIII, 4, 1078b 28.

O grande desafio no alvorecer do cristianismo consistiu em se adequar aos interesses da elite patrícia e aos do evento Jesus tomado como um projeto civilizatório e educador (*didascálico*). A elite patrícia se apresentava a serviço de si mesma e de César, e retirava da filosofia e do direito romano a sua *aura* de civilizada. Daí que foi nessa direção, ou seja, na da filosofia e do direito, que o cristianismo, imerso entre os romanos, se viu levado a de dirigir a fim de retirar (em benefício da doutrina e dos clérigos) instrução, razoabilidade e civilidade.

O cidadão da elite patrícia, ou às margens dela, só era tido como efetivamente instruído quando cultivava o saber, admirava a cultura e dominava, com alguma fluência, a língua e a cultura dos gregos. O saber não alçava os populares, ao menos na mesma intensidade tal qual se deu entre os gregos, entre os quais circulavam por todas as *pólis* poetas e rapsodos, retores e sofistas. Distinto dos gregos, a religião exercia, entre os romanos, uma função instrutora sob os anseios e propósitos da governabilidade. O governo romano admitia que a religião fosse acolhida sob a ignorância dos populares, mas de modo algum administrada sob a ignorância da hierarquia sacerdotal. Do *pontifex maximus* (o sacerdote supremo da hierarquia religiosa, sob o controle do Estado) era exigido instrução e saber.

Depois do *pontifex*, na sequência da hierarquia, vinha o *rex sacrorum* (o “regente das coisas sagradas”, ou seja, aquele que oficiava os ritos e aviava os sacrifícios nas celebrações públicas), depois vinham os *flâmines*, as *vestais* e, enfim, os demais eclesiásticos. O estudo da filosofia, mais especificadamente das chamadas *sete artes liberais* se tornaram (assim que o catolicismo foi instituído como religião oficial do Estado romano) obrigatórias na preparação e indispensáveis para o acesso na carreira e na hierarquia sacerdotal cristã. Foi Boécio (480-524), a partir de Marziano Capella, quem concebeu o estudo da Filosofia

restrita ao que ficou conhecido como o estudo das *sete Artes Liberais*, em que se somam as disciplinas do *trivium* (as *artes* ditas *sermocinales*: a Gramática, a Retórica e a Dialética) e as do *quadrivium* (as *artes reales*: a Aritmética, a Geometria, dentro da qual também se estudava a Geografia, a Meteorologia/Astronomia e a Música)¹².

Uma das características fundamentais requeridas das religiões estatais romanas consistia em cultivar entre os populares uma mentalidade de tolerância, para o que se fazia necessário dissuadir a exclusão, a rivalidade e o ódio. A tolerância, entre os latinos, não se impôs em rigor como uma virtude das relações humanas, e sim como um requisito fundamental da governabilidade e da manutenção da ordem e harmonia na vida cívica. A tolerância não tinha propriamente um senso moral, mas político. Mesmo os sentimentos de compaixão ou de benevolência praticados (de um ponto de vista político) entre gregos e romanos não comportavam um entendimento em termos de virtude moral, e sim de virtude cívica a título de fomento de pactos de civilidade. Por isso a necessidade do cristianismo, em sua consolidação e expansão, de dialogar com os usos e costumes existentes, a fim de buscar acolhimento e entendimento recíprocos. Mas esse não foi exatamente o caso no que concerne às relações da doutrina cristã com as doutrinas filosóficas existentes.

Não foi exatamente um diálogo que os primeiros doutrinadores cristãos fomentaram entre as filosofias, perante as quais se apresentou o cristianismo, não, em rigor, como mais uma filosofia, e sim como *a filosofia* capaz de englobar ou absorver todas as demais. Os doutrinadores foram levados, primeiro, a ‘dialogar’ com o *status quo* institucional da religiosidade latina, e, conseqüentemente, com os intelectuais da elite

¹² SPINELLI, M. *Herança grega dos filósofos medievais*, 2ª ed., São Paulo: Madamu, 2024.

sacerdotal romana, mas não propriamente com as filosofias. *Dialogar* vem entre aspas, em razão de que, mesmo nesse contexto, ele redundou verbalmente precário, mas não na prática, ou seja, no aspecto em que o cristianismo findou por tomar para si os templos e a hierarquia, o arranjo formal e a ritualística das celebrações romanas. Os templos latinos, por exemplo, eram, em seu interior, povoados de altares e oratórios de deuses devocionais, muitos deles representados em imagens pousadas sob pedestais embutidos nas paredes.

De posse dos templos ditos *pagãos*, o cristianismo teve logo a premente necessidade de santificar seus membros eminentes, de fazer deles santos devocionais com seus altares, oratórios e pedestais. Foi só depois do século IV, quando foi abolida a cruz como instrumento de execução e tortura, que ela veio a ser (na forma que chegou até nós) reverenciada como símbolo da cristandade. A forma da cruz como a conhecemos foi um símbolo adotado quando o imperador Constantino tomou para si o controle, além do poder político (representado pela espada), o poder religioso (representado pela cruz, cuja forma, tal como é reverenciada hoje, lembra igualmente a espada – dois símbolos, o do poder político e do poder religioso, em um só).

A cruz habitual romana usada nas execuções e torturas tinha forma de T ou X. A cruz em X foi a mais usual, pelas seguintes razões: por ser mais fácil de montá-la e também de mantê-la em pé (dois pedestais enterrados), e, além disso, por permitir mais facilmente o acesso aos animais terrestres para consumir com os corpos ali abandonados. Os abutres vinham pelo ar; por terra os animais tinham mais facilidade de subir os madeiros inclinados em X e prover a limpeza (o asseio) do ambiente. Nos primórdios do cristianismo o símbolo não era em T (nem na forma como conhecemos hoje), e sim em X, e isso porque o X figurava a letra χ = Qui/Chi, que (no símbolo adotado) vinha

interseccionada por um ρ – ró, que resultava na abreviatura da palavra grega *Christos*. Daí que o símbolo continha um duplo significado: o da cruz (em X) e o nome de Cristo.

4 – A reivindicação cristã do título de *filósofo*

Foi confrontando-se com as filosofias existentes, e, sobretudo (de modo cauteloso e discreto), com o poder religioso estatal romano, que os doutrinadores (Justino, Tertuliano, Clemente, etc.) abriram por todos os lados a *controvérsia*, a ponto de, inclusive, serem chamados, além de *apologistas*, de *controversistas*. Daí que, nos primórdios, o que efetivamente se deu (mesmo que de modo cauteloso perante as crenças romanas estabelecidas), foi um debate monológico em defesa do doutrinário (do saber) cristão erigido sob o conceito da verdade única, relativa ao um *éthos* propositor de um só modo de vida (como se não fosse possível ser cristão imerso nas diferenças e em meio a distintos ou diferentes modos de vida).

Não podemos, de início, deixar de destacar a tão citada e difundida definição de Gilson a respeito da apologia cristã. Ele a concebeu assim: como “um arrazoado jurídico”, mediante o qual as obras dos doutrinadores vinham a se constituir em “sustentações para obter dos imperadores romanos o reconhecimento do direito legal dos cristãos à existência num império oficialmente pagão”¹³. Está bem o que diz Gilson, mas a sua definição é um tanto restrita, e isso porque a *apologia* não se limitava apenas a uma sustentação em termos de um arrazoado jurídico e não tinha por alvo fundamentalmente os imperadores romanos, e sim a elite intelectual patrícia romana. A apologia era, sim,

¹³ GILSON, É. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

dedicada aos imperadores, mas, *in concreto*, se dirigia ao *pontifex* das religiões estatais e aos demais membros da hierarquia religiosa dos templos romanos, submissos à autoridade do imperador e do senado. Também o conceito de que se vale Gilson no sentido de que existia “um império oficialmente pagão” não faz sentido algum: todos tinham o seu Deus e a sua religião¹⁴. O próprio conceito de “Deus de Israel” tinha uma finalidade identitária concernente a um universo específico de crença e saber, e, evidentemente, a um modo relativo a certos usos e costumes no confronto de outros saberes e crenças.

A grande dificuldade do cristianismo, em suas origens, defronte ao judaísmo, se deu justamente por força da universalização do próprio conceito de Deus, ou, mais especificadamente, dos conceitos de “reino de Deus” e de “povo escolhido de Deus”. A tendência do judaísmo foi a de se isolar, enquanto que a do cristianismo se viu levado a se universalizar. Nessa tarefa, os *apologistas*, antes de combater as religiões e de afrontar o *lógos* de Apolo, astutamente combateram apenas as doutrinas filosóficas no confronto das quais erigiram a doutrina cristã como a *filosofia* defronte às filosofias existentes. Era bem mais fácil bater nos filósofos do que na religião e nos sacerdotes romanos, perante os quais, ao contrário, se ocupavam em retoricamente demonstrar e *exortar* quanto à eficiência e à razoabilidade da doutrina cristã. A dedicatória que fez Justino, no início da *Apologia*, justifica a astúcia e cautela com que se deu a tarefa de defender, em Roma, os ideais cristãos. De qualquer modo, era de praxe se dirigir ao imperador e à sua corte, a fim de garantir a liberdade de expressão. Trata-se, pois,

¹⁴ SPINELLI, M. “Epicuro e Cícero: cada um com seu Deus e com sua religião”. *Hypnos*, 51, 2023, pp. 125-166, apud. <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/691/644>.

de um cauteloso pedido de permissão, que, não necessariamente, encontraria o respaldo desejado.

Mas eis como se expressou Justino:

Ao imperador Tito Élio Adriano Antonino Pio César Augusto, ao seu filho Veríssimo, filósofo, a Lúcio, filho natural do César Augusto, ao filho adotivo de Pio, amante do saber, ao sacro Senado e a todo o povo romano.¹⁵

Pelo teor da dedicatória, fica evidente o empenho de Justino no sentido de ganhar a confiança e o acolhimento dos três segmentos constitutivos do poder imperial: o imperador e seus sucessores, o “sacro Senado” e, através dele, atingir “todo o povo romano”. Dado que o Império e o imperador encontravam o seu sustento no povo, quem se dispunha, por qualquer razão (até mesmo os poetas) a se dirigir ao povo, tinha necessariamente que passar pela autoridade do imperador e do “sacro Senado” que mantinham o povo nas rédeas das mãos! Do fato de Justino nomear de “filósofos” toda a trupe imperial mostra o quanto o título de *filósofo* era ambicionado e almejado pela *elite patrícia* romana à qual a *Apologia* efetivamente se destinava: e quanto mais ignorante o patrício, mais orgulhoso na ostentação do título, e na audição quanto aos elogios relativos ao que ele não era.

Outro aspecto que merece destaque é a posição de Justino, e também de Clemente, quanto ao conceito de *ateu*: nesse ponto, é ilustrativo, por exemplo, a comparação feita por Justino, na *Apologia*, como segue:

Quando Sócrates [escreveu Justino], investigando sob a potência da reta razão, tentou esclarecer (...) e afastar os homens dos *daímones* (...) acabou executado como ateu e ímpio, sob a alegação de que estava introduzindo

¹⁵ *Apologia*, I, 1.

novos deuses; pois tentam hoje fazer o mesmo conosco, e também nos chamam de ateus...¹⁶

Clemente, do mesmo modo, se lamenta do fato de os filósofos da época considerarem os cristãos como ateus:

No nosso sexto e sétimo livro dos *Strōmateis*, consagrado aos comentários sobre a verdadeira filosofia (...), nós continuaremos a demonstrar que os nossos adeptos, ao invés de serem, como os filósofos imaginam, uns ateus, são sim os únicos que prestam a Deus o culto que lhe corresponde.¹⁷

A crença e o saber cristão não fizeram que se confrontar com as filosofias, sem nenhuma preocupação de se ajustar construtivamente com elas, perante as quais se aparentou como a *filosofia* senhora e mestra de todas as filosofias. O fenômeno, na teoria, redundou tal como na prática: do mesmo modo como o cristianismo (instituído sob o título de *católico*, enquanto religião, e, por força do poder imperial) tomou para si, além dos templos, a estrutura sofisticada da hierarquia e dos ritos religiosos romanos, também fez sua as verdades reconhecidas como plausíveis na literatura filosófica dos gregos, reduzindo tudo a um só modo (feito uma cegueira) de ver, de ser e de pensar. Cego, em meio aos humanos, não é quem não tem nenhum olho, e sim aquele que, tendo dois olhos, é incapaz de ver, reconhecer e conviver com as diferenças, exatamente porque, por força de um modelo mental, não sabe sentir, ou seja, sorver em si mesmo um mundo plural que se manifesta consoante aos nossos sentidos (cinco) plurais.

O que os ditos *apologistas* se deram como tarefa foi um embate entre o que presumiram como sabedoria divina no contraposto da sabedoria humana, com a seguinte presunção: recolher para si, como

¹⁶ *Apologia*, I, 5, 3; 6, 1.

¹⁷ *Strōmateis*, VI, I, 463

sendo seu, tudo que lhe parecia verdadeiro e digno de crédito e confiança. Não houve um diálogo, e sim uma apropriação do que os ideais da *paideia* cristã permitia acolher: atitude que implicava excluir tudo o que esses mesmos ideais induziam como necessário rejeitar. O que se deu naquele momento foi uma bem astuciada *recriação de sentidos*¹⁸ em favor da elevação filosófica da doutrina cristã que se dispôs (pela inteligência de filósofos, sofistas e retores convertidos ao cristianismo) a se adentrar no filosófico e a trazer, do pensar filosófico, tudo o que supunham como verdadeiro e valioso para dentro do pensar cristão e a desconsiderar o resto.

Recriar sentidos, naquele momento, significou sobrepor aos ideais e propósitos da *paideia* filosófica (sobretudo do estoicismo, do epicurismo e do neoplatonismo) os ideais e crenças da *paideia* cristã, que, em sua origem, vinham mesclados aos ideais e crenças do povo hebreu. Justino (que viveu entre os anos 100-165) resultou historicamente como o primeiro a se dar essa tarefa. O grande embate de sua obra, o *Diálogo com o judeu Trifão*, foi claramente endereçado como um *diálogo* com os judeus, perante os quais teve por meta dar continuidade ao que, às duras penas, já vinha sendo feito por Paulo e os de sua liderança: conciliar o evento Jesus com a tradição judaica e com a civilidade grega e romana, muito bem acolhida por todo o Império. A conciliação encetada por Justino se amplia no sentido de promover uma *exortação* da doutrina cristã sob os títulos de *verdadeira filosofia*, de *filosofia extrema*, de *sabedoria por excelência* e de *ciência necessária*.

¹⁸ Tema central do livro *Helenização e Recriação de Sentidos. A filosofia na época da expansão do cristianismo, séculos III, III e IV*. A primeira edição foi publicada, em 2002, pela Editora da PUC de Porto Alegre, a segunda, revisada e ampliada, em 2015, pela Editora da Universidade de Caxias do Sul.

5 – Exortação da sabedoria cristã como saber filosófico

A respeito da filosofia produzida pelos gregos, eis o que Justino dizia:

Nada me importa de Platão e de Pitágoras; existem (...) uns homens mais antigos (...) chamados de profetas, esses, sim, foram os únicos que vieram e anunciaram a verdade (...) que um filósofo deve saber.¹⁹

O mesmo encontramos em Clemente de Alexandria (50-220), que, em sua obra denominada de *Strômateis*, tomou para si a mesma causa de Justino e de Tatiano, dando-se a tarefa de trazer (de submeter) a filosofia à serviço da causa cristã. O título completo da *Strômateis* de Clemente foi estabelecido a partir de Eusébio: *Strômateis tōn katá tēn alethē philosophían gnōstikōn ypomnēmátōn*, e que pode ser traduzido assim: *Miscelâneas dos relatos gnósticos segundo a verdadeira filosofia*. Eusébio forjou o título a partir do que consta na conclusão da primeira e da terceira *strômateis* encerradas por Clemente nestes termos: “Terminamos aqui a nossa (...) *strômateis* de comentários dedicados ao estudo da verdadeira filosofia do gnóstico – *tēn alethē philosophían gnōstikōn*”²⁰.

O título *Strômateis* deriva de *strôma*, termo grego que significa o *que se estende* (leito, manta, tapete), daí, por vezes, encontrá-lo traduzido em português por *Tapeçarias*, mas tal título parece de todo inconveniente. Optamos, desde o livro *Pré-Socráticos*²¹, por traduzir *Strômateis* por *Miscelâneas* justo por se constituir, enquanto obra, numa coletânea (feito um trançado ou entrelaçamento) de relatos e de

¹⁹ *Diálogo com Trifão*, XVIII, 8.

²⁰ *Strômateis/Miscelâneas*. I, XXIX, 116; III, XVIII, 267.

²¹ SPINELLI, M. *Pré-Socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. Editora da PUC, 2012.

opiniões dos filósofos antigos, em especial, dos pré-socráticos, em favor de uma formulação filosófica do doutrinário cristão. Mas eis como Clemente definiu a *Strômateis*: como uma obra que tinha por objetivo recolher na filosofia e nos filósofos “as sementes da verdade” reunindo-as (no sentido de *costuradas*, entrelaçadas) “em um só lugar”.

Para a realização desse seu objetivo, eis a justificativa de que se valeu: porque as *verdades* semeadas na filosofia grega “foram ditadas na mente dos filósofos pelo Verbo divino”; sendo assim, tendo sido postas lá por Deus, então se constituem em patrimônio da doutrina cristã²². A sua obra comporta o seguinte introito: “Neste nosso livro [adverte] de modo algum vamos nos intimidar em fazer uso do melhor que existe nas filosofias e nas demais disciplinas preparatórias dos gregos”. Este veio a ser o seu objetivo: recolher uma síntese de “todas as verdades” cristãs que se encontravam “misturadas nas doutrinas dos filósofos gregos – *tèn alêtheian toîs philosophías dógmasi*”.

O objetivo, por certo, não era muito bem acolhido; porque a proposição ‘não vamos nos intimidar’ denuncia que o seu feito, já naquele tempo, não era muito bem recebido e causava constrangimento entre os intelectuais da época. A justificativa da qual Clemente se valeu vem expressa nestes termos: “Assim como o pastor, quando carece de alimento, tira o leite da ovelha (*próbaton*) e quando precisa de vestimenta remove o pelo, também nós nos valeremos de todos os bons frutos produzidos pela ciência dos gregos”²³. A questão fundamental naquele momento (a partir de meados do século II e no decorrer do século III) não era transformar o cristianismo em religião, e sim fortificá-lo como doutrina filosófica, enquanto crença e saber, a fim de

²² *Strômateis/Miscelâneas*, I, II, 14; *Ibidem*, II, IV, 126.

²³ *Ibidem*, I, I, 12.

ser plenamente aceita pela intelectualidade da época. Por isso a preocupação de Clemente no sentido de se valer “de todos os bons frutos” da filosofia grega, amparado no argumento silogístico segundo o qual *toda verdade pertence a Deus, tudo o que pertence a Deus é propriedade cristã* (no que fica implícito que, inclusive, o próprio Deus era, agora, propriedade cristã)²⁴.

O cristianismo em seu alvorecer nunca veio a se impor propriamente como uma religião, e sim, no contraposto das demais filosofias, como uma doutrina (nos termos de uma *paideia* e de uma *dóxa*) de cunho filosófico. A transformação do cristianismo em religião (se é que assim podemos dizer, visto que, por *cristianismo*, devemos entender uma doutrina que dá sustento a várias religiões) se deu por uma exigência de governabilidade política do Império Romano e não por uma aspiração caracterizadora do germinar da cristandade. À medida que a doutrina cristã se viu levada a se compor como uma religião, ela não germinou propriamente o *cristianismo*, e sim o *catolicismo*, que, enfim, veio a se constituir no primordial e mais extenso segmento do doutrinário cristão falquejado e sujeito a uns quantos interesses ou *gnoses* para além das proposições originárias. O mesmo cristianismo, no decurso histórico, serviu de base para várias outras religiões estatutárias que se organizaram a partir dele.

O *catolicismo* (sob o conceito de uma religião estatal romana) nasceu não propriamente de uma exigência da doutrina e da piedade (*eusébeia*) cristãs (sob o conceito amplo de cristianismo), e sim dos interesses políticos do Império romano. Para além dos interesses políticos estatais, ele surge pela necessidade de manter a unidade das comunidades que Paulo, com suas incansáveis viagens e cartas, se

²⁴ Ibidem, V, 4, 19, 1, p. 57.

ocupara em harmonizar e dar sustento. Daí que, desde o seu alvorecer, o cristianismo se apresentou como doutrina (como uma *sabedoria*), mas, mesmo assim, desde os seus primórdios, teve dificuldade de se estabelecer como tal. No decurso do segundo século, o cristianismo assim se manteve, a ponto de se tornar o sustento doutrinário (gnóstico) de comunidades religiosas às mais diversas, e muitas delas (a dos marcionistas, dos valentinianos, dos saturninos, dos basilidianos, etc.) consideradas heréticas. Todos eles, Marcião, Valentim, Saturnil, Basilides se fizeram dentro do contexto do embate teológico da doutrina cristã, e não fora dela, tampouco do desenvolvimento, da expansão e da consolidação do cristianismo.

Na posteridade esse fenômeno sempre persistiu, e o método sempre se deu no sentido da exclusão e da separação, com o que vieram a instituir outras religiões sustentadas sobre a doutrina cristã: assim, por exemplo, se deu com Lutero, e, inclusive, com Henrique VIII (no intuito, nesse caso, de garantir o seu próprio divórcio com Ana Bolena, que findou decapitada). Cada nova religião se deu, inclusive, o direito, feito uma estratégia, de retirar, ocultar, modificar e até mesmo mutilar textos da *Bíblia* conforme a conveniência de seus anseios e interesses religiosos. A versão inglesa da Bíblia pelo rei James acresceu adendos e ocultou passagens. A versão de Lutero deixou de fora o livro de *Tobias*, de *Judite*, os dois de *Macabeus*, o da *Sabedoria*, o *Eclesiástico* e o livro de *Baruc*.

É inegável que, na posteridade, o cristianismo se constituiu em matriz primitiva de várias religiões, a começar pelo catolicismo. Dizer que “o cristianismo é o catolicismo” é faltar, evidentemente, com a verdade, e manifestar, acima de tudo, intolerância e, sobretudo, ignorância. Toda a referida pluralidade, fez com que Jerusalém se tornasse a fonte do judaísmo, do cristianismo (poderíamos dizer no plural, dos *cristianismos*) e também do islamismo e de intermináveis desavenças e conflitos que só

têm historicamente se arranjado, ou melhor, tendem a encontrar harmonia e paz mediante entendimento e diálogo.

A Igreja Ortodoxa (que acolheu para si o conceito e de reta doutrina: *óρθος* = reto e *δόξα* = doutrina) se instalou no século XI (em 1054), mas o gérmen de sua edificação é bem anterior: remonta aos conflitos teológicos promovidos entre os padres do Império Romano do Oriente. O Islamismo remonta ao século VII, por iniciativa e obra de Maomé. O que diz dele, por exemplo, Tomás de Aquino, demonstra que a intolerância não se conteve mesmo entre os mais louvados “filósofos” da cristandade. Maomé, diz ele:

“seduziu os povos com promessas de prazeres carnis, *voluptati carnali*”. Ele “promulgou mandamentos conforme as suas promessas” e “só revelou verdades fáceis de compreender”. Ele “não trouxe quaisquer provas sobrenaturais” e, inclusive, “alegava que tinha sido enviado para usar a força das armas”. “De resto, os que desde o começo creram nele não foram pessoas instruídas nas ciências humanas e divinas, mas homens selvagens, *homines bestiales*, habitantes dos desertos (...) sendo que um grande número deles o ajudou, pela violência das armas, a impor a sua lei aos outros povos”!²⁵

6 – A *protréptica* da superioridade do *lógos* cristão sobre o de Apolo

Os primeiros doutrinadores eram chamados de *apologistas*, mas o método do qual efetivamente se serviram foi o da *protréptica*, cuja denominação grega (*protreptikós*) comporta a junção de *pró* (levar adiante) e de *τρέπω* (voltar-se, dirigir-se) termo que em si denota o sentido de uma promoção de ânimo no sentido de um estímulo para levar adiante uma determinada causa, objetivo ou propósito. Paulo, na *Epístola aos hebreus* (13:22), se vale do conceito de *paráklēsis*: chamamento, exortação, convite, consolação. Paulo se apresenta,

²⁵ *Summa contra Gentiles*, I, 6 (BAC, 1952, p.106); Col. Os Pensadores, p. 69-70.

perante o doutrinário cristão, como o *paráklētos*, o advogado, defensor, intercessor: aquele que se dispõe a chamar (*kaléō*, convocar, convidar).

Os termos *protréptica* e *paráklesis* expressam o mesmo que hoje concebemos por persuasão, exortação, convite e, inclusive, por provocação e consolação. A *protréptica*, entre os gregos, se constituía em um gênero literário, que, na posteridade histórica, veio a ser concebido como a formulação de um *lógos* estimulante e, ao mesmo tempo, convincente. Assim foi elaborado o *Protréptico* de Aristóteles como um convite ao filosofar, especificadamente à sabedoria e à virtude que a filosofia proporciona. O *Protréptico* de Aristóteles foi concebido como uma ampliação da *protréptica* do *Eutidemo* de Platão destinada aos jovens; o de Aristóteles foi dirigido a Temisontes, rei dos cipriotas (da ilha de Chipre).

Também Epicuro escreveu um *Protréptico* com a finalidade de estimular a todos quanto à importância do estudo da filosofia, especificadamente da investigação da natureza, a fim de buscar nela a superação dos próprios medos e a calma para a alma e serenidade para o bem viver. O *Hortêncio* de Cícero (106-43 a.C.) foi igualmente concebido sob o estilo *protréptico*, cuja obra, aliás, é louvada por santo Agostinho como aquela que lhe abriu, no curso de Retórica, os horizontes da Filosofia²⁶. Outra obra de cunho *protréptico* veio a ser *A consolação da filosofia* de Boécio (480-524). Clemente de Alexandria (150-125), antes de Boécio, escreveu um *Protréptico* com o título *Lógoi protreptikoi pròs hēllēnas*, literalmente: *Palavras persuasivas [ou estimulantes] para os gregos*, corriqueiramente traduzido por *Exortações aos gregos*. Antes de Clemente, também Tatiano (120-185), dito o assírio, discípulo de Justino em Roma, escreveu uma *Exortação aos gregos (Lógos pròs hēllēnas)*. Tatiano foi a inspiração para Clemente, não, em rigor, em

²⁶ *As Confissões*, I, 14; III, 4.

nível de conceitos doutrinários, e sim da *protréptica* metodológica em benefício da retórica exortativa de que se valeu.

A filosofia entrou na *protréptica* da doutrina cristã como uma exigência dos critérios tanto da civilidade grega quanto da romana. O objetivo consistia em transformar o cristianismo em uma doutrina plenamente aceita pelos intelectuais da época e, sobretudo, adequada às exigências do direito que regulava o Estado e a religião romana. A religião se constituía em um dos três pilares da governabilidade assentada no apoio popular; os outros dois eram o ‘circo’ (a diversão, o Coliseu) e, primordialmente, o pão, muito pão, porque um povo faminto não dá sustento a nada, nem a si mesmo.

O exército era uma força que dizimava o inimigo para o império sobreviver; o povo era a força de trabalho, a executora de projetos e de iniciativas que davam vida e prosperidade ao império. Naquele tempo, o Estado civilizado era tido, ao menos teoricamente, como aquele que sujeitava a vida cívica aos ditames da lei e que submetia a religião às regras da tolerância ou da condescendência recíproca como meio de manter a paz popular resignada aos interesses do Estado. A religião tinha por função promover, ao mesmo tempo, temor (em favor da dominação) e serenidade (em benefício da própria opressão). Contida dentro da tirania do Império Romano, a religião (o catolicismo) enquanto defensor da verdade única trouxe relativa serenidade e paz para a governabilidade; fator que, na posteridade, no decurso do tempo, só conseguiu se manter, de um lado, com a persistente e duradoura inquisição; de outro, com Carlos Magno, que inaugurou a estratégia política de tomar para si, em nome da cruz, a espada!

A *protréptica* cristã se impôs como uma necessidade de promover a doutrina cristã a um nível de aceitação (em termos de objetivo final) como religião, para o que se fez necessário construir arazoados

retóricos que a colocassem dentro de padrões aceitáveis pela presumida civilidade tanto regimental do Estado quanto da intelectualidade patrícia romana que encontrava na filosofia o *status* de sua qualificação humana. Paulo de Tarso foi o pioneiro, sob os termos da *paráklēsis*, da *protréptica* (da palavra de exortação) cristã. Para além de seu preparo intelectual, ele contava com duas condições fundamentais: era judeu de nascimento (Jerônimo diz, inclusive, que ele nasceu em Giscalis, na Judeia)²⁷ e era também cidadão romano²⁸.

Nos *Atos dos apóstolos* (9:11) consta que ele era “de Tarso”, mas não que nasceu em Tarso. À medida que ele se pôs, ou foi posto por apelo dos discípulos que estavam acuados com a trágica morte de Jesus, como fiador das comunidades cristãs, assim o fez sob os requisitos regimentais do Império. Perante o ocorrido com Jesus, era muito arriscado e redundaria em um iminente insucesso se colocar fora do Direito regimental romano, e, além dele, se contrapor frontalmente ao judaísmo que, na época, gozava de um controle de fariseus e saduceus que, entre si, promoviam uma tensa harmonia sempre pronta a desafinar. Paulo, isto é fato, conhecia, e muito bem, as vertentes da tradição filosófica e o uso e o abuso da retórica nos ofícios da política, da jurisprudência e da sofística filosófica; ele conhecia, em última instância, e muito bem, a severidade do Direito romano e os anseios dos

²⁷ *De viris illustribus*, cap. 5. A Giscalis referida por Jerônimo deve corresponder a atual Jish, uma cidade ao norte da Galileia, na qual nasceu o afamado João de Giscalá, líder da grande guerra judaica do século I, considerado por Josefo como um tirano e déspota.

²⁸ RAMOS, José Augusto et alii. *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão*, Coimbra: Simões e Linhares, 2010. No primeiro capítulo, “Paulo de Tarso: em torno da origem” (p.13-28), Rodrigo Furtado faz a seguinte observação: “será de rejeitar a hipótese Giscalá? Ainda não. Jerônimo e Fócio não são tolos, conhecem os *Actos dos Apóstolos* e também admitem a relação de Paulo com Tarso...” (p. 15).

saduceus e dos fariseus (afinal, era um deles): “eu sou fariseu [disse ele, em seu julgamento], e filho de fariseus”²⁹.

Paulo tinha uma instrução primorosa: dominava o latim, o grego, o hebraico e dialetos locais. A cidade de Tarso, capital da região da antiga Cilícia, detinha uma posição política, econômica e estratégica na região. Não foi sem razão que fora ocupada pelos gregos, e, depois, pelos romanos. Paulo veio a ser o personagem ideal: falava com o povo (latinos e judeus) e com os helenos (os gregos)³⁰. Pelo que consta em sua *Carta aos colossenses*, ele efetivamente conhecia as “artimanhas (*sylagogōn*, ciladas) da filosofia”³¹. Disso não se segue que dela não se valesse em favor de seus intentos, ou que condenasse os sofistas (professores perambulantes) que ofereciam preleções gratuitas na Praça com o objetivo de conquistar ouvintes para o ensino pago, no particular.

Paulo não os ‘condenava’, visto que bem sabia que, naquela época, esse era um bom meio de ganhar a vida e de difundir o saber. Afinal, ele (Paulo) se vale do mesmo método andarilho ao percorrer de cidade em cidade disseminando a doutrina que defende! Paulo os condena e reprova sobretudo pela seguinte razão: porque não queria ser identificado como um deles, ou seja, como alguém que saia por aí ensinando qualquer coisa, sem compromisso com o saber e a verdade, mas apenas para ganhar fama e soldo. Ele de modo algum queria que o associassem à figura de um charlatão propagador de uma doutrina ou saber descompromissado com a instrução e a civilidade. Paulo se serve do verbo *sylagogégō*, a fim de enfatizar que não tinha por objetivo promover qualquer tipo de arrebatamento (*syláō*, tirar, arrancar à força) ou confiança a ser depositada em um mestre sem propósitos cívicos e

²⁹ *Atos dos apóstolos*, 22:25-28 e 23:6.

³⁰ *Ibidem*, 9: 29.

³¹ *Colossenses*, 2: 8-9.

desqualificado. (De onde vinha, entretanto, o soldo de Paulo para suas extensas viagens e pregações, nada sabemos com segurança. Pelo que consta, por exemplo, nos *Atos dos Apóstolos* (17: 15) – “Os que acompanharam Paulo conduziram-no até Atenas” – pode-se inferir que se tratava de cristãos ricos, os quais financiavam suas viagens).

Paulo tende a deixar bem claro que não queria *despojar* quem quer que fosse ao modo de quem, com habilidade e astúcia, rouba (*sylésis*) a boa-fé e, conseqüentemente, a credulidade, a boa vontade e a liberdade do outro. A pregação de Paulo, mesmo que sempre muito habilidosa e astuciosa, quer, entretanto, promover uma adesão em confiança e em liberdade: dois pressupostos de difícil vinculação para quem centra o ensino na pregação de princípios a serem acolhidos em boa-fé. Aqui, nesse ponto, Paulo, ao centrar a sua pregação na promoção da boa-fé, o faz dentro de parâmetros concernentes à religião e não à filosofia. Não era essa, evidentemente, a instrução que caracterizava a filosofia e o filosofar cuja função sempre consistiu fundamentalmente em promover o uso autônomo do intelecto e o exercício do arbítrio e não propriamente a boa-fé. A filosofia, nesse sentido, sempre requisitou um “quê” de provocação, razão pela qual o seu principal método consistia em exortar como forma primeira de estimular, atizar e, enfim, promover o exercício do intelecto em benefício do saber e da ciência.

Paulo, há que se conceder, que ele viveu em uma época em que a Retórica se sobrepunha à filosofia, a ponto de a própria filosofia vir a ser estudada nos cursos de Retórica. Em sua *Carta a Timóteo*, ele manifesta esse *status quo* da filosofia de seu tempo, exortando Timóteo para que se afastasse “de contendas de palavras” (*logomacheîn*), ou seja, que fugisse do *lógos* habitual *maquiado*, das *logomaquias* dos retores e sofistas, de cujo ensino, dizia ele, “nada se aproveita”, porque serve

apenas “para perverter os ouvintes”³². De um lado, a sua advertência mostra que Timóteo estava propenso a promover a *contenda*, caso contrário não faria a advertência; de outro, leva-nos a inferir duas coisas: uma, que Paulo tinha como infrutífera a promoção de debates que findavam por acirrar os ânimos e as opiniões (as divergências no entendimento); outra, que o mesmo Paulo conhecia muito bem as *artimanhas* da retórica e tinha por objetivo promover uma pregação unificadora quanto a um certo modo de pensar e de agir.

Nesse aspecto, há, digamos, uma certa incompatibilidade entre o filosófico e o religioso, sendo que isso não quer dizer, como veremos, que ambos não possam harmoniosamente conviver em um só intelecto. No que concerne a um intelecto filosoficamente educado, ele está sempre bem-disposto a questionar os seus princípios ou crenças filosóficas, mas não, em rigor, certos pressupostos plausíveis do seu saber ou crença relativa ao que é divino. A dificuldade se intensifica, e, com ela, a incompatibilidade, quando o universo da crença se restringe apenas a um fundamentalismo estatutário descaracterizado do bom-senso e da plausibilidade regrada por anseios humanos de excelência. Um intelecto (cristão) filosófico é aquele que está sempre bem-disposto a questionar, não em rigor, certos pressupostos que dão divindade à crença, e sim a compatibilidade do que é divino no desempenho da ação presumida mediante pressupostos divinos da crença (que implicam ideais de excelência, caso contrário não seriam adjetivados como *divinos*). Se um pressuposto, máxima ou princípio da religião fere o bom-senso e a razoabilidade, um cristão filósofo tem a divina obrigação de contestá-lo, caso contrário age de modo incompatível com o que é divino, que, por sua essência, não se restringe ao meramente teórico,

³² II *Timóteo*, 2: 14.

sem compromisso com a ação ou com o factível e, inclusive, com o viver prático almejado mediante pressupostos de excelência.

7 – A *pistis* da *epistémē* cristã assentada em princípios de adesão e de confiabilidade

O magistério de Paulo se deu no sentido de promover o que, em seus primórdios, o cristianismo (pós morte de Jesus) tendeu a buscar: uma adesão pela fé derivada de um total acolhimento em confiança, sem maiores questionamentos relativos aos princípios fundamentais da crença. Não esqueçamos que Paulo se põe na condição de promotor (arranjador e zelador) da narrativa doutrinária fundamentada na memória dos discípulos responsáveis pelos relatos do *lógos* oral e dos feitos práticos de Jesus. Na posteridade, os questionadores serão desligados, tidos como heréticos ou *asebés* (*ímpios*), como intelectuais afeitos à impiedade e à infidelidade, e, portanto, serão colocados fora do padrão normatizado sob uma canônica regente da ortodoxia. Daí que o *herético* veio a ser justamente aquele que, ao questionar, promovia o tumulto, e que, ao tumultuar, quebrava a tranquilidade, o conforto e a calma *do estabelecido*: desautorizado o modo de ser, de sentir e de pensar habituados a um certo modelo ou padrão condicionador do pensar, da ação e do ânimo.

O que Paulo escreveu aos hebreus (aos judeus palestinos convertidos) contém a tônica da *didaskalía* cristã subsequente ao seu magistério enquanto pregador e doutrinador:

A fé [diz ele] é o fundamento (*hypóstasis* = sedimento, fundo, terreno sólido)³³ das coisas esperadas, e a prova das realidades (*pragmáton*) que não se manifestam. (...). Pela fé sabemos (*noúmen*) que os séculos foram formados

³³ Sobre o conceito grego da *hypóstasis* cf. SPINELLI, M. *Questões fundamentais da filosofia Grega*, p. 330ss.

pela palavra de Deus; de sorte que o que vemos provém do que não vemos. (...). Sem fé é impossível agradar a Deus.³⁴

O conceito de fé (*pístis*), presumido por Paulo, diz respeito a um sentimento de adesão que implica total confiança e quietude relativamente à veracidade do saber *didascálico* ensinado. Trata-se, segundo ele, de um saber sólido, derivado não do que vemos, mas da fé empenhada no que não vemos, porém, ensinado por quem (um *didákalos* autorizado) que tem a posse das verdades confiáveis e necessárias. Não é mais, enfim, a ciência humana que importa, e sim a divina, acolhida pela fé, sob a seguinte advertência (que soa, afinal, como uma ameaça): “Sem fé é impossível agradar a Deus”³⁵! Há, por debaixo de sua proposição, uma linguagem filosófica, mas sob uma *intentio mentis* fundamentalmente religioso que restringe o divino à sabedoria doutrinária da qual ele dispõe, e não pela busca do *divino* universalmente válido. O *divino* da proposição de Paulo é dado, doutrinariamente estabelecido pela crença, e não um saber a ser buscado. O seu Deus (a sua expressão do *que é divino*) finda por ser o “Deus de Israel”, o de um povo dito *escolhido*, como se fosse um *divino* particular, específico, restrito a uma determinada crença, e não concernente a um saber universal, e acessível a todos os povos.

Na *Primeira carta aos coríntios*, Paulo se refere à filosofia como a um saber sedutor mediante palavras persuasivas (*en peitoís*) e instrutivas (*en didaktoís*) da sabedoria humana (*antropíns softias lógois*)³⁶. Ao dizer que a filosofia era *um saber sedutor*, por certo não era sedutor apenas para os outros, mas também para ele! Os doutrinadores da posteridade, de modo algum relutaram em se servir da filosofia grega

³⁴ Epístola aos hebreus, 11: 1, 3 e 6.

³⁵ Epístola aos hebreus, 11: 6.

³⁶ I Coríntios, 2: 4; 2:13. Colossenses, 2: 22-23.

e também da retórica praticada nas assembleias populares, cujo objetivo (como relatou Platão, no *Górgias*) consistia em discursivamente *persuadir* (*peíthein*) “no tribunal os juízes, nos conselhos os conselheiros e nas assembleias (*ekklesíai*) os cidadãos”³⁷.

Platão rejeita o uso político do *lógos retórico* fundamentado apenas na persuasão discursiva sustentado por *convicções* e não por provas ou fatos visibilizados (evidenciados) enquanto fenômenos. O *lógos* filosófico com pretensão de saber não se basta com o uso da eloquência, uma vez que, segundo Platão, carece necessariamente de se fundamentar em evidências. Nesse ponto, Isócrates e Platão (amigos e contemporâneos) se põem de acordo quanto à necessidade do *lógos* proferido nos tribunais e nas assembleias se valerem, para além da eloquência, de fatos e provas que circunstanciassem os argumentos, uma vez que o discurso por si só não basta para certificar a verdade.

Foi nessa direção que se alevantou a *protréptica* do *lógos* cristão, que, em seu favor, tomou o evento Jesus como uma *evidência* decorrente dos testemunhos e das provas certificadas pela credibilidade das narrativas evangélicas³⁸. Aqui, a grande dificuldade dos doutrinadores se deu no sentido não de garantir que Jesus efetivamente existiu, e sim que ele era o filho de Deus de Israel, e de tal modo que ele próprio era o Deus de Israel. Não só a elite intelectual latina, como também os lógicos e teólogos da época tiveram sérias dificuldades de conceder. A grande dificuldade, portanto, não consistia em acolher a existência de Jesus, as suas máximas valiosas e os seus feitos extraordinários. O conceito de “Deus filho de Deus” presumia, entretanto, uma firme *convicção* como prova factível da fé, que, por sua vez, se deparava com a grande

³⁷ *Górgias*, 452 e: “*dikasteríoi dikastàs kai bouleuteríoi bouleutàs kai em ekklesíai ekklesíastàs*”.

³⁸ *Helenização e Recriação de Sentidos*, especificadamente o capítulo XII: “A fé, o testemunho e as provas: o evento Jesus filosoficamente considerado”, pp. 509-532.

dificuldade de tomar por prova um fenômeno que requer a fé (ou seja, que faz anteceder a convicção à prova) a fim de que o fenômeno viesse a ser evidenciado como tal! Esse, aliás, será um dos temas (na verdade um dos *dilemas*) que levará Agostinho de Hipona a promover a fórmula (*se não acreditardes, não entendereis*) sobre a qual se assentará a de Anselmo: “a fé clama por inteligência – *fides quaerens intellectum*”³⁹.

A ponderação de Paulo insiste que o *lógos* de sua pregação (*lógos mou kai tò kérygma*) não tinha como fonte de convicção as artimanhas dos discursos persuasivos da sabedoria humana (*en peithoís sophías lógois*). O seu *lógos*, segundo ele, não derivava de palavras humanas, mas de um poder (*dýnamis*) inerente ao *lógos* proferido por Deus⁴⁰, cujo argumento presumia uma antecipação da crença ao saber ou, nos moldes de Agostinho, a crença ao entendimento. Aqui está o principal da eloquente estratégia de Paulo, que consiste fundamentalmente em contrapor a *pístis* filosófica (que carece de uma retórica persuasiva construída mediante argumentos lógicos) à *pístis* cristã, cujo *lógos* é dado (por ter suposta origem divina) por si só como persuasivo, porque não comporta dúvidas, nem a carência de *verdade*, nem sequer de probabilidade, porque, ademais, sendo proferido por Deus, é absolutamente confiável porque é absolutamente divino.

Há, em Paulo, uma retórica muito bem calibrada a esse respeito, com a qual se promove uma *reversão* de sentidos: perante a filosofia (a dos gregos, que se orientava no sentido de buscar continuamente *o que é divino* enquanto ideal de excelência, por Platão denominado de *tòpos noetós*, o *lugar inteligível*)⁴¹, a proposição de Paulo se reverte no sentido de que *o divino* está dado no *lógos* cristão e que basta fundamentalmente

³⁹ Questões que tratamos longamente no livro *Herança grega dos filósofos medievais*.

⁴⁰ “*ho lógos moy kai tò kérygma moy oyk en peithoís sophías lógois*” (*I Epístola aos Coríntios*, 2: 4).

⁴¹ Tema tratado no *Ética e política*, p. 401ss.

acolhê-lo mediante os sentimentos da fé. A estratégia é a mesma que inspira Agostinho e Anselmo na formulação do pressuposto segundo o qual a fé (o acolhimento da doutrina) antecede o entendimento.

Daí duas coisas, enfim, a considerar:

a) a necessidade de a pregação promover a boa-fé em favor do acolhimento. Trata-se de uma proposição que gerou a necessidade de buscar e se valer de recursos, igualmente estratégicos, no sentido promover uma ambiência emotiva e eloquente, com vários outros ingrediente (cantos, incensos, inclusive, um ambiente majestoso) com o objetivo de mover (atiçar, estimular) o sentimento em favor do acolhimento;

b) no decurso histórico, assim que a crença cristã passou a fazer parte do consuetudinário cívico e familiar, a proposição de Paulo, bem como a de Agostinho e de Anselmo, não mais careceram de uma pregação convincente promotora de acolhimento, visto que esse acolhimento vinha embutido na educação cívica e familiar, carecendo apenas de promover o entendimento, e, com ele, o esclarecimento.

Daí que o cristianismo passou a efetivamente necessitar da educação a título de uma efetiva instrução cristã, para o que se fez (e hoje, urgentemente se faz) necessário a preparação de bons mestres (*didákalos*) na tarefa educadora cristã. Sem eles a tendência do cristianismo (aproveitando da imersão consuetudinária que a maioria carrega hoje no depósito mente, sob diversas religiões) se constituirá em um derradeiro fracasso com consequências imprevisíveis, decorrentes, sobretudo, do amplo aproveitamento político dos que não têm nenhum pudor em aliar o crime à exortação dos valores que dão sustento às crenças populares.

8 – Observações finais

Do fato de Paulo ser judeu (como tal pertencente aos fariseus, e que, inclusive, antes da conversão ter se colocado a serviço dos saduceus), bem como por ser romano e por ter crescido na província da Cilícia (na qual prevalecia a cultura grega), pode-se dizer que isso contribuiu e muito para o seu sucesso. Ao tomar a causa de Jesus para si, Paulo se autodenomina apenas de serviçal (*doûlos*), de prisioneiro (*désmios*) e de emissário (*apóstolos*) do Deus que ele cultua enquanto judeu e que quer levar esse mesmo Deus para todos os povos. Nesse ponto, Paulo se vale de um argumento com o qual se consolidou a fé cristã imersa na *palaiôs lógos* judaica: do Deus de Israel que enviou seu filho como mensageiro, e que, por sua vez, ele, Paulo, veio a ser o porta voz (*kêryx*). Paulo, todavia, acabou se pondo em uma situação delicada: agradar os judeus (particularmente os fariseus e os saduceus) e os romanos (que fundamentaram sua cultura na dos gregos).

Perante os judeus, Paulo é levado a identificar Jesus ao Messias das promessas judaicas; perante gregos e romanos, a proposição era bem aceita, visto que os Deuses das crenças greco-romanas eram como que todos entre si parentes, todos muito produtivos e prolíficos, e não tiveram dificuldade em acolher mais um Deus entre os seus Deuses. Os gregos tinham um número indefinido de Deuses, a ponto de erigirem altares aos “Deus desconhecido”, fato que leva Paulo a fazer uso dessa crença no intuito de colocar seu Deus nesse altar: “encontrei também [disse ele aos Atenienses reunidos no Areópago] um altar sobre o qual estava escrito, *Ao Deus desconhecido*. Ora, aquele Deus que adorais sem o conhecer (*agnooûntes*), esse é o que vos anuncio”⁴².

⁴² *Atos dos apóstolos*, 17: 23.

Paulo tira de si qualquer referência a uma hierarquia sacerdotal, mas põe em Jesus a condição do *pontifex* (celestial) fora do plano das aspirações humanas. Jesus vem a ser considerado por ele como o novo sumo sacerdote do judaísmo; e isso de modo algum era algo banal, pois causava desavença, sobretudo perante os saduceus que controlavam o Sinédrio e a elite sacerdotal da religiosidade judaica. Este é o argumento de Paulo: Jesus, o filho de Deus foi morto, mas ressuscitou, “penetrou os céus (*ouranoús*)”, e lá, junto a Deus, “como todo pontífice eleito entre os homens, se ocupa em favor dos homens naquelas coisas que se referem a Deus”⁴³. Paulo, nesse sentido, argumenta que Jesus, enquanto *pontifex*, ou seja, “enquanto mediador (*mesítez*, intermediário, intercessor, árbitro)”, trouxe um maior ganho aos que nele depositam a sua credulidade e confiança.

Tanto para os crédulos quanto para os incrédulos (mesmo assim portadores de uma mente arraigada de máximas consuetudinárias), Paulo se vale igualmente da *palaiòs lógos* tradicional (concordante com o consuetudinário judaico e romano) que figurava Deus como um juiz severo e terrivelmente impiedoso: “Dá medo (*phoberón*) [diz ele] cair nas mãos do Deus vivo”⁴⁴. Temos (insiste Paulo) um *pontífice* junto a Deus, que se compadece de nossas enfermidades, e conhece muito bem (por ter vivenciado) a nossa realidade humana; basta, pois, recorrer diretamente aos seus socorros, a fim de alcançar graça e misericórdia. Nesse ponto, Paulo bate de frente com os fariseus e os saduceus: com os fariseus, porque dispensa a sinagoga como único lugar de se recorrer a Jesus, ao novo *pontifex*; com os saduceus, porque põe Jesus como o sumo sacerdote do Sinédrio, e, conseqüentemente, da hierarquia sacerdotal.

⁴³ *Epístola aos hebreus*, 4: 14 e 5: 1.

⁴⁴ *Epístola aos hebreus*, 10: 31: “*Horrendum est incidere in manus Deis viventium*” (Vulgata).

Paulo se apresenta perante a religiosidade tradicional (judaica, grega e romana) como o portador de uma outra e nova mensagem quanto a uma vida futura com Deus, em favor da qual bastava uma só coisa: acolher (viver em conformidade com a mensagem proferida) e confiar, e, além disso, recorrer diretamente ao *pontifex*, a fim de resolver suas dificuldades ou problemas. Também não havia mais a necessidade de grandes oferendas, de imolações ou sacrifícios para o que, afinal, implicava grandes gastos, e, inclusive, o financiamento dos mais ricos, perante os quais a pobreza findava refém. (Não era, evidentemente, de bom tom entre gregos e latinos sacrificar aos Deuses apenas uma formiga ou oferecer-lhe uma fava ou uma simples azeitona!). Sequer se fazia necessária pagar o dízimo (obrigação do judaísmo arcaico), a fim de enriquecer o Sinédrio e a casta sacerdotal! A oferta, como consta na II *Carta aos coríntios* (9: 7), dependia de uma disposição livre do coração, *sem constrangimento*.

Paulo reduz todo o principal das relações humanas com Deus ao requisito da fé (*pístis*), com a seguinte advertência: “é impossível agradar a Deus sem fé”, e, portanto, ecoa o mesmo tom da *Carta de Tiago*. Tendo em vista a severidade do Deus de Israel, Paulo faz o seguinte apelo: “sirvamos com agrado a Deus, com prudência (*eulabeías*, com precaução, piedade, temor) e com respeito (*déous*, medo, reverência)”⁴⁵. Paulo, portanto, consoante à *paliòs lógos* judaica se vê (por força, certamente de convicções pessoais, e a fim de trazer para a sua causa os judeus) como que impedido de romper ou retirar de seu conceito de Deus a severidade que a *paliòs lógos* tradicional hebraica lhe concedia. Na verdade, o cristianismo primitivo labutou com o conflito entre a figuração de um Deus amoroso e um Deus revestido de severidade, e,

⁴⁵ *Ibidem*, 11, 6 e 12: 28: “(...) sirvamos placentes Deo cum metu et reverentia” (Vulgata).

portanto, se viu incapaz de romper com a consciência do medo como se ela fosse o principal ingrediente promotor da vivência cristã. Por certo a razão dessa incapacidade de promover uma tal ruptura decorreu justamente da necessidade de promover a adesão dos judeus cultores de um Deus em tudo muito severo em seus juízos.

Mesmo imersa nesse conflito, a *pístis* cristã foi, entretanto, concebida dentro desta dialética: a fé (que comporta fidelidade e credulidade) justifica a veracidade da doutrina e a veracidade da doutrina (cujo *lógos* é inquestionável por sua ‘dignidade’ de origem) justifica a fé, e a fé requer obras. Foi o que sentenciou, em sua *Carta*, Tiago: “a fé, sem obras, é morta em si mesma”⁴⁶. A fé, sem obra, é como uma semente não polinizada que é incapaz de germinar. Um outro aspecto nesse contexto diz respeito ao evento Jesus, que, com sua morte, só veio a ser autoexplicativo enquanto narrativa e idealidade. Com a morte de Jesus, e do fato de ele não ter deixado nada por escrito, resultou que não mais era o evento *in concreto* que movia adesão e fé, e sim a narrativa e a interpretação do evento, e, mais do que isso, o testemunho concreto dos que, em fidelidade e compromisso, dedicavam-se à vivência cristã.

O evento findou, além de idealizado, em muitos aspectos romantizado (sobretudo, a morte cruel de Jesus), a ponto de ser figurado prevalentemente nos termos de um “Deus que se fez homem” sem se comprometer com o sentido do ‘homem que se fez Deus’! Impera sempre a proposição do Deus que se fez homem para salvar a todos dos pecados, ou seja, de suas contravenções, e não a do homem que se fez Deus para mostrar a exercitação da divindade no humano imerso das circunstâncias e complexidades humanas. Não estando mais Jesus aí,

⁴⁶ *Epístola de Tiago*, 2: 17.

em carne e osso, para demonstrar como essa transfiguração (a manifestação do divino no humano) é possível, resta, então, ao cristão, a obrigação de estampar, em seu modo de ser, de viver e de pensar, a fé que justifica e dá veracidade à doutrina. Tendo sido Jesus a estampa da humanidade divinizada, como tal restou sua narrativa como um apelo no sentido de que há apenas um meio humano de se fazer virtuoso: agregando à humanidade, sob todos os aspectos, lampejos de divindade.

Referências

a) Autores e comentadores

AGOSTINHO. *Confissões e De Magistro*. Traduções de J. Oliveira Santos, Ambrósio de Pina e Ângelo Ricci, São Paulo: Abril cultural, 1987.

ARISTÓTELES. *Metafísica*, tradução de V. García Yebra. Edição trilingüe. Madrid: Gredos, 1982.

BELLINZONI, A. *The Sayngs of Jesus in the Writings of Justin Martyr*. Leiden: Brill, 1967.

CICERO, M. *De natura deorum*. With an English translation by H. Rackham. (Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 2000.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE. *Les Stromates I*. Introduction par Claude Mondésert, traduction et notes de Marcel Caster. Paris: CERF, 2006.

_____. *Les Stromates II*. Introduction et notes par Pierre-Thomas Camelot, texte grec et traduction par Claude Mondésert. Paris: CERF, 2006.

_____. *Les Stromates V*. Introduction, texte critique et index par Alain de Boulluec. Traduction de Pierre Voulet, Paris: Les éditions du CERF, 1981.

_____. *Les Stromates VI*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Patrick Descourtieux, Paris: Les éditions du CERF, 1999.

_____. *Le Divin Maître, ou Le Pédagogue*. Discours aux gentils/ Προτρεπτικός προς Ἑλληνας. Quel riche peut être sauvé? *Les Stromates*. Disponível em <https://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/table.htm>.

DIELS, Herman & KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Erster band (1961), Weidmannsche Verlagsbuchhandlung/Druckerei Hildebrand, Berlin; Zweiter band (1959), Weidmannsche Verlagsbuchhandlung/August Raabe, Berlin-Neukölln.

EUSÈBE DE CÉSARÉE. *Histoire ecclésiastique*. Traduction de Édouard Des Places et de Gustave Bardy. Paris: Éditions du Cerf, 1994.

FLAVIUS JOSEPHUS. *The Jewish Antiquities*. With an English translation by Ralph Marcus. Completed and edited by Allen Wikgren. London: Harvard University Press, 1998.

FURTADO, R. Paulo de Tarso: em torno da origem. In: RAMOS, José A. et al. (Coords.). *Paulo de Tarso*. Grego e Romano, Judeu e Cristão. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

GILSON, É. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. de Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 1995.

JÉRÔME. *De viris illustribus/Les hommes illustres*. Traduction, notes e commentaires par Delphine Viellard. Paris: Migne, 2010.

JUSTIN. *Oeuvres Complètes*. Traduction de Georges Archambault, Paris: Migne, 1994.

_____. Dialogue de Saint Justin avec le juif Tryphon/ Τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον Διάλογος. Traduction française de M. De Genoude, 1843. Disponível em <https://remacle.org/bloodwolf/eglise/justin/tryphon.htm>.

_____. Deuxième Apologie/ Ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς τὴν Ῥωμαίων Σύγκλητον. Traduction française de L. Pautigny. Paris: A. Picard et Fils éditeurs, 1904. Disponível em <https://remacle.org/bloodwolf/eglise/justin/apologie2.htm>.

_____. *Les Apologies*. Traduites, avec texte grec, par A. Wartelle. Paris: CERF, 1987.

MEES, M. *Die Zitate aus dem Neuen Testament bei Clemens von Alexandrien*. Bari: Instituto de Litteratura Cristiana Antica; Università di Bari, 1970.

MIGNOT, D.-A. Clément de Rome, apôtre de l'unité. *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, v. 70, n. 2, p. 211-223, 1992.

PÍNDARO. *Olímpicas*, <https://remacle.org/bloodwolf/poetes/pindare/olympiques.htm>.

_____. *Pítica*, <https://remacle.org/bloodwolf/poetes/pindare/pythiques.htm>.

PLATÃO. *Diálogos: Apologia de Sócrates, Critão, Laquete, Cármides, Lísida, Eutífrone, Protágoras, Górgias*. Trad. de Carlos Alberto Nunes, São Paulo: Melhoramentos, 1970.

_____. *Cartas*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. vol. V, Pará: Universidade Federal do Pará, 1975.

_____. *Theaetetus. Protagoras. Gorgias. Cratylus. Euthydemus*. Edição bilíngue, vários tradutores. Cambridge; London: Loeb Classical Library, 1996.

RAMOS, J. A. et alii. *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão*, Coimbra: Simões e Linhares, 2010.

SPINELLI, M. *Helenização e Recriação de Sentidos*. A filosofia na época da expansão do Cristianismo, séculos II, III e IV. 2ª edição revisada e ampliada. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 2015.

_____. “Epicuro ateu? Qual ateísmo: dos crentes ou dos descrentes?” *Revista Hypnos*, 49, pp.107-147, 2022. Disponível em <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/674/634>.

_____. “Epicuro e Cícero: cada um com seu Deus e com sua religião”, *Hypnos*, 51, pp. 125-166, 2023. [apud https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/691/644](https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/691/644).

TATIANO. *Discours aux Grecs/Près Héllenas*. Trad. française de A. Puech, Paris: F.Alcan, 1903, disponível em <https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/tatien/grecs.htm>.

TERTULIEN. *Contre Marcion IV*. Texte critique par Claudio Moreschini. Introduction et traduction par René Braun. Paris: Éditions du Cerf, 2001.

TYSON, J. B. *Marcion and Luke-Acts: a defining struggle*. University of South Carolina Press, 2006.

TUÑÓN DE LARA, M. *Textos y documentos de Historia Antigua, Media y Moderna*.
Barcelona: Labor, 1984.

XENOFONTE. *Banquet. Apologie de Socrate*. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

b) Dicionários e Léxicos

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec Français*. Rédigé avec le concours de E. Egger. Édition revue
par L. Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette, 1996.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1984.

ERNOULT, A. & MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine -histoire des
mots*. 4^a ed., Paris: Klincksieck, 2001.

HUMBERT, J. *Syntaxe grecque*. Paris: Klincksieck, 1986.

LA BIBLE DE JÉRUSALEM. Traduite en français sous la direction de l'École biblique de
Jérusalem. Paris: Éditions du Cerf, 1974.

MERK, A. *Novum Testamentum*. Graece et latine, apparatus critico instructum edidit A.
Merk. Editio nona. Romae: Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1964.

ZERWICK, M. *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*. Editio Tertia. Romae: Sumptibus
Pontificii Instituti Biblici, 1966.

4

Labirintos Helênicos: sobre a gênese poética do mito e da filosofia

André Felipe Gonçalves Correia ¹

I

Em meio a dificuldades de ordens diversas, um obstáculo em especial, talvez *intransponível*, acomoda-se em todo estudo que verse sobre a Antiguidade grega, a saber: como acessar *de modo grego* o mundo grego? Será que mesmo as mais aplicadas iniciativas nesse sentido o acessam *diretamente*? Não seriam as tentativas da Modernidade em geral – da grecomania germânica do séc. XVIII até os dias atuais – um veículo ou filtro mediador, de que, aliás, a própria nomenclatura “Antiguidade” adquire sentido? Afinal, para o antigo, grego, o nosso antigo é o seu moderno; e *não* o é em relação a uma certa antiguidade que o precede, pois que a sua modernidade designa antes a atualidade de um *salto*, isto é, de um abrupto acontecimento que não possui precedentes ou predecessores, sobretudo no que diz respeito ao advento de uma camada *sui generis* de sua tecitura de pensamento, que plasma a discursividade teorética do Ocidente: a filosofia.

A filosofia se nos afigura, assim, como o *nexo estrutural do qual podemos partir* para adentrar minimamente o mundo grego, haja vista que não possuímos mais a *sensibilidade* mito-poética, no seio da qual e com a qual a filosofia irrompeu, a despeito do salto que a caracteriza. A passagem do *paradigma mítico* para o *paradigma filosófico*, na transição entre os

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor Substituto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). E-mail: felgorreia@hotmail.com

períodos arcaico e clássico, com efeito, não implica uma *pura* ruptura, mas uma *diferenciação* – por mais grave que seja – no trato da *questão da origem e dos primórdios da realidade*. Se, no mito, cabe à *imagem* o móbil condutor, na filosofia, cabe ao *argumento* a condução. Porém, em ambos os casos, é o *apelo de sentido ou fundação poética da realidade* que é posto sob a forma do discurso. Se, para o homem moderno, a compreensão filosófica dispensa o mito, é por que a filosofia extrapola a *mera* sensibilidade nacional do grego; ela *parece* alcançar a humanidade de todas as épocas. Todavia, a filosofia *ainda* é produto do gênio grego, encontra-se irremediavelmente anexada à experiência criativa de sua poética, logo, ao *μῦθος*, cujo acesso nos é franqueado, quase que exclusivamente, pela erudição e não pela vivência direta. *Ao grego, o mito não era uma questão de erudição, como o é para o moderno*. Por mais insuficientes que sejam as empresas de acesso ao mundo antigo, via erudição – e como poderia ser diferente? –, na medida em que dispomos da filosofia, dispomos também de um modo de ser grego que ainda nos compete, e no qual, por força, deve repercutir algum lastro daquela sensibilidade perdida, *na medida em que for grega*. O desafio consiste, assim, em empreender um *trânsito* equilibrado e espontâneo entre os prismas mítico e filosófico, ou seja, entre um *πάθος particular* (cuja *universalidade* se perdeu ao longo das eras) e um *πάθος universal* (cuja *particularidade* igualmente se perdeu com o tempo), respectivamente. Como encetar isso?

O nexos entre mundos tão distantes, *conquanto igualmente e essencialmente ocidentais*, requer um cuidado colossal, sob pena de inadequação e anacronismo. A isso se presta a erudição. Porém, o devido trabalho com o *trânsito* mencionado acima requer mais do que erudição. E do que se poderia dispor para tanto? Ora, se não nos é franqueado o acesso ao mundo grego *diretamente*, inobstante a presença condutora da filosofia em nós, talvez haja algum *veículo hodierno* em que a vivência

perdida da Antiguidade tenha atuado de maneira privilegiada, ou seja, em que o horizonte do μῦθος, a palavra sagrada dos gregos, reverbere ainda com alguma vivacidade. A figura de Friedrich Hölderlin parece se adequar a isso. Não apenas porque nele o poeta e o filósofo são indissociáveis – caso esse dos coevos do Círculo de Iena (*Jaenerkreis*), como Friedrich Schlegel e Novalis –, mas principalmente, ao que nos parece, devido a uma disposição quase litúrgica, de envergadura mítico-piedosa, em sua obra², que se destaca em sua conjuntura epocal – de Winckelmann em diante –, em que ao espectro helênico são erigidos os mais refinados e laudatórios templos espirituais desde a própria Antiguidade. Essa tônica de sua obra espelha, acima de tudo, sua vida³.

Este estudo trará alguns recortes da *vivência* de Hölderlin, em sua *escritura*, capazes de indicar caminhos fundamentais para o colóquio entre *crença e saber*, ou melhor, entre *piedade mítica e pensamento filosófico* na experiência de mundo helênica, num arco histórico que se estende de Homero a Platão, de que dará testemunho uma miscelânea de autores desse período. O classicismo setecentista na Alemanha, nas figuras de Winckelman e de Goethe, nos auxiliará em termos de contraste e de continuidade relativamente à temática do fenômeno

2 Nas primeiras décadas do séc. XX, não somente Karl Reinhardt, Wolfgang Schadewaldt ou Martin Heidegger, mas sobretudo o grande helenista Walter Otto, de quem aqueles eram leitores, atenta para isso: “Dentre todos os poetas da Modernidade, Hölderlin é o único que podemos situar ao lado de um Píndaro, Êsquilo ou Sófocles, haja vista que toda a sua criação, desde os primeiros até os últimos registros, é perpassada pela referência e pelo compromisso para com a divindade” (OTTO, W. *Der griechische Göttermythos bei Goethe und Hölderlin*. H. Küpper, Berlin, 1939, p. 8).

3 A isso nos chama a atenção Rüdiger Safranski, na sua recente biografia de Hölderlin: “A Antiguidade estava em moda, mas como fenômeno artístico, de modo nenhum como fenômeno religioso. Quase ninguém tomava o mundo dos deuses gregos em sentido religioso sério. Os mitos já eram um tema; no entanto, a consciência mítica ainda não tinha sido redescoberta. Com Hölderlin isso era diferente. Ele se insere na dinâmica de descobrir a Antiguidade grega para si não apenas como tema de formação, mas como apreensão mítico-religiosa, que ganhará um crescente significado existencial para ele” (SAFRANSKI, R. *Hölderlin. Komm! Ins Offene, Freund!*. Carl Hanser Verlag München, 2019, p. 70).

grego em Hölderlin, cujas leituras antecipam tendências afins posteriores, como a de Nietzsche.

Para a finalização desses prolegômenos, convém mencionar um paralelo de base entre os modos próprios de ser do mito e da filosofia. É por demais sabido que tanto Platão (*Teeteto*, 155d) quanto Aristóteles (*Metafísica A*, 982b 17-19) vinculam o termo θαῦμα (espanto, admiração) à disposição filosófica fundamental. Em ambas as passagens, não obstante a diversidade dos meios de expressão e de concatenação das redomas mítica e filosófica, θαῦμα é utilizado tendo por fundo o cognato θάμβος (temor reverencial), empregado em acepção piedosa no mínimo desde Homero (p. ex., *Íliada*, III, v. 342, e *Odisseia*, III, v. 371). Platão, ao tratar do princípio da filosofia (θαῦμα) no passo supra, acaba por se valer de um referencial mítico, o deus Θαύμαντος, “Espanto”; ao passo que Aristóteles atrela, feitas as devidas concessões, o φιλόσοφος ao φιλόμυθος, o “amigo do saber” ao “amigo do mito”.

Hölderlin articula essa correspondência por intermédio do neologismo *heilignüchtern* (sacrossóbrio), presente no fragmento de hino *Deutscher Gesang* (*Cântico alemão*), escrito após o ano de 1800, bem como no poema *Hälfte des Lebens* (*Metade da vida*), de 1804. Sua concepção já aparece em 1799, na coleção de aforismos *Reflexion* (*Reflexão*), embora não de maneira acoplada: “Lá onde a sobriedade te abandona, lá é o limite de teu entusiasmo [*Da wo die Nüchternheit dich verläßt, da ist die Grenze deiner Begeisterung*]”⁴. Na verdade, ela chega a Hölderlin por intermédio de Schiller, que em 24 de novembro de 1796 lhe aconselha a “permanecer na proximidade do mundo dos sentidos, a fim de reduzir o perigo de se perder a sobriedade no entusiasmo [*die*

⁴ HÖLDERLIN, F. *Sämtliche Werke: Stuttgarter Ausgabe* [Bd. 4.1]. Hrsg. von Friedrich Beissner. Stuttgart Kohlhammer, 1961, p. 233. Daqui em diante apenas StA e respectivo volume.

Nüchternheit in der Begeisterung zu verlieren]⁵. Também Goethe, vinte anos depois, no *Divã ocidento-oriental*, falará de uma “sóbria embriaguez [nüchterne Trunkenheit]”⁶. A “sobriedade”, de um lado, recomenda a prudência ao mortal e inibe-lhe o excesso de intimidade com o Divino, de outro, adverte-o da impossibilidade de bastar-se a si próprio e lhe entreabre a medida de “entusiasmo” que lhe compete. A palavra φιλοσοφία, em sua literalidade, indica algo semelhante em relação à posse do Saber da parte do mortal, do homem. Em suma, o elemento de ligação entre Homero (mito) e Platão (filosofia), impresso nos termos θαῦμα e θάμβος, na experiência moderna se concentra no equilíbrio entre os vocábulos *Nüchternheit* e *Begeisterung*, a que Hölderlin dá sentido unificador no oxímoro *heiligenüchtern*.

II

O fio de Ariadne deste estudo se encontra em um excerto do primeiro tomo de *Hipérion ou O eremita na Grécia* (1797), em sua última epístola. Nos entrementes da ocasião conhecida como *discurso de Atenas*, o personagem Hipérion relata uma disputa dialógica, que tivera com os seus, acerca do liame entre poesia e filosofia para o grego, mediante a chave de leitura do período clássico de Atenas, enquanto orientado por diretrizes basilares do período arcaico. O trecho selecionado principia com a fala de um dos presentes, contra a qual se volta Hipérion; seu arremate cabe a Diotima, a amada do protagonista:

“Mas como esse povo poético e religioso deve ser também um povo filosófico, isso eu não vejo”. “Sem poesia”, disse eu, “eles jamais teriam sido um povo filosófico!”. “O que a filosofia”, replicou ele, “o que a fria superioridade dessa ciência tem que ver com poesia?”. “A poesia”, disse eu

⁵ Id., *StA 7.1*, p. 46

⁶ GOETHE, J. W. von. *West-östlicher Divan*. Zürich: Manesse Verlag, 1963, p. 106.

com segurança, “é o princípio e o fim [*Anfang und Ende*] dessa ciência. Tal como Minerva da cabeça de Júpiter, ela se origina da poesia de um Ser divino e infinito. De sorte que, por fim, o *divergente converge* novamente para ela, para a fonte misteriosa da poesia [*in der geheimnisvollen Quelle der Dichtung*]”. “Isso é um homem paradoxal [*Das ist ein paradoxer Mensch*]”, exclamou Diotima, “no entanto, eu o pressinto [*ich ahn ihn*]”.⁷

A defesa da filosofia como ciência é um dos dísticos principais dos sécs. XVIII e XIX na Alemanha. Com isso, ela deveria se situar em uma camada diversa, senão diametralmente oposta, daquela da “poesia” e da “religião”, perpassadas pela força da imagem em seu exercício e expressão. O interlocutor de Hipérion representa justamente essa tipologia, para a qual o rigor sistemático e fechado da ciência filosófica se distingue *de todo* da abertura despreziosa dos poemas em geral e da afecção dogmática das religiões. A eloquência argumentativa precisa, em vista disso, se opor às inspirações da arte e da fé. Hipérion, por seu turno, parte de uma outra exigência, que reconhece o filosófico da poesia e o poético da filosofia. Para um moderno, a experiência dos cultos e dos ritos da piedade helênica é inatingível, em função de seu funcionamento coletivo e cotidiano. O que lhe restou da vivência religiosa dos antigos, em sua confecção mais genuína e decisiva – inclusive em relação aos procedimentos culturais e ritualísticos –, se encontra no legado das artes, sobretudo na poesia (*stricto sensu* e *lato sensu*), de Homero em diante. A poética fundacional dos gregos se impõe, a antigos e a modernos (quando se voltam à Antiguidade, a fim de concebê-la juntamente com a Modernidade), como o núcleo de emanação produtivo-criativa do real, em todos os seus estratos. Note-se que na Hélade não havia profetas ou palavra revelada (nos moldes das religiões monoteístas), mas aedos e linguagem mítica, a que mesmo a

⁷ HÖLDERLIN, *StA 3*, p. 81. Grifo nosso.

figura do adivinho (μάντις) se estreitava, dado o abeiramento entre possessão (μανία) e inspiração (ἐνθουσιασμός). O dom das Musas, porquanto fruto de memória e esquecimento, se afigura no linde criativo-fundacional de todo e qualquer sentido ou significado⁸. O aedo (e também o filósofo, como diz Platão no *Fedro* 249d-e) é tanto um inspirado quanto um criador. Ele não pode, de modo algum, se arrogar de sua intimidade com o Divino ou de sua autonomia criativa. Até porque, como dizem as próprias Musas na *Teogonia* (vv. 27-28), “sabemos muitas mentiras [ψεύδεα] dizer símeis aos fatos e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações [ἀληθεία]”⁹.

O debate acerca da legitimidade poética perante o pensamento filosófico é antigo, remonta à oposição entre o Sócrates crítico da poesia mimética na *República* (X, 599b-603b), que opõe filosofia e poesia, e o Sócrates musicante e compositor de poemas no *Fédon* (60c-61c), para o qual a filosofia é a música (de Musas) mais nobre. Na verdade, antes mesmo de Platão, com Xenófanes, com Píndaro e com Heráclito foram já erigidas duras exortações contra os *corolários* poéticos, porém, em defesa da *força* poética. Tipologias conflitantes que no Primeiro Romantismo Alemão – de que Hölderlin, *de certo modo*, também faz parte – assumem o trabalho da retomada de vínculo amistoso. A esse propósito, escreve, p. ex., Friedrich Schlegel: “O que se pode fazer, enquanto filosofia e poesia estão separadas, está feito, perfeito e

⁸ Observa Jaa Torrano: “O próprio ser das Musas, geradas e nascidas da Memória [Μνημοσύνη], as constitui como força de esquecimento e de memória, com o poder entre presença e ausência, entre a luz da nomeação e a noite do oblvio. Porque as Musas são o Canto e o Canto é a Presença como a numinosa força da parusia: este é o reino da Memória, Deusa de antiguidade venerável, que surge da proximidade das Origens Mundificantes, nascida do Céu e da Terra” (TORRANO, J. “O mundo como função de Musas”. In: HESÍODO, *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2011, p. 26). Nesses termos, a atualização da memória por meio da palavra das Musas cumpre tanto uma *retomada* quanto uma *inauguração* do que novamente é posto em pauta.

⁹ HESÍODO, op. cit., p. 103.

acabado. Portanto é tempo de unificar as duas”¹⁰. Mas voltemos ao *discurso de Atenas*.

Nas palavras de Hipérion, destaca-se o *recurso* de que se vale Hölderlin para elucidar o nascimento da filosofia a partir do espírito da poesia, a saber, as coordenadas míticas do nascimento da deusa Atena, tal qual narram Hesíodo (*Teogonia*, vv. 924-25) e, posteriormente, Píndaro (*Ode Olímpica VII*, vv. 35-37). Desde há muito que se *explica* o mito, em geral, por intermédio de incursões filosóficas, mas aqui ocorre o inverso, e será a tentativa de ressaltar essa inversão o motor do estudo, por meio de incursões míticas. Porém, se a filosofia está a serviço da poesia, isso se dá porque a poesia não se reduz às obras mitopoéticas (epopeias, tragédias, lírica etc.), assim como a filosofia não se reduz aos tratados filosóficos. Em ambos os casos, opera um duplo movimento de um único ato: de um lado, nitidez e precisão (seja da imagem, seja do argumento), de outro, persistência e gravidade do mistério (θάμβος, θαῦμα). Dito de outro modo, a origem da filosofia pertence, desde sempre, ao plano poético de que o mito igualmente dá testemunho, no sentido de não poder ser mapeada por ou deduzida de encadeamentos causais (lógico, histórico, econômico, cultural, religioso etc., isoladamente ou em conjunto). A narrativa do nascimento *abrupto* de Atena da cabeça de Zeus bem corrobora isso que foi dito na medida em que a deusa, “a quem apraz fragor, *combates* [πόλεμοί] e batalha”¹¹, nasce da *poesia de seu pai* não apenas *repentinamente*, mas totalmente armada e pronta para o *combate*: “No alto da cabeça do pai, Atena tendo

¹⁰ SCHLEGEL, F. *Dialeto dos Fragmentos*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Editora Iluminuras, 1997, p. 158.

¹¹ HESÍODO, op. cit., p. 151, v. 926. Grifo nosso.

saltado [ἀνορούσαισ’], deu o grito de guerra com superlongo brado”¹². Ou seja, não há *mediação* entre poesia (Zeus pai) e filosofia (Atena), pois que essa *já nasce* poética e *em confronto* com a força poética, nos atos de conquista e contornos próprios.

Um eco dos relatos hesiódico e pindárico se deixa perceber no fr. B53 de Heráclito¹³, que acentua o mesmo relativamente à consanguinidade entre *pai* e *guerra*, mesmo sem mencionar diretamente Zeus e Atena, no que se pode ver uma tentativa pioneira de metáfora filosófica a partir de um conteúdo mítico: “De todas as coisas o combate [πόλεμος] é pai [πατήρ], de todas as coisas é senhor [βασιλεύς]”¹⁴. Isso fica tanto mais patente quando nos lembramos das expressões homérica e hesiódica para se referir a Zeus como “pai [πατήρ] dos homens e dos deuses” (*Ilíada*, I, v. 544) e “rei [βασιλεύς¹⁵] dos deuses e dos homens” (*Teogonia*, v. 923), de vez que deuses e homens concatenam o nexa da totalidade ao grego. Igualmente digno de lembrança é o fato de que nessa conjuntura arcaica os pensadores que hoje denominamos filósofos não se sabiam enquanto tais, embora já percebessem que empreendiam algo diferente da poesia mítica, a exemplo de Xenófanes, que, conquanto escrevesse em versos homéricos, no fr. B34 percebe aquela diferença em seu modo de falar dos primórdios e da totalidade, prefigurando a figura socrática e paradigmática do

¹² PÍNDARO. *Epinícios e Fragmentos*. Trad. Roosevelt Rocha. Curitiba: Kotter Editorial, 2018, p. 112, vv. 36-37. Grifo nosso.

¹³ A quem Hipérion, também no *discurso de Atenas*, atribui a sentença fundadora da filosofia sob o apotegma ἔν διαφέρον ἑαυτῷ (o uno que se diferencia em si mesmo), mescla autoral dos frs. B8, B50 e B51 de Heráclito, além da doxografia platônica d’*O Banquete* (187a). Cf. HÖLDERLIN, *StA* 3, p. 81.

¹⁴ HERÁCLITO. “Fragmentos”. In: *Os pensadores originários*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, p. 85. Substituímos “guerra” por “combate”, a fim de se ajustar à passagem supra de Hesíodo.

¹⁵ Em grego, sob a forma jônica do dativo βασιλῆι.

φιλόσοφος¹⁶: “E ao certo nenhum homem sabe coisa alguma nem há de saber algo sobre os deuses nem sobre o todo *de que falo*; pois se, na melhor das hipóteses, ocorresse-lhe dizer algo perfeito, ele mesmo, no entanto, não saberia; opinião é o que se cria sobre tudo”¹⁷.

Para o devido aprofundamento da disputa dialógica do *Hipérion*, faz-se necessário mencionar outros contributos atinentes às figurações divinas do trecho. Em primeiro lugar, o estatuto de sabedoria da deusa Atena. Para Homero e para todos aqueles que antecederam Platão, Atena designa a sabedoria prática, a argúcia, o elã dos grandes feitos (algo que herdou de sua mãe Μήτις [prudência/astúcia], engolida por Zeus pouco antes de seu nascimento¹⁸). Deve-se a Platão, no diálogo *Crátilo* (407b), a convencional associação da sabedoria de Atena com o “espírito” (νοῦς) e com o “pensamento” (διάνοια)¹⁹. Ao atrelar a deusa à filosofia, Hölderlin parte de Platão. Em segundo lugar, vale salientar que Hölderlin emprega as designações romanas de Atena e de Zeus: Minerva e Júpiter (de mesma grafia no alemão, excetuando a acentuação). Como é sabido, alguns nomes latinos se tornaram mais canônicos na tradição do que os próprios originais em grego. *Iuppiter* provém do indo-europeu *dyeu-peter* (deus pai), ao passo que Minerva tem por radical o latim *mens* (mente, pensamento), levando em conta os antecedentes ativo e proativo da deusa, assim como o lugar, *único* em toda a mitologia, de que é engendrada e produzida; some-se a isso os nomes Μέντης e Μέντωρ

¹⁶ Termo cujo emprego mais antigo de que dispomos consta, aliás, no fr. B35 de Heráclito. Cf. KAHN, C. *A arte e o pensamento de Heráclito*. Trad. Êlcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2009, p. 137.

¹⁷ XENÓFANES. “Fragmentos”. In: *Filósofos épicos I: Parmênides e Xenófanes*. Edição do texto grego, tradução e comentários Fernando Santoro; revisão científica Néstor Cordero. Rio de Janeiro: Hexis, Fundação Biblioteca Nacional, 2011, p. 45. Grifo nosso.

¹⁸ Cf. *Teogonia*, vv. 886-91.

¹⁹ Cf. OTTO, F. *Os deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego*. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, p. 44.

(donde “mentor”), personagens da *Odisseia*²⁰ dos quais Atena assume as feições a fim de formar e instruir Telêmaco (ambos derivam de μένος, cognato de *mens*).

No Canto V da *Ilíada*, o aedo narra os feitos memoráveis de Diomedes, que, *inspirado e protegido por Atena*, fere e humilha o par olímpico Ares (guerra) e Afrodite (beleza). Se Ares e Afrodite designam, respectivamente, o descompasso sanguinolento e o transe da volúpia, esses mesmos *princípios ou impulsos*, a saber, a aversão e a atração, estão igualmente presentes e reunidos em Atena, porém *subsumidos* na forma e na aplicação do comedimento: a deusa é a *guerra justa* (em face da qual Ares sempre leva a pior) e a *visibilidade do belo* (o próprio Zeus, antes de delegar a decisão ao príncipe Páris, não pôde escolher a mais bela das três deusas em disputa: Afrodite, Hera e Atena). Como observa Walter Otto em *Os deuses da Grécia*: “Por certo, a deusa podia *fitar* de um modo terrível”, contudo, é de se levar também em conta “o realce da beleza dos *olhos* de Atena”²¹. O combate encabeçado por ela não comporta avidez destrutiva, não é *cego*, pois sob seus auspícios o prelo é levado a cabo com vistas à renovação dos feitos e da medida. Sua firmeza, por outro lado, é dotada de grande doçura e fervor virginal, vide o modo como olha e favorece seus diletos, à guisa de Odisseu e do próprio Diomedes²². Já mencionamos a latência de Atena no fr. B53 de Heráclito, sob a forma do vocábulo πόλεμος, o qual Hesíodo atrela à deusa (ver supra); latência essa presente no outro *fragmento polêmico* do Efésio, o

²⁰ Cf. Cantos I (vv. 105, 180) e II (vv. 268, 401).

²¹ OTTO, op. cit., p. 50.

²² Cf. o fragmento *A Cálías* (*An Kallias*), carta fictícia anterior a 1794 e comumente lida como um projeto prévio ao *Hipérion*, em que Hölderlin, tomando por referência o Canto X da *Ilíada* (vv. 469-579), tece algumas palavras acerca dos dois heróis e do patronado de Atena. O enfoque do manuscrito, perpassado por relatos e personagens de diálogos platônicos e pelo louvor a Homero, é a advertência dos excessos, a *sacrossobriedade*.

de número B80, em que o princípio do “combate” é vinculado à “justiça” (δικη), presidida, *essencialmente*, por Zeus e por Atena²³.

A *guerra justa* é o pressuposto da *bela visibilidade* de Atena. A beleza e a terribilidade a que se refere Walter Otto remetem, sob a óptica do mito, aos olhos reluzentes e assustadores da coruja, cuja conotação não indica nem excesso de luminosidade nem furor de qualquer espécie. A sapiência da esfera de Atena pode ser compreendida a partir do mais emblemático de seus epítetos: “A de olhos glaucos” (*Teogonia*, v. 923)²⁴. No grego está escrito γλαυκῶπις, em referência aos olhos brilhantes da γλάυξ (coruja), que em latim ficou *noctua* (ave da noite). A coruja, *símbolo da filosofia*, é aquela que *vê na noite*. Quando os viventes são tomados pelo sono, ela, então, alça seu voo: “A coruja de Minerva [*die Eule der Minerva*] só dá início ao seu voo com a irrupção do caso”²⁵, escreve Hegel – amigo dileto de Hölderlin à época do Seminário de Tübingen – para propósitos outros. Sua vigília é da ordem do noturno, o qual não é por ela *convertido* em dia. Ela o ilumina *como* obscuridade, num paralelo com o raio de seu pai, cômsona à *metáfora* do fenômeno meteorológico, de que se vale Heráclito no fr. B64.

A semiótica da coruja, predador lucífugo de brilho ocular resplandecente, muito se assemelha ao lusco-fusco de Apolo, irmão paterno de Atena, cujos epítetos mais relevantes são justamente Φοῖβος

²³ Além dos frs. B32 e B120, em que Zeus é literalmente nomeado, há outros casos, semelhantes aos frs. B53 e B80 relativamente a Atena (e ao próprio Zeus), em que também o deus supremo é mencionado via alusão por Heráclito, quando, p. ex., da menção ao “raio” (κεραυνός), que conduz todas as coisas (fr. B64). Isso nos revela um procedimento comum a esse período de colóquio e transição entre a mentalidade e a linguagem míticas e a metafórico-filosóficas; também Empédocles, p. ex., não falará de Ares e Afrodite, mas de Ódio e Amor, Νεῖκος e Φιλία (fr. B17). Nesse recorte historiográfico, ainda não havia uma nítida separação entre o poeta, o pensador e o sacerdote, algo de que Empédocles é, talvez, o mais emblemático e extravagante modelo, a quem Hölderlin dará aspeção memorável em sua tragédia *A morte de Empédocles*, jamais finalizada em suas três versões.

²⁴ HESÍODO, op. cit., p. 151.

²⁵ HEGEL, G. F. W. “Grundlinien der Philosophie des Rechts”. In: *Werke im 20 Banden* [Bd. 7]. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1986, p. 28.

(brilhante, luminoso), pois Apolo é o deus do arco brilhante e do esplendor, e Λοξίας (oblíquo, ambíguo), pois Apolo é o deus dos vaticínios e dos mistérios sibilinos. No fr. B93, descreve-o Heráclito num enquadramento lapidar: “O senhor, de quem é o oráculo em Delfos, nem diz nem oculta [οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει], mas dá sinais [σημαίνει]”²⁶. O primor estilístico do fragmento reside na adequação do conteúdo à forma, pois nem o nome Απόλλων nem seus epítetos frequentes, a despeito da indubitável menção ao deus, são avocados literalmente. A figura de Apolo concatena, aqui, a linguagem do divino, que se franqueia ao mortal mediante “sinais”, os quais remetem ao lugar de *fronteira* entre o claro e o escuro, a patência e a latência. Tanto na *Ilíada* quanto na *Odisseia*, assim como em toda a poética grega, os deuses nunca se mostram aos homens em seu aspecto original, mas sempre encobertos por um aspecto outro. Um mortal jamais poderia suportar o fulgor de presença e de aproximação da divindade sem a sua ausência e a sua distância. Veja-se, p. ex., no Canto XIII da *Odisseia* (vv. 222, 288), as aparições de Atena a Odisseu antes de transformá-lo em mendigo e a subsequente exclamação do herói quando da descoberta de que seus interlocutores recentes eram, na verdade, a própria Atena (vv. 312-13): “Deusa, a um mortal, que te encontre, é difícil poder conhecer-te mesmo que seja experiente, pois todas as formas assumes”²⁷. Os sinais nem escancaram nem ocultam; não têm que ver nem com *puro entusiasmo* nem com *pura sobriedade*. “Os oráculos de Lóxias [Λοξίου]” – como escreve Ésquilo em *Os sete contra Tebas* (vv. 618-19) num estilo muito

²⁶ HERÁCLITO. “Fragmentos”. In: *Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 97.

²⁷ HOMERO. *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997, p. 181.

similar ao fr. B93 – “amam calar ou falar o oportuno”²⁸, pois o silêncio apropriado é fala certa, assim como o enunciado adequado cala o que não convém. É ainda nesse seguimento que escreve Hölderlin, por volta de 1800, na ode *Rousseau* (vv. 31-32): “Os sinais [*Winke*] são a linguagem dos deuses desde os tempos antigos”²⁹.

Juntamente com Atena e com Zeus, compõe Apolo a *trípode* de que se plasma a tecitura do *mundo eminentemente helênico*, isto é, *homérico*, o qual, desde a sua consolidação nos territórios de língua grega, serve de parâmetro a todo relato que o antecede e que o sucede, que o endossa e que o censura. Desdobremos isso com o trecho do *Hipérion*.

III

Na passagem do *discurso de Atenas* que estamos a escutar, Zeus, deus do trovão e do raio, é identificado por Hipérion ao silêncio e ao noturno, no caso, à “fonte misteriosa da poesia” (*geheimnisvolle Quelle der Dichtung*). O paradoxo é manifesto, e de múltiplos modos. De início, *a fonte poética está para o desempenho filosófico assim como Zeus está para Atena*. O adjetivo *geheimnisvoll* (misterioso) indica o caminho de interpretação a ser traçado. Tanto no substantivo *Geheimnis* (mistério) quanto em sua adjetivação está embutido o termo *Heim* (lar), o qual, em cópula com o prefixo *ge-* (que expressa junção ou unificação) e com o sufixo *-voll* (que expressa totalidade ou integralidade), assume a estatura de uma Suma União, a ressoar na figura de Zeus. O mistério designa, assim, não apenas a fonte, mas também o lar, isto é, a *morada constitutiva da filosofia*, a qual, embora se distinga do silêncio e do emudecimento, dada a sua envergadura discursiva e argumentativa,

²⁸ ÊSQUILO. “Os sete contra Tebas”. In: *Tragédias/Êsquilo*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2019, p. 181.

²⁹ HÖLDERLIN, *StA 2.1*, p. 13.

tampouco pode emudecer o próprio silêncio, de que e com o que há irrupção da fala, da linguagem. O devido *ajuste* não pende nem para lá nem para cá, embora, porque *justo*, possa aforar um em detrimento do outro e vice-versa, a depender do que está em jogo, porém sem perder de vista o jogo de patência/latência. “Por fim”, como se lê no período completo do trecho em exame do *discurso de Atenas*, “o *divergente converge* novamente [*wieder*] para ela, para a fonte misteriosa da poesia”, que é, como consta um pouco antes, “princípio e fim” da filosofia; assim como Zeus o é de Atena, que age sempre de modo a cumprir os desígnios do pai, o que, em verdade, se aplica a todos os olímpicos e à totalidade da estrutura mítica, mas sobretudo a ela, que tanto se orgulha de ser filha nascida apenas de pai: “Nasci sem ter passado por ventre materno”³⁰, como se lê nas *Eumênides* (v. 736) de Ésquilo. Uma *circularidade primigênia* deixa-se aqui entrever.

Na passagem em que Hipérion atribui à tese heraclítica da união dos contrários o marco zero da filosofia (ver nota 13), é dito que “apenas um grego [*nur ein Grieche*] poderia achá-la”³¹. Que conceito de “grego” imperava na época de Hölderlin e de que maneira Hölderlin dele se distinguia será agora tema para o desenvolvimento da interpretação relativamente à disputa dialógica do trecho que estamos a examinar. De pronto, valhamo-nos das palavras de Otto Maria Carpeaux: “Certo é que Hölderlin descobriu, para seu uso pessoal, uma Grécia que os dois milênios de era cristã tinham ignorado e da qual não sabiam Winckelmann nem Goethe: a Grécia exultantemente dionisíaca, a Grécia misteriosamente órfica”³². Como se sabe, Winckelmann e Goethe são os

³⁰ ÉSQUILO. *Oresteia: Agamêmnon, Coéforas, Eumênides*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro (6ª ed.): Zahar, 2003, p. 181.

³¹ HÖLDERLIN, *StA* 3, p. 81.

³² CARPEAUX, O. M. *A literatura alemã*. São Paulo: Editora Cultrix, 1964, p. 89.

expoentes maiores do classicismo na Alemanha. Carpeaux insere Hölderlin em um esquema de leitura da Antiguidade – de certo modo aparentado ao Círculo de Iena – que desembocará em Nietzsche e em seus seguidores no séc. XX³³. Para aqueles, a serenidade do heleno se deve à sobressaliência do elemento solar enquanto expressão assegurada de sua fonte luminosa, portanto, à simetria apaziguadora e conciliadora da beleza grega³⁴. O *disforme* caracterizava aquilo de que se apartava o grego mais do que tudo: “Todos os males do corpo eram cuidadosamente evitados; e como Alcibíades, em sua juventude, não quis aprender a tocar flauta [Flöte] porque isso desfigurava seu rosto, os jovens atenienses seguiram seu exemplo”³⁵, escreve Winckelmann em 1755. Outra exposição dessa mesma sintomática, tomando por indício o contentamento com a *delimitação da forma*, se atesta no que escreve Goethe em seu estudo sobre Winckelmann, datado de 1805:

O homem moderno se lança ao infinito quase a cada contemplação, apenas para retornar, se for bem-sucedido, a um ponto delimitado; os antigos, sem outras diversões, sentiam imediatamente seu único conforto dentro dos adoráveis limites do belo mundo [*innerhalb der lieblichen Grenzen der schönen Welt*]. Nisto foram eles colocados, a isto foram eles chamados, aqui sua atividade encontrava espaço; sua paixão, objeto e alimento.³⁶

O classicismo de Winckelmann e de Goethe tem por pano de fundo aquilo que *comumente* se chama de *apolíneo*, para descrever a compleição

³³ Cf. GADAMER, H.-G. “Die Gegenwärtigkeit Hölderlins”. In: *Hölderlin-Jahrbuch 23*, 1982/83, p. 180.

³⁴ Cf. os capítulos “Winckelmann, a Grécia e a Alemanha” e “O classicismo de Goethe”, In: MACHADO, R. *O Nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, pp. 09-22; assim como SÜSSEKIND, P. “A recriação da Grécia. O debate de Goethe e Schiller sobre a imitação dos antigos”. In: *Klèos, Revista de Filosofia Antiga*, n. 11/12, 2007/8, pp. 77-89.

³⁵ WINCKELMANN, J. J. *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhau-erkunst*. Berliner Ausgabe: Holzinger Verlag, 2013, p. 7.

³⁶ GOETHE, J. W. von. “Winckelmann und sein Jahrhundert”. In: *Berliner Ausgabe. Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen* [Bd. 19]. Berlin: Aufbau, 1960, p. 481.

homérica de clareza e distinção das formas. Homero, p. ex., não menciona em lugar algum da *Iliada* ou da *Odisseia* o insólito nascimento de Atena, dada a sua *disformidade* para com o comum e natural. O mundo homérico dista bastante, *em sua acentuação*, de tudo aquilo que antecede o reinado dos olímpicos e a ordem de Zeus, abundante, p. ex., em Hesíodo (que retoma as narrativas mais antigas, silenciadas no Tártaro por Homero), assim como nas vertentes periféricas da piedade grega (como o orfismo), alicerçadas na figura de Dioniso, *deus errante e estrangeiro do Oriente*, que, após ser salvo do ventre materno, nasce da coxa de seu pai, Zeus, em circunstâncias semelhantes às de Atena³⁷. Dioniso, que em Homero não possui relevância alguma³⁸, é bem ilustrado na tragédia *As bacantes*, de Eurípedes, sobretudo pelo elemento terrífico e primitivo de sua esfera. O tema euripidiano, como se lê nos primeiros versos do drama – os quais Hölderlin traduz em 1799 –, é justamente o acolhimento do deus recém-chegado à Hélade, sob pena de ὄβρις se não atendido pelos cidadãos (o despedaçamento cruento do rei Penteu pelas bacantes, incluindo Agave, sua mãe, é consequência dessa impiedade [v. 1024 ss.])³⁹. Dioniso, antes de vir à cidadela de Tebas, onde nascera e fora sepultada sua mãe, Sêmele (fulminada pelo raio de Zeus), esteve “vagando por toda a Ásia [*die ganze*

³⁷ Cf. APOLODORO. *Biblioteca* [Livro III]. Trad. Margarita Rodríguez de Sepúlveda. Madrid: Editorial Gredos, 1985, p. 142.

³⁸ Ele é mencionado na *Iliada* (Canto VI [vv. 132, 136] e Canto XIV [v. 325]) e na *Odisseia* (Canto XI [v. 325] e Canto XXIV [v. 74]) apenas de passagem, para a explanação de outros mitos.

³⁹ Há aqui um eco do tema da “hospitalidade” entre os gregos. Tratava-se de um direito divino do hóspede e de um dever divino do hospedeiro, já em Homero. O vocábulo φιλοξενία significa literalmente “amor/amizade para com estranhos/estrangeiros”. Vide, p. ex., o Canto VII da *Odisseia*, quando do acolhimento do estrangeiro (Odisseu) em terras feácias por parte dos nativos e do rei Alcínoo, o qual, no Canto VIII (vv. 546-47), diz: “Um peregrino mendigo a um irmão equivale, por certo, para quem quer que no peito a centelha conserve do espírito” (HOMERO, op. cit., p. 118); e também no Canto IX (v. 270), quando Odisseu, em colóquio com Polífemo, diz que “o próprio Zeus é quem vinga e protege os mendigos e estranhos” (Id., ibid., p. 127).

Asia wandernd]”⁴⁰, conforme à tradução hölderliniana do verso 17 d’*As bacantes*.

Na quarta epístola do *Hipérion*, o personagem Adamas, descrito como grande helenista e mestre da infância de Hipérion, abandona a sua pátria (a Grécia setecentista, assolada pelo Império Otomano) em direção ao Oriente: “Nas profundezas da Ásia [*In der Tiefe von Asien*], diz-se que um povo de raro esplendor está escondido [*verborgen*]; sua esperança [*seine Hoffnung*] o levou até lá”⁴¹. O “povo” em questão é o povo grego, cujo antigo esplendor Adamas ensinou a Hipérion. Esse helenismo é posto na contramão do helenismo de Winckelmann e de Goethe em função de sua *proveniência oriental, dionisíaca*. Com isso, não se está a indicar coordenadas geográficas, e *tampouco* etiológicas ou antropológicas, as quais, no entanto, podem auxiliar por meio de *exemplificações*. Adamas, na verdade, se lança ao oriental para resguardar o ocidental do decesso e da presunção, embora se perca nessa tentativa, haja vista que Hipérion só volta a mencioná-lo como aquele que não retornou. *O Oriente em pauta é o Oriente da própria Grécia*: “uma Grécia oriental, se quisermos”⁴², escreve Philippe Lacoue-Labarthe. *Dioniso não era um deus estrangeiro do estrangeiro, mas um estrangeiro da Grécia*, de culto antiquíssimo, como atestam os resquícios pré-homéricos das civilizações micênica e minóica⁴³.

O referencial do Oriente, com efeito, e sob outro registro de concepção, somente tem sentido para aquele que se situa no Ocidente, donde se pode ver, no horizonte, a aurora e todo o *campo de visibilidade*

⁴⁰ HÖLDERLIN, *StA 5*, p. 41.

⁴¹ Id., *StA 3*, p. 17.

⁴² LACOUÉ-LABARTHE, P. “Hölderlin e os gregos”. In: *Textos sobre Hölderlin*. Trad. Joaquim Afonso. Edições Vendaval, 2005, p. 21.

⁴³ Cf. o capítulo “O núcleo cretense do mito de Dioniso” (In: KERÉNYI, K. *Dioniso - Imagem arquetípica da vida indestrutível*. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2002, pp. 47-109).

a emanar de uma “fonte misteriosa”. Longínqua e inalcançável é a “esperança” de se chegar ao Oriente, de vez que, chegado a ele, um novo Oriente volta a se abrir e a se afastar, em *circularidade* sem fim. Goethe diz que “o homem moderno se lança ao infinito [*wirft sich ins Unendliche*] quase a cada contemplação”, ao passo que o antigo se contenta com os “limites do belo mundo”. Ora, como o justo reconhecimento dos limites poderia se insinuar ao homem sem trazer consigo a falta de limite e a *simultânea* exigência de delimitação de si e de todo o resto que provém dessa falta? A inventividade da Grécia não seria fruto justamente de um descontentamento jamais visto, o único capaz de ensejar tamanha produção do belo? A *delimitação da forma* só pode trazer contentamento na medida em que o *disforme* (a que Winckelmann se refere por intermédio da flauta [*αὐλός*], instrumento associado a Dioniso⁴⁴) põe em risco o campo das medições e referencialidades em geral, ou seja, o horizonte de compreensão e de atuação *do que se põe e é posto*, que comporta significação, ou, via metáfora, *do poente*. Se, de um lado, o oriental está associado ao distante e indistinto, de outro, ele nos serve para balizar o excesso de proximidade e distinção (ou de simetria e racionalidade) a que tende a cientificidade ocidental (e sua “fria superioridade”, como diz o interlocutor de Hipérion).

Na terceira e última cena da terceira e última versão de *A morte de Empédocles*, aparece a figura de Manes, o sábio egípcio e antigo mestre de Empédocles. Nele, cujo papel se assemelha ao de Adamas, mestre de Hipérion, se concatena a sabedoria do Oriente e sua *permanência* no Ocidente como *o resguardo do estranho no familiar*. É isso o que revela seu étimo, o latim *manere* (permanecer). Na peça, Manes (o oriental) põe em causa a legitimidade do sacrifício de morte de Empédocles (o

⁴⁴ Cf., p. ex., *As bacantes* (v. 380).

ocidental), tema e título da obra. Isso evidencia as tensões tipológicas da própria Grécia, quais sejam, o culto oficial de orientação homérica (em que as forças abissais se encontram trancafiadas no Tártaro) e o culto marginal dos mistérios dionisíacos (cuja proveniência historiográfica mais próxima é o Egito, onde se diz que estudaram Pitágoras e Platão, p. ex.). Manes censura um Empédocles em desgaste com essa tensão, da qual intenta se desligar. Irritado, diz-lhe Empédocles: “Para que a discussão, estrangeiro [*Fremder*]?”, ao que responde Manes: “Sim, sou estrangeiro aqui, entre crianças [*Kinder*] como todos vós, gregos”⁴⁵. “Criança”, aqui, alude não apenas à ancestralidade do Egito em relação à Grécia, mas sobretudo ao modo de ser infantil da emancipação, que se articula mediante obliúvio e abandono do estrangeiro de si próprio. É necessário atentar ainda para o seguinte: Hölderlin tinha na figura do seu *Empédocles*, antes de desistir da obra, não um arauto da falência, mas da mais elevada destinação humana. Isso fica claro em um esboço para a continuação da terceira versão da tragédia, em cujas últimas linhas se lê: “Manes, o sábio, o vidente, admira-se com o discurso de Empédocles, e diz ao seu espírito que ele é o evocado, aquele que mata e anima, no qual e mediante o qual um mundo simultaneamente se dissolve e se renova”⁴⁶. Com essa emenda, a infantilidade dos gregos adquire um sentido renovado, como o faz Platão, no *Timeu*, fonte da paráfrase de Hölderlin. No passo 22b do diálogo é relatada a fala de um velho sacerdote egípcio ao legislador Sólon de Atenas:

- Sólon, Sólon, vós os Gregos, sois sempre crianças [*παιῖδες*]; um grego não pode ser velho. Ao ouvir isto, ele perguntou: – O que queres dizer com isto?
- Sois todos jovens na alma – disse ele. – De facto, nenhum de vós tem nela

⁴⁵ HÖLDERLIN, *StA 4.1*, p. 134.

⁴⁶ Id., *ibid.*, p. 168.

opiniões antigas, recebidas por tradição, ou qualquer conhecimento encanecido pelo tempo.⁴⁷

No *Fragmento de Hipérion*, publicado em 1794 em revista de Schiller, Hölderlin cita e traduz parte desse trecho: “Vós, gregos, sois sempre jovens! [*Ihr Griechen seid alle Zeit Jünglinge!*]”⁴⁸. Em pauta, reiteremos, não está a herança cultural de um povo. Medidas antropológicas ou etiológicas não podem dar conta do conteúdo propriamente filosófico a que se prestam como *ilustração*. Todo esse encadeamento de caracterização do grego como “um povo filosófico” (*ein philosophisches Volk*), tal qual pretende Hipérion no *discurso de Atenas*, se firma no primado poético sempre renovado da mais remota ancestralidade, que não se deixa combalir com acúmulos da ordem do já feito (daí o viço “sempre jovem” dos gregos) e que escapa a toda cientificidade que pretenda domá-la (Adamas se perde nos confins do Oriente em função do *acúmulo de Ocidente*, de cognição a todo custo, como se deixa depreender de seu composto onomástico: o radical δαμ [*domare*, em latim] e o α privativo – ἀδάμας, o “indomável”). Como diz Goethe, é necessário regressar “a um ponto delimitado” (*auf einen beschränkten Punkt*). Isso é nítido em toda e qualquer obra grega. Como bem escreve Hölderlin em sua segunda dissertação de magistério – defendida em 1790 e intitulada *História das belas-artes entre os gregos* –, à época profundamente influenciado pela tradição winckelmanniana: “O orientalismo se inclina mais ao assombroso e pitoresco: o gênio grego torna belo [*verschönert*], torna sensível [*versinnlicht*]”⁴⁹. Os deuses sumariamente helênicos, os olímpicos de orientação homérica, se estribam prioritariamente na forma humana em vista do contraste com

⁴⁷ PLATÃO. *Timeu*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, p. 58.

⁴⁸ HÖLDERLIN, *StA 3*, p. 169.

⁴⁹ Id., *StA 4.1*, p. 189.

as figuras extravagantes e teriomorfas do Oriente, as quais, no entanto, não deixam de emoldurar as narrativas do cânone grego – vide toda sorte de bestas semelhantes aos deuses na *Odisseia* e as vetustas divindades da *Teogonia*, sobrepujadas pelos olímpicos, porém, não eliminadas e conservadas em seu direito⁵⁰ –, pois sem o referencial do “assombroso e pitoresco”, do distante e do disforme, não haveria a *sobriedade* do encontro e da proximidade. O *excesso* de Ocidente tende, ademais, a se perder na *clareza e distinção* das formas (na “fria cientificidade”), o que implica estiolamento do mistério, do sagrado.

Se, de um lado, a Grécia é, sim, *apolínea*, como o quer o classicismo alemão do séc. XVIII, de outro, ela não o é, ao menos única e exclusivamente, pois que o próprio Φοῖβος é igualmente Λοξίας, como dito acima. Apolo, deus do esplendor formativo, preside igualmente os mistérios sibilinos, ou seja, pressupõe a companhia de Dioniso, seu irmão paterno⁵¹. Disso se apercebe Hölderlin ao subverter a representação unilátera de Apolo, sumariamente moderna, como o deus que preside a clareza plástica das formas. A subversão que empreende, na verdade, apenas mostra e enfatiza o outro lado do deus – *dionisiaco*, diríamos –, de que a mentalidade grega estava muito ciente. “O elemento violento, o fogo do céu e o silenciamento dos homens”, escreve Hölderlin em 1802 a Böhlendorff, “tem se apoderado

⁵⁰ É o caso das “odientas Erinias” (στρυγερᾶς Ἐρινῶς), como se lê na *Iliada* (Canto II, v. 135), que de carneiras se tornam em benfazejas (Εὐμενίδες), conforme ao desfecho das *Eumênides* de Ésquilo, onde Atena assim se dirige às deusas vencidas (vv. 865-69): “Aqui está o que podeis obter de mim; fazer e receber o bem e ser benditas e veneradas numa terra [Atenas] mais que todas querida pelos deuses, da qual vós sereis desde este dia distinguidas cidadãs” (ÉSQUILO, op. cit., p. 187).

⁵¹ Veja-se o que escreve Walter Otto em seu *Dioniso*: “Así, es el Apolo delfico quien protagoniza las iniciativas más contundentes de vivificación de los cultos dionisiacos. E incluso cabe decir que Dioniso moraba en Delfos con Apolo, y podría parecer que no sólo se arrogaría los mismos derechos, sino que regiría por derecho propio la sagrada sede. Apolo compartía con Dioniso el año festivo delfico: durante los meses de invierno se entonaba el ditirambo dionisiaco en lugar del peán” (OTTO, W. *Dioniso – Mito y Culto*. Trad. Cristina Garcia Ohlrich. Madrid: Ediciones Siruela, 2006, p. 147).

de mim insistentemente, e, como se conta dos heróis, eu bem que posso dizer que Apolo me golpeou”⁵². Hölderlin, em meio à tradução de *Édipo rei* e sentindo os primeiros indícios da *Umnachtung* que o acometeria em breve⁵³, compara o seu próprio estado ao estado de Édipo, que em prantos, logo após perfurar seus olhos e adentrar no *reino da noite*, profere em voz alta (vv. 1329-30): “Foi Apolo! Foi sim, meu amigo! Foi Apolo o autor de meus males, de meus males terríveis; foi ele!”⁵⁴. O deus que no período pós-homérico passa a se identificar cada vez mais ao esplendor solar e à filosofia, é também aquele que confunde e obscurece, que nos primeiros versos da *Ilíada* envia o morticínio da peste aos acaios e que tem por mãe Leto, divindade do Oriente. No *Hiporquema 108 (b)*, gênero semelhante ao peã, dedicado ao culto de Apolo, diz também Píndaro, salientando seu elemento *ocidento-oriental*: “Para o deus é possível de dentro da negra noite incitar a imaculada luz e na negrinúbila treva esconder o brilho claro do dia”⁵⁵. Reiteremos: *o Oriente em pauta é o Oriente da própria Grécia*. Todo passo para fora dela se dá a partir dela⁵⁶.

IV

N’*As bacantes*, Dioniso reclama a agnição de seu elemento oriental na Hélade. Ele apresenta-se a si mesmo como o *conquistador estrangeiro*, tal qual se lê nos versos 20-22 da tradução de Hölderlin: “Vim, então,

⁵² HÖLDERLIN, *StA 6.1*, p. 432.

⁵³ Designação geral para o estado de demência, que literalmente significa “rodeado pela noite”.

⁵⁴ SÓFOCLES. “Édipo rei”. In: *A trilogia tebana*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 88.

⁵⁵ PÍNDARO, op. cit., p. 429.

⁵⁶ A Grécia de Hölderlin a que Carpeaux alude está bem impressa nestas palavras de Lacoue-Labarthe: “Aquilo que vê Hölderlin é uma Grécia selvagem, vítima do divino e do mundo dos mortos, submetida à efusão dionisiaca ou à fulguração apolínea (que Hölderlin não separa), entusiasta e sombria, negra, por ser tão resplandecente e solar” (LACOUÉ-LABARTHE, op. cit., p. 21).

pela primeira vez a uma cidade grega [*Griechenstadt*], a fim de liderar meu coro e instaurar meu mistério [*Geheimniß*]⁵⁷. O assalto do oriental sobre o ocidental, *in verbis*, implica a oficialização dos mistérios nos costumes citadinos, como parte justa e constitutiva da cultura. Não à toa, a pólis sede por excelência dos Mistérios (ou Religião dos Mistérios, como também é conhecida) se chama Ἐλευσίς (“o Vindo”), título, aliás, de um poema de Hegel, datado de 1796, dedicado a Hölderlin. O triunfo de Dioniso concerne, destarte, à instauração dos mistérios no πάθος ocidental. Nas duas quadras da ode *Aos nossos grandes poetas* (1798), que viriam a ser reaproveitadas nos primeiros versos de *Vocação de poeta*, Hölderlin tematiza novamente essa *vinda* de Dioniso do Oriente, agora por intermédio da Índia, outro exemplo de civilização remota aos olhos do homem grego, a qual, juntamente com o “orientalismo” do Egito, representa seus deuses sob figurações extravagantes e teriomorfias, se comparadas, é claro, com a ênfase antropomórfica de Homero, que visa ao estabelecimento da proximidade do espantoso nas imediações humanas:

Das margens do Ganges ouviram do deus da alegria
 O triunfo, quando tudo conquistando do Indo
 O jovem Baco *vinha*, com sagrado
 Vinho do sono acordando os povos.

Ó, despertai, poetas!, despertai também do sono,
 Os que agora ainda dormem, dai as leis, dai-nos
 A vida, triunfai, heróis!, só vós
 Tendes o direito da conquista, como Baco.⁵⁸

O “direito da conquista” legado ao poeta é reflexo do “triunfo” de Baco. A instauração de “leis”, a que a ode se refere, não se limita ao

⁵⁷ HÖLDERLIN, *StA* 5, p. 41.

⁵⁸ *Id.*, *StA* 1.1, p. 261. Grifo nosso.

suporte e ao registro dos costumes presentes em toda poesia fundacional, comum a todos os povos. Lei, em alemão, se diz *Gesetz*, ou seja, aquilo que é determinado, definido, *posto (gesetzt)*. O ato poético atesta o paradoxo de delimitação da forma a partir do e com o elemento báquico, indistinto e ilimitado. A precisão imagética da estrutura mítica de Homero é, por mais estranho que pareça, o grande exemplo dessa reversão báquica. Quanto mais nítido algo é, tanto mais recôndita é sua proveniência, pois, assim, parece não deixar rastros de sua nascente – surge de *supetão* já pronto, já *posto*, em prontidão belicosa, como Atena⁵⁹. Note-se que Hölderlin menciona o “vinho” não como aquilo que entorpece e adormenta, senão como o que desperta e determina. Trata-se da *sobria ebrietas* recomendada por Schiller em 1796 e reelaborada por Hölderlin, poucos anos depois, mediante o oxímoro *heilignüchtern*⁶⁰. Noutra carta, de 1793, endereçada ao amigo e confidente Neuffer, Hölderlin faz menção a momentos em que se encontrava “ébrio [trunken] da taça socrática”⁶¹, referindo-se à memorável passagem d’O Banquete platônico, em que Sócrates, dentre os convivas de Agatão, é aquele que mais enche sua taça de vinho e que menos embriagado fica. Enquanto todos sucumbem à dormência, ele, ao fim do diálogo, acomoda o anfitrião e segue para a sua casa (223d). O mesmo Sócrates, em tom de *séria ironia*, diz no *Fédon* (69 c-d): “É que, como dizem os entendidos nos Mistérios, ‘muitos são os portadores de tirso, mas

⁵⁹ A teoria da arte do *Frühromantik* subscreve isso: “No florescimento da poesia homérica vemos como que o surgimento de toda poesia; as raízes, porém, se *esquivam* ao olhar, e as flores e os ramos da planta surgem *incompreensivelmente* belos da *noite* da Antiguidade. Esse *caos* formado encantadoramente é o germe de que se organizou o mundo da poesia antiga” (SCHLEGEL, F. *Conversa sobre poesia*. Trad. Constantino Luz de Medeiros & Márcio Suzuki. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 492). Grifo nosso.

⁶⁰ É do mesmo período, aliás, o neologismo *das Heiligtrunkene* (a *ébria-sacralidade*), presente na segunda estrofe da elegia *Pão e Vinho*.

⁶¹ HÖLDERLIN, *StA 6.1*, p. 86.

poucos os Bacantes’: ora estes últimos, quer-me parecer que não são outros senão os que se consagraram, no verdadeiro sentido da palavra, à filosofia”⁶². – *In vino veritas – no vinho, o ver – rodeados pela noite, os olhos da coruja –*.

O elo poético entre mito e filosofia conduz toda a escritura de Hölderlin e de Platão, leitores atentos de Heráclito. No fr. B95, o tema do sono e da vigília, recorrente em seu espólio, aparece atrelado ao vinho: “Pois ignorância é melhor ocultar. Mas é trabalhoso no desaperto e com vinho [οἶνον]”⁶³. As palavras em itálico são acréscimos do doxógrafo, Plutarco⁶⁴, as quais, nesse caso em especial, mais ajudam do que prejudicam a interpretação. O vinho, aqui, se encontra em adjacência com a dispersão e com a imprudência, pois incita à revelação o que deve permanecer silenciado. No *Crátilo* platônico (406c), a etimologia do nome Dioniso corrobora ainda mais sua consanguinidade com o vinho: “Dioniso [Διόνυσος] é o que dá [δίδους] o vinho [οἶνον], chamado por brincadeira Διδούσος [*Dionílico, o Deus etílico*]. O vinho [οἶνος], por sua vez, seria mais justo chamar de *adivinho* [οἰόνους], pois ele faz quem bebe muito achar que pode *adivinhar* o que não pode”⁶⁵. Juntando os passos do *Fédon* e do *Crátilo*, o elemento báquico propicia, de um lado, a vigília e a filosofia, e de outro, a dormência e a pseudo adivinhação. O vinho desperta para a *ignorância constitutiva* tanto quanto esmorece a *ignorância remediável*, ou seja, tanto alberga o *não-saber* do e no *saber* quanto converte, apressuradamente, o *não-saber* em

⁶² PLATÃO. *Fédon*. Trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Livraria Minerva: Coimbra, 1988, p. 60.

⁶³ HERÁCLITO, op. cit., p. 98. Trad. José Cavalcante de Souza.

⁶⁴ Cf. *Banquete*, III, pr. 1. p. 644 F.

⁶⁵ PLATÃO. *Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, PA: UFPA, 1973, p. 149; trad. Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014, p. 55. Devido à grande dificuldade em se traduzir o passo em questão, combinamos duas traduções do diálogo.

saber. É contra essa conversão, mescla de letargia e de soberba, que adverte Heráclito no fr. B73: “Não se deve agir nem falar como os que dormem”⁶⁶. O outro jaez do dionisiaco, da vigília, é, igualmente, tema dos excertos heraclíticos. Vejamos.

No *Papiro de Derveni*, o mais antigo documento teogônico do orfismo, descoberto apenas em 1962, há um Hino a Zeus composto por expressões polares bem condizentes com a linguagem de Heráclito, que, aliás, é mencionado no rolo de papiro. A escritura, datada de 340-320 a.C., contém um comentário a versos órficos anteriores a 500 a.C., período em que viveu Heráclito⁶⁷. Também nas lâminas órficas de Olbia constam algumas similitudes com o estilo heraclítico⁶⁸. Clemente de Alexandria, responsável pelo maior número de fragmentos transmitidos de Heráclito, diz que o Efésio plasmou suas doutrinas a partir de Orfeu, legendário poeta e teólogo grego⁶⁹. O doxógrafo, em outra obra⁷⁰, incumbe a Heráclito, curiosamente, o papel de crítico dos mistas dionisiacos, aos quais supostamente teria profetizado a punição do fogo, em clara alusão às noções cristãs de fogo infernal e de Juízo Final. Para além do anacronismo, esse impasse parece estar resolvido no fr. B15: “Se não fosse para Dioniso a procissão que fazem e o hino que entoam com as *vergonhas*, realizariam a coisa mais *vergonhosa*”⁷¹. O prisma de Dioniso comporta variadas caracterizações, dentre as quais aquelas que vinculamos ao vinho. O fragmento evidencia outro símbolo do deus: a vitalidade e a

⁶⁶ HERÁCLITO, op. cit., p. 95. Trad. José Cavalcante de Souza.

⁶⁷ Cf. BERNABÉ, A. *Hieros Logos – poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além*. São Paulo: Paulus, 2012, pp. 35-56.

⁶⁸ Cf. Id., *ibid.*, p. 304.

⁶⁹ Cf. *Stromata* VI, 2, 27, 1.

⁷⁰ Cf. *Exortação aos gregos* 22, 2.

⁷¹ HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 49. Grifo nosso.

procriação do falo (das “vergonhas”), carregado em representações artesanais nas Leneias, festividades em louvor a Dioniso. Com esse tipo de encenação, os cultos orgiásticos expunham seus vínculos com a fertilidade e a vida. O fr. B15 deixa claro seu direcionamento piedoso, em contraste com o significado corrente das orgias, que também indicam o prisma do deus, porém sob uma conjuntura “vergonhosa”, da ordem da luxúria *meramente* humana. Como vimos nas palavras de Platão: “Muitos são os portadores de tirso, mas poucos os Bacantes”. Assim, poderíamos ler o fr. B14, em que Clemente cristianiza Heráclito, sob o duplo gume do verbo profetizar: “A quem profetiza Heráclito de Éfeso? Aos noctívagos, aos magos, aos bacantes, às mênades, aos iniciados”, entre os quais se situam os luxuriosos, que portam o tirso de maneira vergonhosa, “pois os considerados mistérios [μυστήρια] entre os homens impiamente se celebram”⁷². Vê-se que Heráclito concebe o elemento noturno do Oriente como a *força* que fecunda e traz a luz, a qual não se presta nem à indistinção nem à distinção separadamente. A própria localização cartográfica e historiográfica da Éfeso de então, e de toda a Ásia Menor (onde também nasceu Homero), nos mostra seu *ponto de fronteira e de confluência* entre Oriente e Ocidente – *no seio da Letra e do Espírito helênicos*.

Dioniso, n’As *Bacantes* (vv. 859-61), diz a certa altura de si mesmo: “Aprenderá assim que o filho de Zeus, Dioniso, sendo para os homens o mais benigno dos deuses, também é o mais terrível”⁷³. O vinho, que retira as aflições, pode igualmente redobrá-las; o vinho, que desperta, pode igualmente abater. Observe-se que antes mesmo de enunciar o seu nome, Dioniso enuncia o de seu pai, Zeus. Hölderlin menciona

⁷² Id., op. cit., pp. 88-89.

⁷³ EURÍPEDES. *As Bacantes*. Trad. Eudoro de Sousa. São Paulo: Editora Hedra, 2010, p. 48.

Atena/Minerva juntamente com Zeus/Júpiter, do qual ela provém e dá testemunho. Os dois únicos casos em que Zeus pare sua prole são justamente os de Atena (de sua cabeça) e de Dioniso (de sua coxa). Tão sugestivo quanto o parto da cabeça, o parto da coxa, dada sua proximidade à genitália do pai⁷⁴. Zeus, identificado por Hipérion como “a fonte misteriosa da poesia”, nos lembra de sua simbólica meteorológica: pertencem-lhe não apenas o raio e o trovão, mas também a chuva, logo, a força fecundante, da fertilidade. A representação fálica de Baco provém daí⁷⁵. Toda a colheita das formas, dos referenciais, das leis e das delimitações em geral, de que sempre se parte para evidenciar sua própria proveniência, diz ainda Hipérion, “se origina [*entspringt*] da poesia de um Ser divino e infinito” (Júpiter). E a filosofia não escapa dessa origem (seja lida por meio de Minerva e/ou por meio de Baco).

Nesse último recorte, o verbo “originar” traduz o alemão *entspringen*, donde *Sprung* (salto, pulo), o que muito se adequa à figuração do nascimento de Atena. No relato supracitado de Píndaro (*Ode Olímpica VII*, v. 37) consta o verbo ἀνορούω (saltar, principiar). Toda instauração de limite, por mais que se lhe calcule os antecedentes – retrocedendo até os princípios, que não principiam (*Fedro* 245d) –, no momento mais crucial de sua determinação ontológica, ela mesma haverá de escapar, e isso *no mesmo passo* em que se institui como forma, limite ou princípio. Esse acontecimento é “para os homens o mais benigno e o mais terrível”, parafraseando *As Bacantes*. “Benigno” porque os desperta para aquilo que lhes compete, porque os delimita e os

⁷⁴ Escreve Eurípedes (vv. 523-27): “Quando o filho arrebatava ao fulgor imortal, para em sua coxa o guardar, o deus, gritando, assim clamou: ‘Vem, Ditirambo, entra em meu seio viril!’” (Id., *ibid.*, p. 37).

⁷⁵ Cf. o capítulo “O sentido dionisiaco de Zeus” (In: TORRANO, J. *O sentido de Zeus: o mito do mundo e o modo mítico de ser no mundo*. São Paulo: Iluminuras, 1996, pp. 115-52).

encaminha de alguma maneira, fornece-lhes *sinais* do que é possível e necessário. “Terrível” porque, com o despertar na e para a finitude (limite), o silêncio e o emudecimento se lhes avizinham como a nenhum outro vivente, o dilaceramento dos caminhos lhes é irremediável. Vimos que Heráclito no fr. B14 emprega o termo μυστήριον (mistério, sacramento) no plural, derivado de μύω (fechar, estar fechado, especialmente em relação aos olhos); em latim ficou *mutus*, donde “mudo”. Aquele ao qual é dado participar dos mistérios caracteriza-se pelo segredo que guarda, pois mantém olhos e lábios cerrados. Para além da acepção estrita do misticismo na Antiguidade e da prerrogativa dos iniciados, isso que se guarda não condiz com um segredo passível de ser comunicado, senão de modo *oblíquo*, por mais *luzidio* que se queira o discurso, porquanto salto e pulo do Oriente inalcançável. Como fonte poética, esse Oriente sempre volta a se abrir e a se afastar nos atos de conquista e demarcação das referencialidades em geral.

V

Das divindades aqui arroladas, a saber, Zeus, Apolo, Atena e Dioniso, foram extraídas, de suas respectivas esferas, uma série de características e de tópicos específicos, os quais foram igualmente vinculados uns aos outros. O labirinto do mito, principalmente sob os aspectos dos deuses mais relevantes, permite não apenas abarcá-los em suas qualidades e propriedades emblemáticas, mas também ultrapassá-las a partir delas mesmas. A figura de Zeus é aquela mais apta a esse tipo de confluência. Se em Homero isso fica patente, nos fragmentos das teogonias órficas isso fica ainda mais, entre os quais o mencionado Hino a Zeus do *Papiro de Derveni* (fr. 14 K.), cuja fórmula viria a se repetir e a se ampliar, em expressões heraclítico-polares, no fr. 21 K. (transmitido

pelo *Tratado do Mundo* [401a], de Pseudo-Aristóteles) e, bem posteriormente, no fr. 168 K. (presente na *Teogonia das Rapsódias*, constantemente referenciada pelos neoplatônicos dos sécs. V e VI d.C.). Eis o breve hino:

Zeus nasceu o primeiro, Zeus, o último, o de raio fulgurante,
Zeus cabeça, Zeus centro, de Zeus tudo se formou.
Zeus hálito de tudo, Zeus de tudo é destino.
Zeus soberano, Zeus senhor de tudo, o de raio fulgurante.⁷⁶

Não adentraremos nas nuances teogônicas do relato, nem citaremos as versões ampliadas do hino⁷⁷. Interessa-nos, agora, obter novas ferramentas para a interpretação da figura de Zeus na disputa dialógica do *Hiperion*; auxiliar-nos-á, para tanto, uma curiosa expressão de Hölderlin, presente no texto *Sobre a diferença dos modos poéticos* (1800), qual seja, o “necessário *arbitrio de Zeus* [nothwendige Willkür des Zeus]”⁷⁸. Em todas as vertentes da piedade helênica, cada qual a seu modo, a potestade de Zeus é indiscutível, assim como o seu lugar no panteão: Zeus é antecedido e sucedido por uma vasta cadeia numinosa. Isso é o suficiente para não o confundirmos com o deus do monoteísmo. Convém mencionar o símbolo por meio do qual Hölderlin o tipifica na expressão supra: a balança de Zeus (Διός τάλαντον). O instrumento, por meio do qual o deus pesa o destino dos heróis, é o emblema da Justiça (ou da *Necessidade*). Isso se confirma em momentos cruciais da *Ilíada*⁷⁹. Entrementes, o que faz com que a balança penda para um lado ou para o outro? O genitivo Διός do verso 658 (Canto XVI) não deixa dúvidas: a balança *pertence* a Zeus, logo, é a sua Vontade (ou *Arbitrio*) que lhe

⁷⁶ BERNABÉ, op. cit., p. 50.

⁷⁷ Para tanto, cf. Id., *ibid.*, pp. 76-78, 196-99.

⁷⁸ HÖLDERLIN, *StA 4.1*, p. 269.

⁷⁹ Cf. Cantos VIII (v. 69), XVI (v. 658), XIX (v. 223) e XXII (v. 209).

determina o resultado. Ratificam isso os versos 223-24 (Canto XIX), em que o vate diz que é Zeus quem faz a balança se inclinar para um lado ou para o outro. Contudo, nos versos 209-10 (Canto XXII) é dito que Zeus toma a balança, mas que a Fatalidade (Κήρ) lhe determina o resultado. Κήρ, como observa Walter Otto em *Os deuses da Grécia*⁸⁰, está em íntima correspondência com as Μοῖραι (Fado, Destino), e, por extensão, com Ἀνάγκη (Necessidade). O próprio Zeus, nos versos 166-76 (Canto XXII), se aflige com a decisão da morte de Heitor (o que demonstra o poder da Necessidade), porém, nesses mesmos versos, cogita a possibilidade de não atender aos desígnios do Fado (o que demonstra o poder de sua Vontade). Em *divergindo*, Vontade e Necessidade *convergem* para a figura de Zeus.

No oxímoro “necessário *arbítrio de Zeus*”, a necessidade qualifica a vontade, ou seja, é o arbítrio que é necessário. Entretanto, isso não muda o que se disse acima. Sua inversão, a “arbitrária necessidade de Zeus”, significa o mesmo. Hölderlin, contudo, destaca (em itálico) o *talante do deus*, o que, aliás, justifica e direciona a simbólica da *balança*, que em grego, como vimos, se diz *τάλαντον*, étimo de *talante*. O termo aglutina dois significados afins: 1) decisão dependente da vontade, do arbítrio; 2) atitude de interesse, aspiração, esforço. Tentemos desdobrar isso. Se o necessário indica *intransigência*, o arbítrio indica o contrário, isto é, certa *abertura* para decidir ou modificar, capaz de dar vazão ao engenho criativo. Se a necessidade independe de esforço, uma vez que se encontra estabelecida de antemão, a vontade se caracteriza justamente pela aspiração a algo, pelo desejo de uma realização a ser conquistada. Zeus, ao unificar essas duas tendências em conflito, expõe, de um lado, *nuances de indeterminação no necessário* e, de outro, *vestígios de*

⁸⁰ OTTO, op. cit., pp. 249-50.

necessidade no aspirar a determinações. Um detalhe de severa importância, aqui, concerne ao *estatuto* daquela intransigência, tal qual o mito grego a enxerga. A tríade Κήρ (Fatalidade) / Μοῖραι (Destino) / Ἀνάγκη (Necessidade), embora comporte vasta acepção, atrela-se, sobretudo, ao momento e às circunstâncias da *morte do herói*⁸¹; ao passo que “Zeus poderoso, que cumula nuvens [νεφεληγερέτα]”⁸², “pai [πατήρ] dos homens e deuses”⁸³, se liga, prioritariamente, à fecundação e à fertilidade, portanto, à *vida*⁸⁴. Do arbítrio de Zeus toma parte toda aspiração produtivo-poética, logo, todo e qualquer *vivente*, em especial o homem, *que se dá conta do abeiramento da finitude e da morte no seio da vivificação e do esforço*. Abandono e abrigo compõem a lida de tudo que vive. Assim, também, o empenho filosófico, porque humano⁸⁵.

“Tal como Minerva da cabeça de Júpiter, ela [a filosofia] se origina [salta] da poesia de um Ser divino e infinito [eines unendlichen göttlichen Seyns]”, diz Hipérion aos seus; e para tanto, não emprega o termo *Wesen* (ser, essência, ente), mas *Seyn*, infinitivo substantivado do verbo ser.

⁸¹ Veja-se, p. ex., os preâmbulos divinais da morte de Heitor, no Canto XXII (vv. 202-13) da *Iliada*, a cujo desenlace Apolo precisa aceder e à vista do qual abandonar Heitor, que até então era favorecido pelo deus: “De que maneira das Parcas [κῆρας] Heitor poderia esquivar-se, se Febo Apolo pela última vez não o tivesse ajudado, agilidade e incontestado vigor emprestando-lhe aos membros? Com a cabeça o divino Pelida aos Acaios acena, para que setas amargas ninguém disparasse no Teucro, pois não queria perder a alta glória de ser o primeiro. Mas, quando, após quatro voltas, as fontes de novo alcançaram, da áurea balança [τάλαντα] tomando, Zeus pai, que bulções acumula, pôs sobre as conchas as Queres [κῆρε] que a morte fatal determinam, a do divino Pelida e a de Heitor domador de cavalos, e pelo meio a librou: baixa o dia funesto de Heitor para o negro Hades; Apolo, nessa hora, ao Troiano abandona” (HOMERO. *Iliada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, pp. 214-15).

⁸² Id., *ibid.*, p. 556 (Canto XXIV, v. 64).

⁸³ Id., *ibid.*, p. 83 (Canto I, v. 544).

⁸⁴ Escreve Platão no *Crátilo* (396b): “Com muito acerto foi denominado o deus dessa maneira, por ser através dele [δαία] que todos os seres alcançam a vida [ζῆν]” (PLATÃO, op. cit., p. 136. Trad. Carlos Alberto Nunes). A preposição διά (através) e o infinitivo ζῆν (viver) acentuam os dois modos de nomear Zeus, como consta um pouco antes (396a): “Uns lhe chamam Ζῆνα, e outros, Δία” (Id., *ibid.*)

⁸⁵ Para um aprofundamento do “necessário arbítrio de Zeus”, sob a chave de leitura da tragédia, cf. COURTINE, J.-F. “Da metáfora trágica”. In: *A tragédia e o tempo da história*. Trad. Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 160 ss.

Gramaticalmente falando, o *infinitivo* é o *nome* do verbo, em que *não se determina* nenhum modo ou tempo verbal, e em se tratando do verbo *ser* denota a ação das ações, ou seja, a palavra de maior alcance e em tudo pressuposta, porém sem o teor estático-*quididativo* de *Wesen*, que é um nome, mas não um verbo, enquanto que *Seyn*, um nome e um verbo: por conseguinte, um Ser de divina indistinção e cabedal infinito de realizações, que apenas no *desbravamento* do múltiplo e das partes se deixa *pressentir* como uno e todo, e cuja *necessidade* parece revestida por uma *arbitrariedade* insondável⁸⁶. Esse horizonte de *teor ontoteológico* Hipérion denomina “fonte misteriosa da poesia”, e a própria poesia, “princípio e fim da filosofia”. À exposição de Hipérion, segue-se a exclamação de Diotima: “Isso é um homem paradoxal, no entanto, eu o pressinto [*ich ahn ihn*]”. O salto da filosofia e a narração filosófica desse salto demarcam a sua poética. O mesmo se passa com o mito e com tudo aquilo de que o homem toma parte, inclusive quando *desapercebido* em atos e falas.

Referências

- APOLODORO. *Biblioteca* [Livro III]. Trad. Margarita Rodríguez de Sepúlveda. Madrid: Editorial Gredos, 1985.
- BERNABÉ, A. *Hieros Logos – poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além*. São Paulo: Paulus, 2012.
- CARPEAUX, O. M. *A literatura alemã*. São Paulo: Editora Cultrix, 1964.

⁸⁶ A consideração de Karl Reinhardt a respeito da relação entre Ser e Mistério é de grande pertinência: “Não apenas para *pressentir* [*ahnen*] e *desbravar* [*erschließen*] a derradeira unidade de todas as coisas, mas para *entendê-la* [*verstehen*], a isto não basta a razão humana [*die menschliche Vernunft*]” (REINHARDT, K. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Verlag von Friedrich Cohen: Bonn, 1916, p. 206). Sob esse ângulo, os recursos e os resultados da razão e do entendimento não se pautam no assenhoreamento e asseguramento a que comumente estão vinculados, salvo se antes considerados como formas de “*pressentir*” e “*desbravar*”.

COURTINE, J.-F. *A tragédia e o tempo da história*. Trad. Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: Editora 34, 2006.

ÊSQUILO. *Oresteia: Agamêmnon, Coéforas, Eumênides*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro (6ª ed.): Zahar, 2003.

_____. “Os sete contra Tebas”. In: *Tragédias/Êsquilo*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2019.

EURÍPEDES. *As Bacantes*. Trad. Eudoro de Sousa. São Paulo: Editora Hedra, 2010.

GADAMER, H.-G. “Die Gegenwärtigkeit Hölderlins”. In: *Hölderlin-Jahrbuch 23, 1982/83*.

GOETHE, J. W. von. *West-östlicher Divan*. Zürich: Manesse Verlag, 1963.

_____. “Winckelmann und sein Jahrhundert”. In: *Berliner Ausgabe. Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen* [Bd. 19]. Berlin: Aufbau, 1960.

HEGEL, G. F. W. “Grundlinien der Philosophie des Rechts”. In: *Werke im 20 Bänden* [Bd. 7]. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1986.

HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

_____. “Fragmentos”. In: *Os pensadores originários*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

_____. “Fragmentos”. In: *Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

HESÍODO, *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2011.

HÖLDERLIN, F. *Sämtliche Werke: Stuttgarter Ausgabe* [Bd. 4.1]. Hrsg. von Friedrich Beissner. Stuttgart Kohlhammer, 1961.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

_____. *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

- KAHN, C. *A arte e o pensamento de Heráclito*. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2009.
- KERÉNYI, K. *Dioniso - Imagem arquetípica da vida indestrutível*. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2002.
- LACOUÉ-LABARTHE, P. “Hölderlin e os gregos”. In: *Textos sobre Hölderlin*. Trad. Joaquim Afonço. Edições Vendaval, 2005.
- MACHADO, R. *O Nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- OTTO, W. *Der griechische Göttermythos bei Goethe und Hölderlin*. H. Küpper, Berlin, 1939.
- _____. *Dioniso – Mito y Culto*. Trad. Cristina Garcia Ohlrich. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.
- _____. *Os deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego*. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.
- PÍNDARO. *Epinícios e Fragmentos*. Trad. Roosevelt Rocha. Curitiba: Kotter Editorial, 2018.
- PLATÃO. *Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, PA: UFPA, 1973.
- _____. *Crátilo*. Trad. Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014.
- _____. *Fédon*. Trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Livraria Minerva: Coimbra, 1988.
- _____. *Timeu*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.
- REINHARDT, K. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Verlag von Friedrich Cohen: Bonn, 1916.
- SAFRANSKI, R. *Hölderlin. Komm! Ins Offene, Freund!*. Carl Hanser Verlag München, 2019.
- SCHLEGEL, F. *Conversa sobre poesia*. Trad. Constantino Luz de Medeiros & Márcio Suzuki. São Paulo: Editora Unesp, 2016.
- _____. *Dialeto dos Fragmentos*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Editora Iluminuras, 1997.

SÓFOCLES. “Édipo rei”. In: *A trilogia tebana*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

SÜSSEKIND, P. “A recriação da Grécia. O debate de Goethe e Schiller sobre a imitação dos antigos”. In: *Kléos, Revista de Filosofia Antiga*, n. 11/12, 2007/8.

TORRANO, J. “O mundo como função de Musas”. In: HESÍODO, *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2011.

_____. *O sentido de Zeus: o mito do mundo e o modo mítico de ser no mundo*. São Paulo: Iluminuras, 1996.

XENÓFANES. “Fragmentos”. In: *Filósofos épicos I: Parmênides e Xenófanes*. Edição do texto grego, tradução e comentários Fernando Santoro; revisão científica Néstor Cordero. Rio de Janeiro: Hexis, Fundação Biblioteca Nacional, 2011.

WINCKELMANN, J. J. *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*. Berliner Ausgabe: Holzinger Verlag, 2013.

5

Platão *versus* Mani: o confronto entre o maniqueísmo e o platonismo a partir da obra de Alexandre de Licópolis¹

*João Paulo Dantas*²

*Gabriele Cornelli*³

As querelas filosóficas e teológicas que surgiram com o ingresso do maniqueísmo em áreas sob influência da cultura greco-romana, sobretudo no Egito, não podem ser entendidas sem antes examinarmos os pontos centrais da cosmologia maniqueísta. Por conseguinte, é necessário expor brevemente as características mais relevantes do maniqueísmo de modo que se possa apreender as nuances dos comentários de Alexandre de Licópolis em seu tratado antimaniqueísta, no qual se vislumbra uma defesa da tradição filosófica grega, especialmente a platônica. Com efeito, a doutrina cosmogônica maniqueísta pode ser analisada de duas maneiras complementares: 1) o contexto religioso do platô iraniano; 2) experiências visionárias de seu fundador.

Mani, ou Maniqueu, foi um profeta, poeta e artista⁴ nascido na Mesopotâmia iraniana no século III EC onde a sua vida foi marcada por sua criação entre um grupo de cristãos batistas conhecidos como elcasaitas⁵ e pela transição política do império parta para o império

¹ Este capítulo é uma versão ampliada de um estudo originalmente publicado na tese doutorado *The visionary dimension of Mani's gnosis: Manichaean interactions with Platonic Metaphysics and Buddhism*, defendida no PPG Metafísica da UnB sob orientação do professor Gabriele Cornelli.

² Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília (UnB).

³ Professor Titular de Filosofia Antiga no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília (UnB).

⁴ Sobre o ofício artístico de Mani e sua influência na sua atividade profética e missionária veja *Verba Lucis: Scrittura, Immagine e Libro nel Manicheismo*. Milano/Udine: Mimesis Edizioni, 2012.

⁵ A esse respeito veja CIRILLO, Luigi. "From the Elchasaite Christology to the Manichaean Apostle of Light". In: van VAN TONGERLOO, Alois.; CIRILLO, Luigi. *Manichaean Studies V-Atti del Quinto*

sassânida. Um começo promissor para se entender a cosmologia maniqueísta reside no próprio nome de seu fundador⁶. Mani, ao contrário do que parece no senso comum, não era um nome próprio, mas, sim, um jogo de palavras com o termo *mana* em persa e aramaico.

Ainda há discussões a respeito da dimensão simbólica desse nome⁷; entretanto, nota-se que a combinação dos significados em persa e aramaico expressam a associação entre o conceito de mente e o de vestimenta/adorno, a qual denota o caráter profético em que a vestimenta indica o corpo e a vinda de Mani⁸, um *status* que, *mutatis mutandis*, pode ser comparado ao significado que “Buda” tem para os budistas e “Cristo” para os cristãos. Os aspectos fundamentais da cosmologia maniqueísta estão centrados em um conflito entre a Luz e as Trevas, instigado por estas últimas. A origem e a existência dos dois princípios antes da mistura são desconhecidas.

Congresso Internazionale di Studi sul Manicheismo: il Manicheismo – nuove prospettive della ricerca. Turnhout, Belgium: Brepols, 2005.

⁶ Graças ao *Códice de Maniqueu de Colônia*, aos documentos em copta e à literatura maniqueísta descoberta em expedições na Ásia Central – cuja gama variada de idiomas vai desde as línguas iranianas até o turco e o chinês –, preencheu-se certas lacunas biográficas que já se encontravam em textos (no geral de caráter polêmico) preservados em autores islâmicos. No entanto, tendo em vista o caráter hagiográfico de muitos relatos e a predileção maniqueísta por um tipo de literatura religiosa que mescla dados históricos (no sentido hodierno) com uma concepção teológica e profetológica, isto é, que assimila narrativas e relatos, por exemplo, de Jesus, Zaratustra e Buda, o estudo histórico da vida de Mani ainda tem limites impostos pelo caráter das fontes. Em relação às missões na Ásia Central, veja HOPKIRK, Peter. *Foreign Devils on the Silk Road: The Search of the Lost Cities and Treasures of Chinese Central Asia*. Oxford: Oxford University Press, 1980.; e no que diz respeito à vida de Mani, veja GARDNER, Iain. *The Founder of Manichaeism: rethinking the Life of Mani*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

⁷ Cf. Id., *ibid.*, pp. 33-34.

⁸ Etimologicamente, “Mani” está associado ao termo “mana”, que significa “vaso”, “recipiente” ou “vestimenta”. O uso do termo técnico “mana” na literatura mandeísta se refere aos mundos de luz da cosmologia mandeísta (cf. GARDNER, op. cit., p. 33). E. S. Drower afirma que o termo “mana” teve origem no Irã e se refere à mente ou à alma. Além disso, como mencionamos, há um jogo de palavras associado a esse conceito, que vincula o significado aramaico de vestimenta, manto, vaso ou veículo ao significado iraniano de mente ou alma (cf. DROWER, r, E. S. *The Secret Adam: A Study of Nasorean Gnosis*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 1960, p. 2, n.1).

De acordo com o *Kephalaia*, sua essência (οὐσία) não pode ser proclamada (ναυτγεογο) ou revelada (ἄφωλι) por nenhum ser humano (ρωμε). (Ke. XXIII, 67, 1-6; Polotsky, 1940). Lê-se ainda no *Kephalaion* XXIII, apesar de seu caráter fragmentário, que quanto à eternidade de [...] (θαπρα ντῆντῶδανηζε ν...), que existiram para sempre (ετῶοοι χῆ νανηζε) ninguém é capaz de [revelar] como eles são; pois não há outro poder que possa falar de sua existência (μη βαν νρωμε ατρεϕ [μμε χ]ε εῦοοοι νεϋ νζε). Pode-se discutir, no entanto, (ἀλλά), sobre o momento em que (as trevas - o Rei das Trevas) se agitou e se levantou contra a luz (ἀλλα χῆ μπσχυ νταϕ ε ταϕκῆτῆ ραχεστῆ ρρη οὔβε πογαινε), para que ele pudesse vir a governar a terra (χώρα) dos vivos (εϕαι νῦρρο ατχωρα ντε νετανε) (Ke. XXIII, 67, 16-22; Polotsky, 1940).

Ainda em forma fragmentária, o *Kephalaion* XXIII apresenta os princípios centrais da cosmogonia maniqueísta. De acordo com o texto, o Primeiro Homem veio ao seu encontro e o deteve (κωλύειν) (δ πωρη νρωμε ει αβαλ ογβηϕ αϕρκωλγ μμαγ). O Primeiro Homem o manteve afastado da Casa da Vida (μπη νετανε) e impediu seu acesso (ou seja, ele o impediu; grego: κωλύειν; copta: αϕκωλγ). A partir de então, quando a luz se misturou com as trevas (πογαινε μογχτ ῆν ῆκεκε) e a vida se misturou com a morte (πωνε ῆν πμογ), houve a possibilidade de o Primogênito... [o] Apóstolo proclamasse a respeito deles - falasse e revelasse (νεσεωλι) como a contenda e a batalha ocorreram, como a luz foi apanhada nas trevas, [...] e a vida foi apanhada na morte (πωνε ε μ πμογ) (Ke. XXIII, 23-30; Polotsky, 1940, p. 67).

No entanto, o Pai da Grandeza⁹ estava ciente da Guerra (πόλεμος) que perturbou a [Terra da] (χώρα) Luz (πολεμος αϕταρτι τχωρα

⁹ Os hinos iranianos descrevem Zurvân como o Pai da Grandeza no mito cosmogônico central referente ao ataque das Trevas ao Reino da Luz; assim, lê-se que, durante a batalha, quando o rei dos demônios

ΜΠΟΥΛΑΙΝΕ) [...] na sabedoria (σοφία) de sua (ΖἸ Ἰ ΤΣΟΦΙΑ ἸΤΥΜΗΝΤ) [...], ele foi em direção a (ΔΑΦΩΒΤῆ ΟΥΒΗΣ Ν) ela [...] contra (ΟΥΒΗΣ) ela (Κε. XXIII, 69, 1-6; Polotsky, 1940). Dele [...] derramado [...] nos elementos (στοιχεῖον): em fumaça (καπνός), fogo, vento, água e escuridão (ΖἸ ΝΣΤΟΙΧΕΙΩΝ ΖἸ ΠΚΑΠΝΟΣ ΤΣΕ ΠΤΗΥ ΠΜΔΥ ΜἸ ΠΚΕΚΕ) [...] permanecendo nas árvores (ΖἸ ΝΩΗΝ) (Κε. XXIII, 69, 12-16; Polotsky, 1940).

O conflito entre esses dois princípios baseia-se em uma teoria metafísica do tempo que divide a temporalidade em três estágios. O tempo que antecede a mistura e o processo escatológico que resulta na liberação das partículas de luz é complexo, uma vez que era considerado um mistério na religião de Mani, enquanto a escatologia incluía a doutrina controversa de que nem todas as partículas de luz serão salvas¹⁰. Além disso, a originalidade de Mani e o caráter pictórico de sua doutrina estão relacionados, como enfatiza Piras, ao fato de Mani ser um artista e um amante da música¹¹. O contexto do Oriente Próximo, sobretudo as doutrinas iranianas e mesopotâmicas, ajuda a entender a predileção de Mani por certos temas cosmológicos e mitológicos, bem como o caráter poético e visionário de seus ensinamentos¹².

(<'wy dyw'n š'h>), devido à sua inveja (*rešk*), dirigiu-se à Luz (*rōšn*), Zurvān, o maior dos deuses, foi ferido (S 13 + S 9 R ii 30; Boyce, 1975, pp. 100-101; cf. KLIMKEIT, Hans-Joachim. *Gnosis on the Silk Road – Gnostic Parables, Hymns & Prayers from Central Asia*. New York: HarperCollins Publishers, 1993, pp. 38-39).

¹⁰ Cf. M 2 II; Boyce, 1975, ac, pp. 84-87.

¹¹ PIRAS, Andrea. *Verba Lucis: Scrittura, Immagine e Libro nel Manicheismo*. Milano/Udine: Mimesis Edizioni, 2012, p. 16.

¹² Sobre o contexto visionário do Irã veja CORBIN, Henry. *Corps spirituel et terre céleste : de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*. Paris: Éditions Buchet/Chastel, 2005, pp. 32-33. Para um estudo sobre os fundamentos mesopotâmicos do maniqueísmo veja WIDENGREN, Geo. *Mesopotamian Elements in Manichaeism*. Uppsala: A. -B Lundequistska Bokhandeln, 1946. Além disso, Piras argumenta que Mani desenvolveu seu sistema principalmente como pintor e não como filósofo, o que é evidente no sistema cosmológico baseado em experiências sensoriais intensas de cores e odores (cf. PIRAS, op. cit., pp. 20-21).

a) Alexandre de Licópolis a respeito da história do cristianismo e do maniqueísmo

Pouco se sabe sobre a vida de Alexandre de Licópolis, cuja fama reside inteiramente no seu tratado antimaniqueísta, que foi preservado justamente por seu caráter polemista. Por esse motivo, acadêmicos acreditaram que Alexandre de Licópolis fosse um autor cristão, até que se provou em definitivo que se tratava de um autor platônico¹³. Para os estudos maniqueístas, Alexandre é uma figura relevante na recepção inicial, nos séculos III e IV, do maniqueísmo no Egito. Em relação à sua própria filosofia e à sua posição dentro da tradição platônica, o estudioso se defronta com inúmeras dificuldades, pois não há outras obras além de tratado antimaniqueísta para que se possa ter uma ideia mais nítida de sua filosofia.

No início de seu tratado antimaniqueísta, Alexandre de Licópolis tece breves comentários acerca do que entende por cristianismo, e apresenta um resumo de sua história. Essa seção introdutória esclarece de que maneira Alexandre enxerga o maniqueísmo e fornece os elementos iniciais para que se possa analisar sua hermenêutica da religião de Mani. Em primeiro lugar, que tenha se sentido obrigado a elucidar o que pensa a respeito da história do cristianismo, num tratado acerca dos maniqueístas, é bastante significativo: Alexandre considera, como deixa claro nas páginas seguintes, que o Maniqueísmo é um grupo cristão – uma *hairesis* cristã. A princípio, a alegação de Alexandre traz à mente outras fontes históricas, predominantemente heresiológicas, que se referiam aos maniqueístas e a escolas gnósticas como uma

¹³ Cf. VAN DER HORST, P.W.; MANSFELD, J. *An Alexandrian Platonist Against Dualism: Alexander of Lycopolis' Treatise 'Critique of the Doctrines of Manichaeus'*. Leiden: Brill, 1974, pp. 7-8.

heresia cristã. No entanto, há bons motivos para examinar essas passagens com cautela.

Alexandre afirma que a filosofia dos cristãos é uma filosofia simples ('Η Χριστιανῶν φιλοσοφία ἀπλῆ καλεῖται), que lida essencialmente com instruções éticas; no entanto, Alexandre acredita que os argumentos cristãos a respeito de Deus são ambíguos. Os cristãos, segundo Alexandre, afirmam que a causa produtiva é a mais honorável, a mais importante e a causa dos seres. Por outro lado, Alexandre afirma que os cristãos, em matéria de ética, abstêm-se de abordar as questões mais desafiadoras, incluindo o que constitui a virtude ética e intelectual, bem como a natureza das disposições e dos afetos (*Contra Manichaei Opiniones Disputatio*¹⁴; Brinkmann, 1895, p. 3).

A percepção do cristianismo como uma “filosofia superficial” tinha precedentes na cultura helenística, mas é na ênfase à ética que reside o ponto central do argumento de Alexandre sobre a história da filosofia cristã. Alexandre observa que a filosofia cristã se dividiu em vários grupos e a instrução ética decaiu porque os seus líderes não tinham a devida precisão teórica. Além disso, Alexandre argumenta que, em âmbito cristão, não havia leis ou normas para decidir os eventuais problemas subjacentes à filosofia cristã (*Contra Manichaei Opiniones Disputatio*¹⁵; Brinkmann, 1895, p. 7).

O ponto de vista de Alexandre a respeito do desenvolvimento do cristianismo é essencialmente histórico e não deve ser entendido por meio de uma perspectiva teológica. A comparação entre os comentários de Alexandre e aqueles da tradição heresiológica é, portanto, inadequada. O conceito de *hairesis*, em Alexandre, refere-se sobretudo a

¹⁴ Cf. Id., *ibid.*, pp. 48-49.

¹⁵ Cf. Id., *ibid.*, p. 51.

seu significado pré-cristão, a saber, um grupo ou uma escola de pensamento¹⁶. A ideia de uma filosofia cristã “primordial”, que gradualmente se dissolveu em várias escolas também deve ser apreendida em seu significado histórico. Esse contexto intelectual e cultural é crucial para ao qual o maniqueísmo teve de se acomodar.

b) Cosmologia platônica

A cosmologia de Platão serve como base para a compreensão da disputa entre Alexandre de Licópolis e os maniqueístas, especialmente em relação às suas implicações epistemológicas e ontológicas. Conforme observado por Richard D. Mohr¹⁷, a cosmologia de Platão entrelaça pontos centrais de sua filosofia – incluindo deuses, almas, ideias, matéria e espaço – revelando as principais relações dentro do amplo campo do pensamento platônico que abrange epistemologia, física, metafísica e teologia.

O *Timeu* apresenta o mito cosmogônico do Demiurgo¹⁸, que impõe ordem ao caos, servindo de modelo para as investigações platonistas

¹⁶ Discordamos de P. W. van der Horst e J. Mansfeld (Id., *ibid.*, p. 6) a esse respeito. Horst e Mansfeld argumentam que o testemunho de Alexandre reforça a suposta evidência de que Mani era principalmente um “herege” cristão, uma hipótese que os autores levantam a partir do testemunho do Códice de Maniqueu de Colônia. Entretanto, acreditamos que os comentários de Alexandre não abrem margem para essa afirmação. Alexandre se refere principalmente ao cristianismo como uma filosofia e, em sua opinião, a eventual fragmentação do cristianismo se deveu a razões teóricas, e não a disputas teológicas.

¹⁷ MOHR, Richard D. *The Platonic Cosmology*. Leiden: Brill, 1985.

¹⁸ Mohr argumenta que Platão designa as formas como paradigmas (*παράδειγμα*), as quais devem ser vistas como padrões ou medidas. Para que as formas sirvam como padrões, elas devem possuir propriedades específicas referidas por Mohr como “propriedades que estabelecem padrões” (*standard-establishing properties*) que “*will be the properties requisite to a standard's ability to serve as a standard, that is, requisite to it having the functional properties it has*” (Id., *ibid.*, p. 13). Assim, Mohr (Id., *ibid.*) argumenta que o Demiurgo acredita que o mundo possa ser melhorado se puder, de alguma forma, fazer com que ele possua padrões. Portanto, os padrões criados pelo Demiurgo, derivados dos padrões das ideias, tornam-se iminentes ao mundo sensível. Na teoria do Estado de Platão, o conceito de paradigma não cria apenas uma tensão entre o derivado e o ideal, mas também indica várias possibilidades de transferir o ideal para o mundo sensível. A esse respeito, veja LAKS, André. *Plato's Second Republics: An Essay on the Laws*. Princeton: Princeton University Press, 2022. No platonismo posterior, como o de Alexandre de Licópolis, a concepção do Demiurgo abrangia a dimensão teológica

posteriores sobre o problema do mal (por exemplo, Numênio e Plutarco). Alexandre de Licópolis, aderindo à cosmologia platônica, postula que o maniqueísmo criou uma oposição entre o mundo ideal, incorpóreo, e a matéria. Dentro do antigo contexto intelectual mediterrâneo e suas ligações com as culturas do Oriente Próximo, os estudiosos analisaram a cosmologia de Platão em relação ao orfismo, ao pitagorismo¹⁹ e ao pensamento caldeu. Além disso, a transmissão das ideias platônicas representa um problema para especulações posteriores, particularmente as “doutrinas não-escritas”²⁰.

De acordo com Luc Brisson²¹, Platão defende que uma cosmologia deve ser capaz de abordar, ao menos, as três perguntas a seguir: 1) quais são as condições necessárias para compreender o mundo sensível? 2) como é possível descrevê-lo? 3) qual é a maneira mais eficaz de interagir com ele? Como observa Brisson, essas perguntas se alinham com o pensamento da Grécia antiga, onde a verdadeira realidade deve permanecer imutável, pois algo têm de permanecer inalterado, em meio

(e.g. Deus, o Uno etc.). A teologia platonista também havia sido influenciada por outros grupos filosófico-religiosos da Antiguidade Tardia, sobretudo os cultos do Oriente Próximo. Essa dimensão teológica está relacionada ao problema do mal e a suas implicações ontológicas. Os estudiosos estão em desacordo a respeito do modo como o Demiurgo platônico deve ser entendido, isto é, se deve ser tomado literalmente ou não. John Dillon (cf. DILLON, John. *The Roots of Platonism: The Origins and Chief Features of a Philosophical Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, p. 25), por exemplo, argumenta que o Demiurgo não deve ser entendido literalmente e distingue o ponto de vista de Platão da perspectiva dos platonistas tardios em relação ao “problema do mal”, uma questão bastante debatida na Antiguidade tardia, sobretudo com o crescimento do maniqueísmo e de inúmeros grupos cristãos e gnósticos.

¹⁹ A respeito da adaptação platônica dos mitos cosmogônicos órficos, veja BERNABÉ, Alberto. *Platón y el orfismo: diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada Editores, 2011. Em relação à interação entre orfismo, pitagorismo e platonismo veja CORNELLI, Gabriele. *O Pitagorismo como Categoria Historiográfica*. São Paulo: Annablume, 2011.

²⁰ Para um estudo detalhado das chamadas doutrinas não-escritas de Platão, consulte LOPES, Rodolfo; CORNELLI, Gabriele. *As chamadas doutrinas não-escritas de Platão: algumas anotações sobre a historiografia do problema desde as origens até nossos dias*. Archai, nº 18, pp. 259-81.

²¹ BRISSON, Luc. “Cosmologia”. In: CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo. *Platão*. São Paulo/Portugal: Paulus/Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 231.

à mudança, para que se torne objeto de conhecimento²². Por fim, Brisson destaca que Platão expressa essa necessidade por meio do conceito do mundo das Formas, que só pode ser compreendido por meio do intelecto e do qual o mundo sensível faz parte²³.

Brisson identifica duas questões subjacentes à hipótese da existência de formas inteligíveis: 1) a participação das formas entre si; e 2) a participação de coisas sensíveis em coisas inteligíveis. O segundo problema é o mais pertinente para a crítica de Alexandre de Licópolis ao maniqueísmo, uma vez que Platão introduz o Demiurgo ao abordá-lo²⁴ (Brisson, 2018, p. 231). Alexandre de Licópolis investiga as implicações ontológicas da interação entre o mundo ideal e o mundo do devir no maniqueísmo. Esse é um ponto crucial que, “traduzido” na linguagem corrente da filosofia platônica, sustenta a abordagem dualista do problema do sofrimento e do mal, situando os ensinamentos de Mani no contexto da filosofia helênica.

O problema do ser e do vir-a-ser é introduzido logo no início do *Timeu*, quando Timeu pede aos deuses que sancionem um relatório sobre assuntos divinos. Ele questiona se o Universo foi criado ou não, colocando as seguintes questões: o que sempre existe, mas nunca passa por mudanças, e o que passa por mudanças, mas nunca existe de fato? (ἔστιν οὖν δὴ κατ’ ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὄν αἰεὶ γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν; *Tim.* 27CD). Aquilo que é eterno e imutável pode ser compreendido pelo intelecto (τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν), enquanto o segundo objeto é uma questão de opinião que é apoiada por uma sensação (αἰσθήσεως) irracional (ἄλόγου), pois passa a existir (γιγνόμενον) e depois desaparece

²² Id., *ibid.*

²³ Id., *ibid.*

²⁴ Id., *ibid.*

(ἀπολλύμενον) sem nunca ter existido de fato (ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν). Como foi criado, depende de outra coisa - tudo o que é criado deve ter uma causa, pois nada pode vir a existir sem que algo seja responsável por sua origem (πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν) (*Tim.* 28AB).

Em seguida, *Timeu* levanta a seguinte questão: o universo sempre existiu, sem início, ou foi criado? A resposta é que foi criado, pois é visível, tangível e corpóreo, e qualquer coisa com essas propriedades é perceptível (ὄρατὸς γὰρ ἄπτὸς τέ ἐστὶν καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά) (*Tim.* 28B). Esse processo de vir à existência está relacionado à atividade demiúrgica, uma vez que o mundo visível estava anteriormente em um estado de confusão e caos; mas, por meio da intervenção do Demiurgo, tudo ganhou estrutura e clareza (*Tim.* 30 A). E assim, o Demiurgo surgiu e trouxe ordem ao caos. Com discernimento, o universo foi então moldado pelo Demiurgo com a razão na alma e a alma no corpo (διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίετο), resultando em uma criação de beleza e perfeição sem igual (*Tim.* 30b).

Com uma base teórica platônica, Alexandre de Licópolis examina a cosmologia maniqueísta influenciado pela noção, encontrada no *Timeu*, de que deve haver um terceiro termo entre o mundo sensível e o mundo ideal (cf. *Tim.*, 31BC). Por esse motivo, Alexandre de Licópolis interpreta o maniqueísmo usando a linguagem teórica do platonismo, convertendo o dualismo maniqueísta em uma forma de metafísica. No médio-platonismo e no neoplatonismo, a relação entre o mundo das Formas e a matéria é impulsionada, entre outras questões, pelo problema do mal. A existência do sofrimento e do mal exigia uma ética e uma soteriologia adequadas. Nesse contexto, o recente ingresso do maniqueísmo ao

ambiente helênico do Egito impulsionou uma solução dualista, contra a qual Alexandre de Licópolis se opôs.

No entanto, o dilema do sofrimento e do mal – ou o problema da descida da alma e de sua incorporação – e sua correspondente solução soteriológica estiveram presentes na tradição platônica, de Numênio a Jâmblico, em vez de serem exclusivos dos maniqueístas. A busca mais clara por soluções dualistas pode ser vista nos assim-chamados filósofos médico-platônicos, como Plutarco e Numênio. Na época, eles também eram considerados pitagóricos e dualistas, de modo que Alexandre de Licópolis pôde comparar suas ideias com as do maniqueísmo. Portanto, antes que um exame pormenorizado dos comentários de Alexandre a respeito do dualismo maniqueísta possa ser feito, é necessário que as ideias centrais de Plutarco e Numênio sejam expostas.

c) Platonistas dualistas

“Traduzindo” o dualismo maniqueísta para a ontologia grega, Alexandre postula que os dois princípios fundamentais do maniqueísmo seriam expressos de forma mais eficaz por meio do contraste entre ser e o vir-a-ser; essa distinção impediria, na opinião de Alexandre, que a matéria se formasse e, assim, evitaria a contradição de ser ao mesmo tempo ativa e passiva, bem como contradições semelhantes na causa produtiva, que Alexandre descarta como indignas de menção²⁵ (*Contra Manichaei Opiniones Disputatio*; Brinkmann, 1895, pp 9-10). Conforme a tradução de van der Horst e Mansfeld, Alexandre de Licópolis afirma que:

It should not be forgotten that God is wholly independent of matter as to his works, since his relation to that Intellect all things are capable of coming into being hypostatically. If, on the other hand – as seems to be his real

²⁵ VAN DER HORST; MANSFELD, op. cit., pp. 59-60.

meaning – matter is the random motion inherent in things two remarks must be made. First, that he seems to be ignorant of the fact that he attributes reality to another productive principle as well, though it be only the cause of evil.²⁶

A passagem supracitada é de suma importância para o contexto da doutrina maniqueísta, que afirma que a matéria é independente de Deus precisamente porque tem outro princípio como sua causa produtiva – para usar a terminologia de Alexandre; no entanto, Alexandre acredita que Mani atribui movimento desordenado à matéria, um fundamento importante na cosmologia e ontologia platônicas. O exame das consequências da cosmologia de Platão, conforme expressas no *Timeu*, em Plutarco e Numênio, será analisado agora.

Van der Horst e Mansfeld²⁷ argumentam que Alexandre de Licópolis, como neoplatonista, aderiu à teoria da origem hipostática como a “verdadeira doutrina”. Entretanto, eles discordam da interpretação de Praechter de que Alexandre não aceita uma hipóstase acima do Deus demiúrgico. Van der Horst e Mansfeld²⁸ fornecem um resumo objetivo da filosofia de Alexandre, afirmando a existência de um princípio supremo que não pode ser equiparado ao princípio plotiniano, com a implicação de que a doutrina cristã está em harmonia com sua filosofia na medida em que reconhece o primeiro princípio como a causa de todas as coisas²⁹ (pp. 3, 5-7. Br). Consequentemente, Van der Horst e Mansfeld exploram as raízes do platonismo alexandrino em outras correntes platônicas:

This conception of the first principle as an incorporeal, simples, divine, productive Intellect which is beyond being and hard to know is close to the

²⁶ Id., *Ibid.*, p. 60.

²⁷ Id., *ibid.*, p. 10.

²⁸ Id., *ibid.*, pp. 10-11.

²⁹ Cf. *Contra Manichaei Opiniones Disputatio*; Brinkmann, 1895, pp. 3, 5-7.

various conceptions of such Middle Platonists as Albinus, Maximus of Tyre, Celsus and Numenius. That the first principle is the cause of all things can be paralleled from Plotinus and Porphyry, who how do not speak of it as Intellect. The theory of hypostases (cf. p. 24, 19 Br.) is not Middle Platonists, though the so-called “principle of undiminished giving” found in Numenius (whose words are echoed by Alexandre) and even early may be considered as a precursor of the Neoplatonist concept of emanation.³⁰

À primeira vista, de acordo com André Villey, a descrição do primeiro princípio como um intelecto demiúrgico no pensamento alexandrino indica um platonismo anterior a Plotino, uma conclusão que se alinha com as descobertas de van der Horst e Mansfeld. Entretanto, Villey destaca uma passagem do tratado de Alexandre de Licópolis (39:18) que contradiz a hipótese de van der Horst e Mansfeld. Nessa passagem, Alexandre sugere a existência de um Deus que está “além da essência” (*tòn epékeina ousías*), lembrando o conceito de Bem da República (509B)³¹. Consequentemente, de acordo com Villey, se Deus existe além da essência, então Ele deve necessariamente ultrapassar o ser e o intelecto³².

Portanto, Alexandre de Licópolis não poderia sustentar a tese de que o intelecto demiúrgico é o primeiro princípio. O dilema decorre da natureza polêmica e antimaniqueísta do tratado de Alexandre. Villey destaca a necessidade de cautela ao examinar a filosofia e a teologia alexandrinas, pois não há outros escritos sistemáticos de Alexandre com os quais comparar seu tratado antimaniqueísta. É importante observar que Alexandre estava concentrado principalmente em refutar o maniqueísmo, em vez de construir um sistema metafísico: “*dans lequel*

³⁰ VAN DER HORST; MANSFELD, op. cit., pp. 11-12.

³¹ Cf. VILLEY, André. *Alexandre de Lycopolis: Contre la doctrine de Mani*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1985.

³² Id., *ibid.*, p. 35.

l'auteur se soucie moins d'exposer ses propres positions que de terrasser l'adversaire"³³.

Em relação ao cristianismo, Villey propõe uma perspectiva alternativa à de Van der Horst e Mansfeld. Villey sugere que Alexandre concorda pontualmente com os cristãos, uma vez que, na ontologia e teologia defendida por Alexandre, Deus pode ser visto como um intelecto demiúrgico, uma posição que também é aceitável para os cristãos³⁴. Entretanto, a posição de Alexandre sobre tais princípios ontológicos e teológicos não deriva necessariamente de sua aliança tática com os cristãos. Na verdade, o principal argumento de Alexandre está centrado em sua rejeição ao dualismo *tout court*, o que lhe permite alinhar-se com os cristãos e outros autores platônicos tardios para fins polemistas³⁵.

Ao “traduzir” a doutrina maniqueísta para a linguagem do platonismo que lhe era contemporâneo, Alexandre Licópolis inevitavelmente diluiu o dinamismo do mito cosmogônico maniqueísta, bem como os aspectos cruciais do caráter cosmológico e visionário do maniqueísmo. Esse empreendimento aproximou a doutrina de Mani à dos rivais de Alexandre, a saber, os platonistas pitagóricos que se debruçaram sobre as implicações ontológicas do problema do Mal. Assim, conforme observado por Villey, Alexandre critica Plutarco e Numênio porque, em sua opinião, esses filósofos defendiam uma matéria primordial que é coeterna com Deus e capaz de limitar seu poder, seja diretamente ou por meio de uma alma má³⁶.

³³ Id., *ibid.*

³⁴ Id., *ibid.*

³⁵ Id., *ibid.*

³⁶ Id., *ibid.*

Mas quais eram as posições de Plutarco e Numênio, e como seus pontos de vista ajudam a contextualizar a filosofia e a teologia alexandrinas presentes em seu tratado antimaniqueísta? Plutarco (*Moralia*, 4; Lelli & Pisani, 2007, pp. 1960-1961) observou que a constituição do universo e da alma era um assunto sobre o qual muitos platonistas forçavam (παραβιάζονται) suas interpretações sobre o texto de Platão. O que exatamente implicava essa manipulação das doutrinas platônicas? Ao longo de seu argumento, Plutarco sugere que, tanto no *Timeu* quanto nas *Leis*, é possível identificar uma solução platônica para esse problema. De acordo com Plutarco, Platão descreve uma alma que é desordenada e perversa. Entretanto, essa alma, ao participar (μετέσχευ) da racionalidade e da harmonia (λογισμοῦ καὶ ἁρμονίας), pode se tornar a Alma do Universo (ἵνα κόσμου ψυχὴ γένηται) (*Moralia*, 6; Lelli & Pisani, 2007, pp. 1962-1963).

Seguindo Platão, Plutarco afirma (*Moralia*, 5; Lelli & Pisani, 2007, pp. 1962-1963) que a desordem precedeu a gênese do Universo. Ele não era incorpóreo, imóvel ou inanimado, mas, em vez disso, tinha um elemento corpóreo sem forma e coesão – um elemento móvel instável e irracional (ἀκοσμία γὰρ ἦν τὰ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, ἀκοσμία δ' οὐκ ἀσώματος οὐδ' ἀκίνητος οὐδ' ἄψυχος ἀλλ' ἄμορφον μὲν καὶ ἀσύστατον τὸ σωματικὸν ἔμπληκτον δὲ καὶ ἄλογον τὸ κινητικὸν ἔχουσα) Segundo Plutarco, Deus não criou corpóreo o que era incorpóreo, nem alma o que não tinha alma (ὁ γὰρ θεὸς οὔτε σῶμα τὸ ἀσώματον οὔτε ψυχὴν τὸ ἄψυχον ἐποίησεν), pois, assim como uma pessoa com harmonia e senso de ritmo cria não apenas voz e movimento, ele produziu voz e movimento graciosos com um belo ritmo. Deus não criou a tangibilidade e a resistência do corpo, nem a imaginação e a mobilidade da alma (οὕτως ὁ θεὸς οὔτε τοῦ σώματος τὸ ἀπτὸν καὶ ἀντίτυπον οὔτε τῆς ψυχῆς τὸ φανταστικὸν καὶ κινητικὸν αὐτὸς ἐποίησεν),

mas, em vez disso, recebeu ambos os princípios e os harmonizou, ordenando-os e organizando-os. Ao fazer isso³⁷, Deus criou o mais belo e perfeito entre os seres vivos (τὸ κάλλιστον ἀπεργασάμενος καὶ τελειότατον ἐξ αὐτῶν ζῶον) (*Moralia*, 5; Lelli & Pisani, 2007, pp. 1962-1963).

De acordo com Plutarco (*Moralia*, 7; Lelli & Pisani, 2007, pp. 1964-1965), homogeneizando a matéria e livrando-a de qualquer diferenciação (ἀλλὰ τὴν γε ὕλην διαφορᾶς ἀπάσης ἀπαλλάττων), Platão também colocou a origem dos males no ponto mais distante de Deus (τοῦ θεοῦ τὴν τῶν κακῶν αἰτίαν ἀπωτάτω τιθέμενος). Com relação ao cosmos, Platão escreveu n' *O Político* (περὶ τοῦ κόσμου γέγραφεν ἐν τῷ Πολιτικῷ) que “todas as coisas boas são obtidas daquele que o criou, ao passo que todas as coisas más e injustas no céu são derivadas do estado anterior, do qual ele ou as possui ou as produz nos seres vivos” (παρὰ μὲν γὰρ τοῦ ξυνθέντος πάντα τὰ καλὰ κέκτηται· παρὰ δὲ τῆς ἔμπροσθεν ἕξω ὅσα χαλεπὰ καὶ ἄδικα ἐν οὐρανῷ γίνονται, ταῦτ' ἐξ ἐκείνης αὐτός τε ἔχει καὶ τοῖς ζῴοις ἐναπεργάζεται; cf. *Moralia*, 7; Lelli & Pisani, 2007, pp. 1964-1965).

Por essa razão, Plutarco argumenta que, ao derivar o mal do não-ser, o qual não teria causa e tampouco gênese, cai-se, em sua opinião, nas aporias estoicas (αἰ γὰρ Στωικαὶ καταλαμβάνουσιν ἡμᾶς ἀπορίαι, τὸ κακὸν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος). Portanto, o mal não pode ser derivado da matéria; em vez disso, deve ser derivado do movimento desordenado da

³⁷ Para uma interpretação da teologia de Plutarco com base em seu confronto com Heródoto, veja ROIG LANZILLOTTA. “Plutarch’s idea of God in the religious and philosophical context of Late Antiquity”. In: ROIG LANZILLOTTA, Lautaro; MUÑOZ GALLARTE, Israel. *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2012; sobre a relação de Plutarco com a historiografia grega – para além de Heródoto –, especialmente sua admiração por Tucídides, veja PELLING. C. B. R. “Plutarch and Thucydides”. In: STADTER, Philip A. *Plutarch and the Historical Tradition*. London: Routledge, 1992. E sobre a teoria de Plutarco da história como um todo, veja “Plutarch and the end of History”. In: MOSSMAN, Judith. *Plutarch and his Intellectual World*. London: Duckworth/The Classical Press of Wales, 1997.

matéria. A perspectiva de Plutarco parece se alinhar com as discussões apresentadas no tópico anterior, no qual se discutiu o *Timeu*, diálogo em que se defende que toda matéria gerada tem uma causa. Assim, pode-se concluir que o movimento desordenado da matéria não é a causa do mal. Em vez disso, é o mal que causa o movimento desordenado.

Se a matéria não tem forma e não é inerentemente má, e ainda assim o mal existe, de onde ele se origina? John Dillon argumenta que, na passagem das *Leis* (10, 896D-898C) usada por Plutarco para abordar o problema do Mal em uma cosmologia platônica, Platão não pretendia introduzir uma alma má como uma força positiva de perfídia no mundo, a qual se contraporía a Deus em uma escala cósmica³⁸. No entanto, se Platão não pretendia formular um princípio positivo para o mal, o que quis dizer com essa passagem? Para resolver essa questão, Dillon contextualiza a sugestão de Plutarco dentro da recepção das doutrinas não-escritas de Platão, especificamente a Díade Una e indefinida³⁹. Assim, Dillon destaca o conceito de Receptáculo como um elemento-chave para uma interpretação distinta daquela de Plutarco, a saber, que a fonte do movimento desordenado é apenas o postulado mínimo necessário para explicar a diversidade do cosmos, não obstante alguns aspectos inconvenientes que podem ser vistos como “malignos”⁴⁰.

No que diz respeito às intenções de Platão e à inexistência de um dilema com relação à presença do mal em sua obra, os argumentos de Dillon são bem fundamentados. No entanto, na Antiguidade tardia, o problema do mal e do sofrimento se tornou um assunto inevitável devido às interações entre grupos gnósticos e a filosofia platônica e às

³⁸ DILLON, John. *The Roots of Platonism: The Origins and Chief Features of a Philosophical Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, p. 25.

³⁹ Id., *ibid.*

⁴⁰ Id., *ibid.*

relações culturais entre mediterrâneo ocidental e o Oriente Próximo. Nesse contexto, à luz de doutrinas iranianas e egípcias, platonistas como Plutarco procuraram uma solução para o problema do mal no próprio Platão, pois não lhe parecia plausível que um filósofo de seu calibre tivesse negligenciado uma questão tão importante.

A esse respeito, Lloyd P. Gerson observou que a importância do *unde malum* na Antiguidade tardia está relacionado ao conhecimento de cosmologias orientais e ao papel crucial desempenhado pelo *Timeu*, em questões cosmológicas, para os platonistas. No entanto, a maneira como explica esses dois fatores apresenta problemas. Gerson afirma que os platônicos posteriores enfrentaram sérios desafios devido à falta de referência explícita a uma única Ideia do Bem, que estava subordinada ao silêncio geral do diálogo sobre a presença do mal. Por outro lado, Gerson argumenta que o *Timeu* foi o início da defesa da cosmologia platônica contra as alternativas contemporâneas, a saber, as cosmologias orientais⁴¹.

A cosmologia, sobretudo em relação à teoria das formas e aos contextos teológicos da Antiguidade tardia, foi o *point d'appui* do platonismo no processo de assimilação das cosmologias helênicas com as cosmologias do Oriente Próximo. Não é uma coincidência que Plutarco e Numênio, defensores de uma solução dualista para o problema do mal, tivessem grande respeito pelas doutrinas orientais. Até mesmo os autores neoplatônicos, incluindo Porfírio e Jâmblico, ficaram intrigados com as doutrinas do Oriente Próximo e do subcontinente indiano, como foi o caso de Porfírio. Mas, a despeito de tais interesses, esses autores foram platonistas bastante “ortodoxos”.

⁴¹ GERSON, Lloyd P. *From Plato to Platonism*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2013, p. 189.

Por exemplo, seguindo a observação de Gregory Shaw⁴², a saber, de que a interpretação de Jâmblico do fenômeno de *mantikē* era ortodoxa para um platonista, pode-se afirmar que a sua incorporação dos *Oráculos Caldeus* e de doutrinas herméticas também faziam parte de cosmovisão bastante “ortodoxa” para um neoplatônico.

Ademais, em matéria cosmológica, o caso de Numênio de Apameia é emblemático, uma vez que a crítica de Alexandre de Licópolis ao maniqueísmo foi concomitantemente um embate com o seu dualismo. Numênio teve uma influência considerável no platonismo de meados do século III d.C.; no entanto, sabe-se muito pouco sobre sua vida. Acredita-se que Amônio Sacas e Plotino tinham doutrinas muito semelhantes, o que foi inclusive o motivo de acusações de plágio por parte de Plotino⁴³. A teologia de Numênio, que reflete seu interesse pelas tradições orientais, aparenta estar relacionada ao fato de que o próprio Numênio provavelmente tinha origens semíticas e pertencia à cultura do Oriente Próximo⁴⁴.

À época de Numênio, havia duas perspectivas principais sobre as tradições antigas, uma cristã e outra politeísta ou “pagã”. O trabalho de Polymnia Athanassiadi, *La Lutte Pour L'Orthodoxie dans le platonisme tardif*, apresenta uma análise detalhada do contexto cultural e sociopolítico que caracterizou a mudança da espiritualidade antiga para a religiosidade do final da Antiguidade. Em sua análise, Athanassiadi⁴⁵ destaca duas figuras proeminentes: Justino Mártir e Celso. Na versão do

⁴² SHAW, Gregory. *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. New York: Angelico Press, 2014, p. 259.

⁴³ Cf. Porfírio, *Vita Plotini*, 17; PUECH, Henri-Charles. *Sulle tracce della Gnosi*. Adelphi Edizioni: Milano, 1985, p. 58. Trad. Francesco Zambon.

⁴⁴ PUECH, op. cit., p. 64.

⁴⁵ ATHANASSIADI, Polymnia. *La Lutte Pour L'Orthodoxie dans le Platonisme Tardif: de Numénus à Damascius*. Paris: Les Belles Lettres, 2006, p. 75.

cristianismo de Justino, o platonismo não mantinha mais seu estatuto como um caminho espiritual independente e, em vez disso, tornou-se um “trampolim” para o cristianismo⁴⁶. Por outro lado, Celso empregou as assim chamadas nações reverenciadas, e.g. egípcios, assírios, indianos e persas, os quais eram conhecidos como mestres da sabedoria, para criticar e se opor ao cristianismo⁴⁷.

A escolha de Numênio, argumenta Athanassiadi, não foi nem a de Justino e tampouco a de Celso; pois, de acordo com Athanassiadi, confiando no espírito de tolerância universal, bem como em sua capacidade intelectual, Numênio se aventurou por todos os caminhos intelectuais que lhes foram abertos. Em seu comentário sobre as tradições antigas, Numênio tentou organizar o imenso escopo das teologias antigas sob a orientação da *τροπολογία*, que enfatiza a singularidade de um deus⁴⁸. Em *Sobre o Bem*, Numênio delinea sua posição teológica⁴⁹ ao fundir as tradições pitagórico-platônicas com as tradições orientais, apresentando assim a sua perspectiva cosmológica e metafísica. Numênio defende a convergência das tradições platônica

⁴⁶ É uma concepção semelhante à perspectiva de Mani; a distinção crucial, no entanto, está no universalismo maniqueísta, que permitiu a incorporação de outras religiões em sua doutrina. Assim, para uma análise puramente comparativa e morfológica, a teologia universal de Mani parece preencher a lacuna entre as visões cristãs e o universalismo de Numênio.

⁴⁷ ATHANASSIADI, op. cit., p. 76.

⁴⁸ Id., *ibid.*

⁴⁹ Embora a visão de uma concordância entre a doutrina dos povos antigos fosse conhecida no platonismo, Lloyd P. Gerson acredita que essa perspectiva abrangente, como encontrada em Numênio, é sem precedentes; assim, essa concepção do Bem seria o ponto de partida para a construção de sua ontologia, que Gerson interpreta de acordo com sua tese do Ur-platonismo (cf. GERSON, op. cit., p. 210). Em seu artigo sobre Numênio, Henri-Charles Puech analisa várias doutrinas filosóficas e religiosas predominantes no ambiente cultural de Apameia. Puech afirma categoricamente que a questão da suposta influência oriental na obra de Numênio é genuína (cf. PUECH, op. cit., p. 59). Embora Numênio tenha se aprofundado nas obras de Platão, Puech observa que ele é um platonista distinto, pois vive em um contexto geográfico filosófico e religioso com uma série de tradições sapienciais, incluindo os ensinamentos dos indianos, árabes, caldeus e hebreus. Pode-se argumentar, de acordo com Puech, que Numênio amalgamou as doutrinas de nações respeitadas com uma tradição platônica que já se encontrava em Pitágoras (cf. PUECH, op. cit., pp. 76-77).

e pitagórica e afirma que os ensinamentos e as ideias (καὶ τὰ δόγματα τὰς τε ιδέας) dos brâmanes, judeus e egípcios estão de acordo com o platonismo (βραχμᾶνες καὶ ιουδαῖοι καὶ μάγοι καὶ αἰγύπτιοι διέθεντο) (*Sobre o Bem*, fr. 1 a; des Places, 1973, p. 42).

Em relação ao chamado dualismo pitagórico de Numênio, existem fragmentos que elucidam sua posição. Alexandre de Licópolis discute ideias semelhantes às de Numênio em sua crítica aos maniqueístas. Em uma seção do comentário de Proclo ao *Timeu*, sugere-se que a oposição entre certos daemones (δαιμόνων), alguns dos quais são considerados superiores (ἀμεινόνων), está ligada à história dos atenienses e dos atlantes⁵⁰. Alguns eram inferiores (χειρόνων), enquanto outros eram superiores em número (πλήθει) ou poder (δυνάμει). Alguns saíram vitoriosos, enquanto outros foram derrotados, de acordo com a interpretação de Orígenes (ὥσπερ Ὁριγένης ὑπέλαζεν). Outros relacionam o fato a um desentendimento entre certas almas ilustres e seguidores de Atena, e outros ainda o relacionam à geração, uma vez que retornam ao deus regente (Οἱ δ'εἰς ψυχῶν διάστασιν καλλιόνων καὶ τῆς Ἀθηνᾶς τροφίμων καὶ γενεσιουργῶν ἄλλων, αἱ καὶ τῷ τῆς γενέσεως ἐφόρῳ θεῷ προσήκουσι). Numênio provavelmente lideraria o caminho para a última interpretação (Fr. 37, Test. 49 L; des Places, 1973, p. 88).

Além disso, em sua análise do *Timeu*, Proclo observa que alguns de seus precursores conceitualizaram a essência da alma como uma entidade matemática que opera como mediadora entre as realidades físicas e supra-sensíveis (τῶν δὲ πρὸ ἡμῶν οἱ μὲν μαθηματικὴν ποιοῦντες τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς ὡς μέσην τῶν τε φυσικῶν καὶ τῶν ὑπερφυσικῶν); ou, chamando-a de número, eles a derivam da mônada, na medida em que esta é indivisível, e da díade indefinida, na medida em que esta é

⁵⁰ Cf. DES PLACES, op. cit., p. 88.

divisível; ou a veem como uma entidade geométrica, composta de ponto e extensão, o ponto indivisível, a extensão divisível. Aristandro, Numênio e outros comentaristas defendem essa opinião. (Fr. 39, Test. 31 L; des Places, 1973, p. 89).

Mas é a definição de matéria de Numênio que mais se aproxima da ontologia descrita por Alexandre de Licópolis⁵¹ em seu exame do “dualismo pitagórico”. Numênio postula que se a matéria (ὕλη) é infinita (ἄπειρος), ela deve ser indeterminada (ἄοριστον) – e se ela é indeterminada (ἄοριστος), ela é irracional (ἄλογος). Essa irracionalidade torna a matéria ininteligível (ἄγνωστος) e, portanto, sem ordem. Se algo não pode ser conhecido, não deve ter ordem, pois o que é ordenado é facilmente compreendido. Por outro lado, a desordem é instável e, portanto, não é confiável. Assim, a matéria não é um ser, nem em si mesma nem na forma de corpos (τὴν ὕλην οὔτε αὐτὴν οὔτε τὰ σώματα εἶναι ὄν) (Fr. 4 a. 13 L; des Places, 1973, p. 45). Esses são os princípios fundamentais do dualismo e da teologia de Numênio⁵². Após essa contextualização, é possível analisar os argumentos de Alexandre contra os maniqueístas.

⁵¹ BRINKMANN, 1985, p. 10; cf. VAN DER HORST; MANSFELD, op. cit., p. 61.

⁵² Numênio emprega uma hermenêutica e uma metafísica platônica para desenvolver sua teologia, que incorpora doutrinas de várias tradições do Mediterrâneo ocidental e da Ásia. A partir dos fragmentos de sua obra, Numênio parece estar em um ponto intermediário no qual as doutrinas sapienciais e o platonismo pitagórico se influenciam mutuamente. Além disso, de acordo com John Dillon (cf. DILLON, John. *XIX – Numenius: Some Ontological Questions*. Bulletin of the Institute of Classical Studies, vol. 50, 2007), o dualismo de Numênio, apesar de sua documentada abertura às religiões orientais, alinha-se com a noção filosófica grega tradicional de que Deus incorpora tanto o Ser quanto o Intelecto. Esse conceito se mostrou um desafio a ser superado, que Numênio acabou não abandonando, embora tenha chegado perto de fazê-lo (Id., *ibid.*, p. 398). Além disso, Dillon observou que o conceito da segunda alma, uma característica dualista da filosofia de Numênio, tem semelhança com os ensinamentos de Paulo de Tarso em Romanos (7:23 e 8:7), sobretudo em relação ao conflito entre a carne e o espírito (Id., *ibid.*, p. 401). Além disso, há a possibilidade de um vínculo entre a filosofia de Numênio e os Oráculos Caldeus, bem como a possibilidade de um influxo gnóstico em seu pensamento (Id., *ibid.*, pp. 401-402).

d) Comentários de Alexandre de Licópolis acerca da cosmologia maniqueísta

Os comentários de Alexandre de Licópolis sobre a cosmologia maniqueísta podem ser divididos em duas categorias: 1) uma descrição sóbria sem fins polemistas; e, como já foi dito, 2) uma análise/“tradução” dos princípios cosmológicos maniqueístas de acordo com a terminologia filosófica do platonismo. Às vezes, os dois assuntos são entrelaçados, a ponto de, mesmo na apresentação mais imparcial do maniqueísmo, Alexandre empregar um vocabulário estranho ao de Mani. Por outro lado, pode-se também supor que os maniqueístas que Alexandre conhecia se expressavam dessa maneira.

Alexandre de Licópolis cita os dois princípios (ἀρχαίς) que Mani estabeleceu: Deus e matéria (θεὸν καὶ ὕλην), em que Deus é considerado bom e a matéria é considerada má (εἶναι δὲ τὸν μὲν θεὸν ἀγαθόν, τὴν δὲ ὕλην κακόν). Ademais, [Mani] não discute a matéria no sentido platônico – pelo qual é definida como aquilo que se torna todas as coisas quando ganha qualidade e forma (τὴν πάντα γινομένην ὅταν λάβῃ ποιότητα καὶ σχῆμα) – e tampouco no sentido de Aristóteles, como o elemento em relação ao qual a forma (εἶδος) e a privação (στέρησις) ocorrem. Em vez disso, [Mani] propõe algo completamente diferente: a matéria é o movimento aleatório encontrado em cada indivíduo. Ao lado de Deus, existem outros poderes auxiliares, todos eles com bondade. Por outro lado, a matéria possui todo o mal. O brilho (λαμπρόν), a luz (φῶς) e o que está acima (ἄνω) são atribuídos a Deus⁵³ (*Contra Manichaei Opiniones Disputatio*; Brinkmann, 1895, p. 5).

Desse modo, quando a alma é misturada com a matéria, ela é afetada pela matéria. Assim como a mudança no conteúdo de um vaso contaminado (ἀγγεῖον), a Alma incorporada à matéria também

⁵³ Cf. VAN DER HORST; MANSFELD, op. cit., pp. 52-53.

experimenta mudanças quando participa (μετουσίαν) do mal (κακίας), contrário à sua verdadeira natureza. Portanto, de acordo com Mani, para ajudar a situação da Alma, Deus enviou outro poder (δύναμιν) conhecido como o Demiurgo⁵⁴ (*Contra Manichaei Opiniones Disputatio*; Brinkmann, 1895, p. 6). De acordo com a tradução de van der Horst e Mansfeld, Alexandre afirma que os maniqueístas defendem que

When this power had arrived and had put its hand to creating the universe, then that part of the other power which had suffered nothing untoward as a result of the mixture was separated from matter, and this first part of the other power became sun and moon, while that part which had become moderately evil came to be the stars and the whole of the heaven. The part of matter from which sun and moon had been separated was driven past the bounds of the universe, and this is fire, burning, yet dark and without light, similar to the night. Within the other elements and the plants and other living beings which dwell within these elements, the divine power which is mixed with them moved about at random. For this reason, then, the universe came into being, and within it the sun and the moon, which by means of the coming into being and passing away of things continually separate the divine power from matter and send it on its way toward God.⁵⁵

De acordo com Alexandre, existe outro poder ao lado do demiurgo, que desceu em direção aos raios do Sol (ἐπι γάρ τοι τῷ δημιουργῷ ἑτέραν δύναμιν ἐπι τὸ φωτοειδὲς τοῦ ἡλίου κατελθοῦσαν) e é responsável pela tarefa de separar a luz da matéria⁵⁶. Além disso, diz-se que, durante sua fase crescente, a lua toma o poder que é separado da matéria (ἐν μὲν γὰρ ταῖς αὐξήσεσιν τὴν σελήνην λαμβάνειν τὴν ἀποχωριζομένην δύναμιν ἀπὸ τῆς ὕλης). Quando a lua está cheia, ela transmite o poder ao sol, que, por

⁵⁴ Cf. Id., *ibid.*, pp. 54-55.

⁵⁵ Id., *ibid.*, p. 55.

⁵⁶ No texto maniqueísta iraniano M 7984 II, afirma-se que (o Terceiro Mensageiro) atribuirá o Sol (*xwar*) e a Lua (*māh*) (<xwr 'wd m'h>) aos seus ciclos (*pahrēzišn*) contínuos (*jār*) para a Luz (*rōšnīh*) e a Bondade (*xwašan*) dos deuses (*yazdān*), que foram atacados por Āz, Ahriman e os demônios (<'z 'wd 'hrmyn 'wd dyw'n>) (M 7984 II; Boyce, 1975, p. 64). O relato de Alexandre corrobora a justificativa para a exclusão do Sol e da Lua (πρὴ μὲν ποοῶ) das estrelas e do zodíaco (ἀντίοι μὲν ἄνωδιον), que se encontra no *Kephalaion LXIX* (169, 21-22; Polotsky, 1940).

sua vez, o transmite a Deus. No Sol (ἐν ἡλίῳ), pode-se ver uma imagem (εἰκόνα), que é semelhante a uma imagem/forma de um ser humano (ἐωρᾶσθαι τοιαύτην, οἷόν ἐστι τὸ τοῦ ἀνθρώπου εἶδος). A matéria (τὴν ὕλην), por sua vez, querendo rivalizar (ἀντιφιλοτιμησασθαι) [com o Sol] criou o ser humano a partir de si mesma (ποιῆσαι τὸν ἄνθρωπον ἐξ αὐτῆς), devido à mistura com todo o poder (κατὰ τὴν διὰ πάσης αὐτῆς τῆς δυνάμεως μῖξιν). Portanto, o ser humano já tem algo da alma em si mesmo (ἔχοντα καὶ αὐτόν τι τῆς ψυχῆς), pois ele próprio é uma imagem do poder divino⁵⁷ (ὑπάρχειν γὰρ αὐτὸν θείας δυνάμεως εἰκόνα) (*Contra Manichaei Opiniones Disputatio*; Brinkmann, 1895, pp. 6-7).

Finalmente, Alexandre descreve a cristologia maniqueísta⁵⁸ (e sua função cosmológica e soteriológica), na qual Jesus, enquanto Intelecto (isto é, τὸν δὲ χριστὸν εἶναι νοῦν), desceu à Terra para libertar a maior parte do poder divino, a fim de restaurá-lo para Deus. Além disso, Jesus Cristo, por meio de sua crucificação, nos deu o conhecimento de que o poder divino também está inserido de forma análoga [à de sua crucificação] na matéria⁵⁹ (ἀνασταυρωθέντα παρασχέσθαι γνῶσιν τοιῶδε τρόπῳ καὶ τὴν δύναμιν τὴν θεῖαν ἐνηρμόσθαι, ἐνεσταυρωῖσθαι τῇ ὕλῃ) (*Contra Manichaei Opiniones Disputatio*; Brinkmann, 1895, p. 7).

Depois de introduzir a cosmologia maniqueísta, Alexandre de Licópolis começa a criticar a doutrina de Mani. Para Alexandre, as doutrinas do maniqueísmo podem influenciar as crenças daqueles que

⁵⁷ Cf. VAN DER HORST; MANSFELD, op. cit., pp. 55-56; cf. PIRAS, Andrea. “Alessandro di Licopoli, Contro le dottrine di Mani”. In: GNOLI, G. *Il Manicheismo, volume II – il mito e la dottrina: i testi manichei copti e la polemica antimanichea*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2006, pp. 144-147.

⁵⁸ Em relação à cristologia maniqueísta veja GARDNER, Iain. “The Manichaean Account of Jesus and the Passion of the Living Soul”. In: VAN TONGERLOO, Alois; GIVERSEN, Søren. *Manichaica Selecta: Studies present to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday*. Lovanii: International Association of Manichaean Studies, 1991.; e ROSE, Eugen. *Die Manichäische Christologie*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979.

⁵⁹ Cf. VAN DER HORST; MANSFELD, op. cit., p. 56; PIRAS (cf. GNOLI, 2006), op. cit., p. 147.

as aceitam sem críticas. Para apoiar seu argumento, Alexandre dá o exemplo de colegas filósofos que aparentemente se converteram ao maniqueísmo. Como alguém que se opõe veementemente à doutrina maniqueísta, Alexandre se refere a ela como um disparate e diz que a formulação do maniqueísmo em uma linguagem adequada para a transmissão de ideias – que para ele é a linguagem corrente da filosofia helênica de sua época – é uma tarefa desafiadora⁶⁰ (*Contra Manichaei Opinionum Disputatio*; Brinkmann, 1895, p. 8).

Alexandre diz que, por meio de suas escrituras antigas e novas (οἱ τὰς παρ' αὐτοῖς γραφὰς παλαιάς τε καὶ νέας), as quais os maniqueístas acreditavam ser divinamente inspiradas (θεοπνεύστους), expressavam suas doutrinas pessoais como deduções dessas revelações, de modo que, teoricamente, aceitavam uma refutação somente quando a doutrina que expunham contradizia as escrituras reveladas. Sob essa luz, os filósofos gregos, observa Alexandre, atribuem essas proposições não derivadas – sobre as quais essas provas são predicadas – à voz dos profetas (τοῦτο παρ' αὐτοῖς ἐστὶν ἢ τῶν προφητῶν φωνή) (Brinkmann, 1895, pp. 8-9; cf. van der Horst & Mansfeld, 1974, pp. 58-59). Por esses motivos, Alexandre crê que uma resposta teórica aos maniqueístas é um desafio. No entanto, ele não analisa o maniqueísmo de um ponto de vista teológico, e tampouco examina as revelações profético-visionárias de Mani. Uma vez que as profecias, experiências visionárias e práticas divinatórias eram elementos típicos da cultura helênica, incluindo a filosofia platônica, e da cultura do Oriente Próximo, da qual Alexandre de Licópolis fazia parte, a sua recusa em adentrar essa área é curiosa⁶¹.

⁶⁰ VAN DER HORST; MANSFELD, op. cit., p. 58.

⁶¹ É possível observar semelhanças notáveis entre Alexandre de Licópolis e outros filósofos gregos, especialmente os platônicos, em relação ao debate sobre questões teológicas e divinatórias. De acordo com van der Horst e Mansfeld (Id., ibid., pp. 10-13), as perspectivas de Alexandre se assemelham às de Plotino e Porfírio, indicando que Alexandre tinha um percurso intelectual semelhante ao dos autores

Alexandre argumenta que, durante os debates com os maniqueístas, os argumentos podem se tornar excessivamente precisos e, portanto, incompreensíveis para aqueles que já estão persuadidos pelo maniqueísmo⁶² (*Contra Manichaei Opiniones Disputatio*; Brinkmann, 1895, p. 9). Assim, Alexandre enfatiza um de seus principais argumentos, a saber, de que os maniqueístas não têm a educação filosófica necessária. Além disso, Alexandre afirma a possibilidade de que seus argumentos estejam sujeitos às mesmas críticas que fez contra o maniqueísmo, pois espelham com “precisão” a doutrina de Mani e podem ser vistos como enganosos, ecoando a retórica habitual de uma “obscuridade” maniqueísta⁶³ (*Contra Manichaei Opiniones Disputatio*; Brinkmann, 1895, p. 9). Depois disso, Alexandre emprega o seguinte argumento contra o dualismo maniqueísta – justamente aquele em que o limite de sua metodologia se torna mais claro –, que foi traduzido por van der Horst & Mansfeld do seguinte modo:

It should not be forgotten that God is wholly independent of matter as to his works, since his relation to that Intellect all things are capable of coming into being hypotactically. If, on the other hand – as seems to be his real meaning – matter is the random motion inherent in things two remarks must be made. First, that he seems to be ignorant of the fact that he attributes reality to another productive principle as well, though it be only the cause of evil.⁶⁴

neoplatônicos. A fonte disponível, i.e., o seu tratado antimaniqueísta, aparentemente sugere que Alexandre de Licópolis era reticente em aceitar alguns argumentos proféticos, sobretudo de seus adversários maniqueístas. Entretanto, não é possível deduzir a posição teológica de Alexandre somente a partir de seu tratado antimaniqueísta, que é essencialmente um documento combativo e não uma teoria propositiva. Também é fundamental lembrar que, no mundo greco-romano, a autoridade de uma tradição religiosa residia em sua antiguidade. Assim, é possível que Alexandre visse o maniqueísmo como uma “superstição” (ou seja, uma nova doutrina) e, por isso, ignorava suas reivindicações no campo profético e teológico.

⁶² VAN DER HORST; MANSFELD, op. cit., p. 59.

⁶³ Cf. Id., *ibid.*

⁶⁴ Id., *ibid.*, p. 60.

Essa passagem é significativa porque, de acordo com a doutrina maniqueísta, a matéria é independente de Deus devido ao fato de possuir outro princípio como sua causa produtiva, para usar a terminologia de Alexandre. No entanto, Alexandre argumenta que Mani atribui um movimento “irregular” (ἄτακτον) à matéria⁶⁵ (*Contra Manichaei Opiniones Disputatio*; Brinkmann, 1895, p. 11), cujas linhas gerais se encontram no *Timeu*. Além disso, o suposto ponto de vista maniqueísta a respeito da causa e do movimento da matéria é analisado por Alexandre em sua discussão das filosofias de Plutarco e Numênio⁶⁶ (*Contra Manichaei Opiniones Disputatio*; Brinkmann, 1895, p. 10), cujas doutrinas foram analisadas na seção anterior.

Em resumo, Alexandre de Licópolis argumenta que se, na visão de Mani, Deus representa o que é bom (εἰ γὰρ θεός ἐστὶν παρ' αὐτῷ ὅπερ τὸ ἀγαθόν), e se Mani deseja encarar a realidade daquilo que se opõe a Deus (καὶ βούλεται ὑφίστασθαι αὐτῷ ἐναντίον), então por que evita opô-lo a algo maligno, como certos pitagóricos (τινὲς τῶν Πυθαγορείων, i. e., autores como Plutarco e Numênio) fizeram? (i.e. τὸ κακὸν αὐτῷ ἀντιτίθησιν) Para Alexandre, a teoria pitagórica é mais facilmente aceita porque fala de dois princípios constantemente em guerra: um bom e outro mau. No entanto, o bem acaba triunfando⁶⁷ (*Contra Manichaei Opiniones Disputatio*; Brinkmann, 1895, p. 10).

Alexandre pressupõe que Mani não tem consciência do fato de que seu conceito de matéria implica uma causa produtiva autônoma, a qual seria responsável pelo mal. Entretanto, o que Mani supostamente ignora é, na verdade, *um aspecto fundamental do dualismo maniqueísta*, tal qual conhecemos nas fontes primárias. Não está claro se os

⁶⁵ Cf. Id., *ibid.*, p. 63.

⁶⁶ Cf. Id., *ibid.*, p. 61.

⁶⁷ Id., *ibid.*

maniqueístas que Alexandre encontrou entenderam mal a doutrina de Mani ou se Alexandre simplesmente não a compreendeu. Entretanto, como esse era um princípio fundamental do maniqueísmo, sugerimos que o erro foi cometido por Alexandre em sua tentativa de “traduzir” o maniqueísmo em um sistema metafísico.

Tendo em vista que Agostinho, ele próprio um auditor maniqueísta antes de se converter ao cristianismo, cometeu o mesmo erro (i.e., uma “helenização” do conceito de matéria maniqueísta), bem como o papel significativo das Trevas no mito cosmogônico maniqueísta, é possível que Alexandre tenha interpretado o conceito de ὕλη maniqueísta de acordo com as correntes filosóficas helênicas. No entanto, no maniqueísmo, ὕλη era uma das várias designações para o “Rei das Trevas”⁶⁸, mas o significado cosmológico do termo, como concebido por Mani e interpretado pelos seus seguidores no contexto intelectual e cultural do Oriente Próximo, foi perdido. Alexandre não descreve o panteão maniqueísta, o que não é surpreendente, dada a sua intenção de integrar a doutrina maniqueísta à filosofia grega, juntamente com sua animosidade em relação à mitologia maniqueísta

Conclusão

Para Alexandre, um dualismo ontológico fundamentado na diferença entre o ser e o vir-a-ser era filosoficamente aceitável. Isso porque ele poderia esclarecer a relação entre Deus, a causa produtiva, e a matéria sem exigir um dualismo total entre Deus e a matéria, o que

⁶⁸ Isto é, era eminentemente uma doutrina de caráter mitológico e cosmológico ainda que, no ingresso do maniqueísmo no ambiente da cultura latina do norte da África, tal doutrina pudesse ser expressa de maneira essencialmente ontológica, seguindo a terminologia da filosofia greco-romana. A respeito do aspecto mitológico e cosmológico. Em relação à filosofia maniqueísta, ao ceticismo do filósofo e teólogo maniqueísta Fausto, veja BEDHUN, Jason. *Augustine's Manichaean dilemma 2: Making a "Catholic" Self, 388-401 C.E.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013, p. 35.

exigiria uma causa produtiva para a matéria. Em contraste, o dualismo maniqueísta, que é essencialmente o dualismo corrente na cultura do platô iraniano sob a influência do masdeísmo, apresenta uma causa produtiva para a matéria. Assim, a partir de uma perspectiva comparativa e morfológica, os comentários de Alexandre de Licópolis são valiosos. Apesar dos debates acadêmicos acerca de seu alinhamento com a definição de Deus como o primeiro princípio no médio-platonismo ou com uma concepção semelhante à plotiniana⁶⁹, Alexandre vê Deus como onipotente e busca uma solução metafísica para a questão da relação de Deus com a matéria, incluindo o problema da existência do mal. O maniqueísmo e o mandeísmo (assim como a ortodoxia zoroastriana contemporânea a Mani), por outro lado, incorporam o tempo como um terceiro elemento para resolver esse problema. Por conseguinte, o problema com o qual Alexandre de Licópolis lida metafisicamente é, na tradição intelectual iraniana, resolvido *escatologicamente*, por meio de um processo temporal.

Concluindo, Alexandre sugere que uma posição semelhante à pitagórica seria prontamente aceita e critica o maniqueísmo por não aderir a essa visão. Entretanto, a filosofia (neo)pitagórica, conforme definida por Alexandre, é exatamente a mesma do maniqueísmo no que diz respeito à solução do problema do mal por meio de dois princípios antagônicos. Em resumo, a linguagem teórica do platonismo e do pitagorismo foi usada para traduzir o maniqueísmo, resultando em uma contradição com sua doutrina original. Além disso, o testemunho de Alexandre minimizou a importância do aspecto profético e visionário, um componente crucial da filosofia e da teologia do platonismo tardio (e do próprio Platão, evidentemente), pois, como sugerido ao logo deste

⁶⁹ Cf. VILLEY, op. cit.; VAN DER HORST; MANSFELD, op. cit.

capítulo, tais matérias eram de menor importância na linha retórica que Alexandre adotou em seu combate à doutrina maniqueísta.

Referências

- ALEXANDRI LYCOPOLITANI. *Contra Manichaei Opiniones Disputatio*. Editado por Augustus Brinkmann. Leipzig: Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri, 1895.
- ALMAGOR, Eran. *Plutarch and the Persica*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.
- ATHANASSIADI, Polymnia. *La Lutte Pour L'Orthodoxie dans le Platonisme Tardif: de Numénius à Damascius*. Paris: Les Belles Lettres, 2006.
- BERNABÉ, Alberto. *Platón y el orfismo: diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada Editores, 2011.
- BEDUHN, Jason. *Augustine's Manichaean dilemma 2: Making a "Catholic" Self, 388—401 C.E.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.
- BOYCE, Mary. *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*. Tehran-Liège: Bibliothèque Pahlavi, 1975.
- BRISSON, Luc. "Cosmologia". In: Cornelli, Gabriele; Lopes, Rodolfo. *Platão*. São Paulo/Portugal: Paulus/Imprensa da Universidade de Coimbra. 2018.
- CIRILLO, Luigi. "From the Elchasaite Christology to the Manichaean Apostle of Light". In: van VAN TONGERLOO, Alois.; CIRILLO, Luigi. *Manichaean Studies V--Atti del Quinto Congresso Internazionale di Studi sul Manicheismo: il Manicheismo – nuove prospettive della ricerca*. Turnhout, Belgium: Brepols, 2005.
- CORBIN, Henry. *Corps spirituel et terre céleste : de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*. Paris: Éditions Buchet/Chastel, 2005.
- CORNELLI, Gabriele. *O Pitagorismo como Categoria Historiográfica*. São Paulo: Annablume, 2011.
- DES PLACES, Édouard, S. J. *Númenius: fragments*. Paris: Société d'Édition les Belles Lettres, 1973.

DILLON, John. XIX – *Numenius: Some Ontological Questions*. Bulletin of the Institute of Classical Studies, vol. 50, 2007.

_____. “Plutarch and the end of History”. In: MOSSMAN, Judith. *Plutarch and his Intellectual World*. London: Duckworth/The Classical Press of Wales, 1997.

_____. *The Roots of Platonism: The Origins and Chief Features of a Philosophical Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

DROWER, r, E. S. *The Secret Adam: A Study of Nasorean Gnosis*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 1960.

GARDNER, Iain. *The Founder of Manichaeism: rethinking the Life of Mani*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

_____. “The Manichaean Account of Jesus and the Passion of the Living Soul”. In: VAN TONGERLOO, Alois; GIVERSEN, Søren. *Manichaica Selecta: Studies present to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday*. Lovanii: International Association of Manichaean Studies, 1991.

GERSON, Lloyd P. *From Plato to Platonism*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2013.

HOPKIRK, Peter. *Foreign Devils on the Silk Road: The Search of the Lost Cities and Treasures of Chinese Central Asia*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

KLIMKEIT, Hans-Joachim. *Gnosis on the Silk Road – Gnostic Parables, Hymns & Prayers from Central Asia*. New York: HarperCollins Publishers, 1993.

LAKS, André. *Plato’s Second Republic: An Essay on the Laws*. Princeton: Princeton University Press, 2022.

LOPES, Rodolfo; CORNELLI, Gabriele. *As chamadas doutrinas não-escritas de Platão: algumas anotações sobre a historiografia do problema desde as origens até nossos dias*. Archai, nº 18, pp. 259-81.

MOHR, Richard D. *The Platonic Cosmology*. Leiden: Brill, 1985.

- PELLING, C. B. R. "Plutarch and Thucydides". In: Stadter, Philip A. *Plutarch and the Historical Tradition*. London: Routledge, 1992.
- PIRAS, Andrea. *Verba Lucis: Scrittura, Immagine e Libro nel Manicheismo*. Milano/Udine: Mimesis Edizioni, 2012
- _____. "Rapimento estatico, rivelazione e predicazione in Mani e nel manicheismo". In: CANETTI, Luigi; PIRAS, Andrea. *Esperienze e tecniche dell'estasi tra Oriente e Occidente*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2018.
- PLATÃO. *Platonis opera, vol. IV*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1900-1907.
- POLOTSKY, H. J. *Kephalaia – 1. Hälfte*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1940.
- _____. *Kephalaia – 2. Hälfte*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1940.
- PORFÍRIO. "Vita di Plotino". In: PLOTINO *Enneadi*. Editado e traduzido por Giuseppe Faggin. Milano: Bompiani, 2000.
- PUECH, Henri-Charles. *Sulle tracce della Gnosi*. Traduzido por Francesco Zambon. Adelphi Edizioni: Milano, 1985.
- ROIG LANZILLOTTA, Lautaro. "Plutarch's idea of God in the religious and philosophical context of Late Antiquity". In: Roig Lanzillotta, Lautaro; Muñoz Gallarte, Israel. *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2012.
- ROSE, Eugen. *Die Manichäische Christologie*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979.
- SHAW, Gregory. *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. New York: Angelico Press, 2014.
- VAN DER HORST, P.W.; MANSFELD, J. *An Alexandrian Platonist Against Dualism: Alexander of Lycopolis' Treatise 'Critique of the Doctrines of Manichaeus'*. Leiden: Brill, 1974.
- VILLEY, André. *Alexandre de Lycopolis: Contre la doctrine de Mani*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1985.
- WIDENGREN, Geo. *Mesopotamian Elements in Manichaeism*. Uppsala: A. -B Lundequistska Bokhandeln, 1946.

6

Da Velha à Média Academia: um exame da negatividade dialética de Arcesilau de Pítane

Wesley Rennyer M. R. Porto ¹

*στρεπτή δὲ γλῶσσ' ἐστὶ βροτῶν, πολέες δ' ἐνὶ μῦθοι
παντοῖοι, ἐπέων δὲ πολὺς νομὸς ἔνθα καὶ ἔνθα.
Volúvel é a língua dos mortais; e muitos [são] os discursos,
de todos os tipos, e vasto [é] o prado das palavras – aqui e ali.*

(Homero)²

I. O pendor pitagórico da Velha Academia

Após a morte de Platão, em 347 a.C., a direção da Academia passou aos encargos de seu sobrinho, Espeusipo de Atenas, de quem foram sucessores Xenócrates, Pólemon e Crates. Nesse período, que se estendeu de 347 a 268 a.C., especula-se que a Escola Platônica (já nos derradeiros anos da vida do seu fundador, mas sobretudo depois da sua morte) tenha sofrido um relativo empobrecimento filosófico, ocasionado, em grande parte, pela redução da doutrina platônica aos seus aspectos mais gerais, haja vista que a Academia, conforme observou William Guthrie, cada vez mais tendia a “perder-se em sistemas de ‘realidade’ altamente esquemáticos e de certo modo superficiais”³. Ao que parece, embora os primeiros escolarcas da Velha Academia tivessem sido filósofos de talento, muito lhes faltou para que

¹ Professor de Filosofia Antiga e Medieval da Universidade Federal do Cariri (UFCA). E-mail: wesley.rennyer@hotmail.com

² Assim como nesta epígrafe, todas as traduções do grego (e do latim) deste trabalho são de nossa autoria.

³ “[...] to lose itself in highly schematic and somewhat barren systems of ‘reality’” (GUTHRIE, W. C. K. *A History of Greek Philosophy: The later Plato and the Academy*. London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1978, vol. V, p. 458.

atingissem a amplitude e profundidade de pensamento do Mestre, razão por que esses mesmos filósofos, diante do insucesso em permanecer no *locus proprium* da doutrina do seu líder máximo, aferraram-se obstinadamente às partes da filosofia platônica que melhor atendiam aos seus próprios projetos filosóficos, o que resultou, na prática, em sucessivas e idiossincráticas reformulações do legado do pai da Academia.

Ora, mas qual dentre as joias da filosofia platônica teria mais intensamente refulgido aos olhos daqueles corvos que, como abelhas a orbitar uma colmeia, circundavam aquele divino cisne? Em outras palavras, qual, dentre os componentes da filosofia platônica, teria mais fortemente atraído e fascinado seus sucessores imediatos? Mais uma vez, se quisermos: a quais preceitos da doutrina platônica os herdeiros da Academia teriam se aferrado com maior obstinação? O que, em suma, tomaram para si como pedra angular? Os registros doxográficos acerca dos primeiros escolarcas da Academia, escassos e em certa medida dúbios, dificultam sobremaneira a obtenção de respostas que detenham insuspeito valor histórico e riqueza de detalhes. No entanto, à luz de determinados testemunhos, é possível depreender que Espeusipo e Xenócrates absorveram e deram excessiva ênfase às frações de pitagorismo que Platão havia incorporado à sua filosofia, de sorte que teriam engendrado, graças às distorções do pensamento matemático de Platão, diferentes ontologias de cunho pitagorizante. Isso posto, a fim de que possamos enxergar com maior nitidez a erosão da visão platônica dos números (levada a termo por seus sucessores), convém olhar, mesmo que sumariamente, para o que estabeleceu Platão nesse quesito, visto que assim o problema dos números poderá ser melhor dividido.

Em diversos diálogos⁴, Platão nos apresenta os números como Ideias, isto é, como formas hipostasiadas dos universais que, eternos e imutáveis, subsistem de modo independente – fora da incessante ação do devir. Ao lado desses números ideais, Platão também nos fala dos números fenomenais (ou matemáticos), aqueles constituídos por unidades sensíveis e que têm sua razão de ser na participação dos números enquanto ideias puras. Os números ideais, em virtude da sua individualidade eidética, não seriam congêneres aos números fenomenais (estes que compõem a sequência numérica do dois ao infinito e que são passíveis de alteração)⁵, mas, diferentemente, possuiriam, cada um deles, uma forma essencial em si mesma irreduzível, tal como a dualidade, a triplicidade, a quadruplicidade etc. Se, por um lado, os números enquanto ideias nos são apresentados como formas inteligíveis de caráter paradigmático, os números matemáticos, por outro lado, são explicados pelas operações a que se prestam no domínio da sensibilidade – âmbito no qual é possível enumerar os entes particulares e realizar diferentes operações. No *Fédon*, por meio das palavras que põe na boca de Sócrates, Platão nos esclarece seu pensamento:

Τί δέ; ἐνὶ ἐνός προστεθέντος τὴν πρόσθεσιν αἰτίαν εἶναι τοῦ δύο γενέσθαι ἢ διασχισθέντος τὴν σχίσιν οὐκ εὐλαβοῖο ἂν λέγειν; καὶ μέγα ἂν βοήθῃς ὅτι οὐκ οἶσθα ἄλλως πως ἕκαστον γινόμενον ἢ μετασχὼν τῆς ἰδίας οὐσίας ἐκάστου οὗ ἂν μετάσχη, καὶ ἐν τούτοις οὐκ ἔχεις ἄλλην τινὰ αἰτίαν τοῦ δύο γενέσθαι ἀλλ' ἢ τὴν τῆς δυάδος μετάσχεσιν, καὶ δεῖν τούτου μετασχεῖν τὰ μέλλοντα δύο ἔσεσθαι, καὶ μονάδος ὃ ἂν μέλλῃ ἐν ἔσεσθαι, τὰς δὲ σχίσεις ταῦτας καὶ προσθέσεις καὶ τὰς ἄλλας τὰς τοιαύτας κομψείας ἐφῆς ἂν χαίρειν, παρείς ἀποκρίνασθαι τοῖς σεαυτοῦ σοφωτέροις.

E então? Não evitarias dizer, tendo sido acrescentado o um ao um, que a adição é a causa do dois, ou, tendo sido dividido, que a divisão? E proclamarias em alta voz que não conheces nenhum outro modo de cada

⁴ Cf. *Fédon*, 96E-97b e 101b-c; *A República*, 525c-526b; *Crátilo*, 432 a-d.

⁵ É importante lembrar que, para Platão, a sequência dos números começa a partir do dois, visto que o um é considerado como princípio ou fundamento.

coisa vir a ser que participando da essência própria da qual cada coisa participe; e, nesses casos, não tens por outra causa do vir a ser do dois senão a participação na dualidade, e que deve participar disso as coisas que hão de ser “dois” e, da unidade, o que viesse a ser “um”, e quanto a essas divisões, adições e outras sutilezas desse tipo poderias mandar passear, deixando aos mais sábios que tu dar resposta.⁶

Como podemos notar, Platão rejeita que a causa do número matemático esteja fundada nas operações matemáticas: não é por adição ou divisão que o numeral dois vem a ser o que é, mas sim, de modo diverso, pela participação na dualidade, que não é senão a *forma paradigmática do dois* – à qual todo numeral dois se refere e pela qual, em virtude dessa *μετάσχεσις*, o dois vem a lume. Isso, obviamente, é válido para todos os números matemáticos, os quais recebem dos números-ideias toda realidade que possam ter: o quatro, *exempli gratia*, não vem a ser da soma de $2 + 2$, nem da divisão de $8 \div 2$, mas da participação na quadruplicidade. Aqui, com efeito, encontra-se visível a distinção ontológica entre número ideal e número natural (matemático). Enquanto aquele mantém-se incorruptível e imutável na esfera inteligível, este, por sua vez, graças às operações que se lhe podem aplicar, está sujeito ao aumento e à diminuição, pertencendo, portanto, ao âmbito do devir. Em suma, como bem delineou Leonardo Tarán, os números ideais de Platão são a hipostatização das séries dos números naturais, ao passo que os números naturais participam ou imitam esses números⁷.

Eis tudo quanto Espeusipo e Xenócrates, por incompreensão ou desejo de inovação, haveriam de rejeitar. Divergindo fortemente do Mestre, ambos conceberam os números como substâncias congêneres

⁶ PLATO, *Phaedo*, 101b-c.

⁷ Cf. TARÁN, Leonardo. *Speusippus of Athenas*. Leiden: Brill, 1981, p. 15.

às unidades numéricas, isto é, como mônadas individuais ou unidades abstratas, cuja dinâmica aritmética de adição, subtração e das demais operações produziria a série dos números naturais, o que consequentemente exclui, *in totum*, a necessidade de se postular os números como Ideias⁸. É verdade que Xenócrates, a fim de encontrar um meio-termo entre a concepção de número de Platão e aquela que ele mesmo e Espeusipo compartilhavam, admitiu a idealidade dos números, embora ainda os visse, na esteira de Espeusipo, como unidades abstratas – posição severamente criticada por Aristóteles⁹. Seja como for, para que as teses matemáticas da Velha Academia se projetem com maior clareza, significativo é atentar para o que Aristóteles escreve em sua *Metafísica*, dando-nos conta das posições que Platão, Espeusipo e Xenócrates haviam sustentado:

[...] Πλάτων τά τε εἶδη καὶ τὰ μαθηματικὰ δύο οὐσίας, τρίτην δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν σομάτων οὐσίαν, Σπεύσιππος δὲ καὶ πλείους οὐσίας ἀπὸ τοῦ ἐνὸς ἀρξάμενος, καὶ ἀρχὰς ἐκάστης οὐσίας, ἄλλην μὲν ἀριθμῶν ἄλλην δὲ μεγεθῶν, ἔπειτα ψυχῆς· καὶ τοῦτο δὴ τὸν τρόπον ἐπεκτείνει τὰς οὐσίας. ἔνιοι δὲ τὰ μὲν εἶδη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τὴν αὐτὴν ἔχειν φασὶ φύσιν, τὰ δὲ ἄλλα ἐχόμενα, γραμμὰς καὶ ἐπίπεδα, μέχρι πρὸς τὴν τοῦ οὐρανοῦ οὐσίαν καὶ τὰ αἰσθητά.

[...] Platão [considera] as Formas e os entes matemáticos duas substâncias, e, uma terceira, a substância dos corpos sensíveis; e Espeusipo, tendo começado a partir do Um, ainda mais substâncias e princípios de cada substância, um dos números, outro das magnitudes e ainda da alma; e deste modo ele amplia as substâncias. Alguns [dentre os quais Xenócrates] dizem ter as Formas e os números uma mesma natureza, e as outras coisas que restam, linhas e superfícies, até mesmo para a substância do céu e as coisas sensíveis.¹⁰

⁸ John Dillon defende que não devemos considerar que Espeusipo tenha simplesmente abandonado a teoria das formas, mas sim que ele apenas a reestruturou e a racionalizou. Cf. DILLON, *The Heirs of Plato*. New York: Oxford University Press, 2003, p. 49. Parece-nos, porém, à luz do que havemos de expor, que não seja o caso.

⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1083b1-8.

¹⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1028b20-25.

As palavras de Aristóteles sobre Platão, Espeusipo e Xenócrates não apenas traduzem muito da orientação pitagórica dos primeiros escolarcas da Velha Academia, mas também nos mostram, particularmente no que tange aos sucessores imediatos de Platão, como a primazia por um sistema de números independentes, do qual poder-se-ia derivar a própria estrutura da realidade, destoava dos cânones metafísicos platônicos: Espeusipo, rejeitando a idealidade do número, demonstra ter abandonado a teoria das formas; Xenócrates, buscando harmonizar os números-ideias e os matemáticos, deu à teoria uma nova configuração. Com base nas descrições aristotélicas, Harald Cherniss, nas conferências que realizou em Berkeley em 1944, já havia nos fornecido as peças para a composição desse quadro hermenêutico, externando que os primeiros escolarcas da Academia, ao concederem absoluta primazia à matemática de matriz pitagórica, foram levados ou à renúncia integral da teoria das formas (Espeusipo) ou à sua reformulação (Xenócrates). Como escreveu o classicista estadunidense:

Espeusipo rejeitou as ideias platônicas por completo e afirmou, em vez disso, a existência separada e independente dos números matemáticos; a década matemática, do um ao dez, ele chamou de a mais natural e perfeita das entidades, e, em palavras reminiscentes da descrição de Platão das ideias no *Timeu*, de um modelo completo para o deus que cria o universo. Xenócrates, por outro lado, sustentou a existência de ideias, mas identificou essas ideias com os números matemáticos – uma concepção que, de acordo com Aristóteles, é pior do que os números matemáticos separados de Espeusipo.¹¹

¹¹ “Speusippus rejected the Platonic ideas altogether and assumed instead the separate and independent existence of mathematical numbers; the mathematical decad, from one to ten, he called the most natural and perfective of entities and, in words reminiscent of Plato’s description of the ideas in the *Timaeus*, a complete model for the god who creates the universe. Xenocrates, on the other hand, upheld the existence of ideas but identified these ideas with mathematical numbers – a conception which, according to Aristotle, is worse than either the separate mathematical numbers of Speusippus” (CHERNISS, Harald. *The Riddle of the Early Academy*. New York: Russell & Russell, 1962, p. 33).

Esse quadro interpretativo, como podemos ver, evidencia, por um lado, o quão imbuídos da metafísica dos números os primeiros escolarcas da Academia estavam, como também nos mostra, por outro, a avidez desses pensadores por uma reformulação do pensamento matemático platônico. O problema-mor dos herdeiros de Platão, porém, não reside propriamente na divergência dos postulados do Mestre, mas sim na redução do pensamento platônico aos seus aspectos estritamente matemáticos. À luz desse delineamento, parece-nos que as referidas simplificações da doutrina platônica, levadas a cabo por Espeusipo e Xenócrates, manifestam um erro comum do intelecto humano, conquanto profundamente daninho, de se tomar a parte pelo todo. Com isso queremos assinalar que Platão, por mais que tenha conferido ao conhecimento matemático um lugar de destaque em sua filosofia, jamais propôs uma absoluta matematização do real, como se a ciência dos números fosse o princípio e o fim de todas as coisas. O saber matemático em Platão, que nos mostra os *números* (ἀριθμοῖ) como I) parte do conjunto das formas inteligíveis e II) como unidades sensíveis aptas a operações, não é a coroa dourada pela qual o filósofo deva ardentemente suspirar ou empenhar-se para obter; de modo algum, o τέλος primordial da filosofia não está radicado nesse saber. Lembremos de que Platão, no livro VII da *República*, ensina-nos que o conhecimento matemático não é senão “o saber que atrai a alma desde o que vem a ser até o que é” (μάθημα ψυχῆς ὄλκον ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν)¹², o que nos mostra que o saber matemático é na verdade um saber propedêutico, um *ensinamento prévio* (προπαιδεία), cujo fim precípuo é conduzir o homem desde o reino do devir à inteligência filosófica – ao que é.

¹² PLATO, *The Republic*, 521d.

A inscrição sobre o pórtico da Academia, “Ninguém ignorante em geometria entre” (ἀγεωμέτρητος μηδεις εισίτω)¹³, enquanto símbolo de valorização das ciências matemáticas, da seriedade e do rigor da vida intelectual dos ἀκαδημικοί, indica, decerto, a imprescindibilidade de haver, no caminho de formação do filósofo, uma demorada e paciente adaptação em relação à reflexão abstrata, haja vista que, ao prescindir desse exercício mental, o intelecto tende a manter-se agrilhado à efemeridade do devir, não se dispondo adequadamente à apreensão das coisas inteligíveis. Tal adaptação, que, segundo Platão, cumpre-se eminentemente por meio do “conhecimento acerca dos cálculos” (τοῦ περὶ τοὺς λογισμοὺς μαθήματος)¹⁴, revela-se, ao fim e ao cabo, como um afastamento progressivo das cadeias impostas pela sensibilidade e como uma trajetória ascendente rumo ao reino da inteligibilidade: itinerário que é, ou ao menos deveria ser, o caminho *par excellence* de formação do filósofo.

O que em Platão era simples ὄργανον, tornou-se, com Espeusipo e Xenócarates, τέλος fundamental. Esses dois pensadores, sob o influxo pitagorizante que os movia, elevaram os números à categoria de princípio de todas as coisas, o que de fato nos faz concluir – em conformidade com o que pensou Walter Burkert em seu célebre estudo sobre o pitagorismo na Antiguidade – que os primeiros escolarcas da Academia subsumiram e transformaram o pitagorismo platônico, dando-lhe, com esse movimento de absorção e transformação, uma identidade filosófica peculiar¹⁵. Seja como for, embora esse tipo de pensamento – ao qual

¹³ PHILOPONI, Joannis. *In Aristotelis de anima libros commentaria*. Berolini: Types et Impensis Georgii Reimeri, 1897, p. 117.

¹⁴ *Ibidem*, 525d.

¹⁵ BURKERT, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Translated by Edwin Minar, Jr. Harvard University Press, Massachusetts, 1972, pp. 63-82.

poderíamos legitimamente dar o nome de *predileção hipertrófica do saber matemático* – tenha adquirido com Espeusipo e Xenócrates um τόπος privilegiado na hierarquia das ciências, não tardou para que os líderes subsequentes da Velha Academia viessem a preteri-lo, tal como fizeram Pólemon e Crates, que deslocaram o eixo de gravitação da reflexão filosófica que jazia nas abstrações matemáticas para o domínio da ética. Ambos os filósofos, apesar de não descartarem por completo as matemáticas, buscaram conferir à virtude uma maior importância, vendo-a como o verdadeiro caminho para a felicidade: Pólemon, provavelmente buscando um retorno à ética socrática, apregouo firmemente que a vida virtuosa é o fim último da ação humana, a ponto de declarar, como atesta Cícero, que “nada senão a virtude deve ser considerado um bem” (*praeter virtutem nihil in bonis esse ducendum*)¹⁶; Crates, ao que tudo indica, apenas deu continuidade às ideias de Pólemon, ratificando que a vida deveria ser guiada pela virtude. Tamanha fora a convergência entre os dois acadêmicos que, tendo eles recebido sepultura comum, devido à grande amizade, mestre e discípulo ganharam do poeta Antágoras o seguinte epitáfio:

μνήματι τῷδε Κράτητα θεουδέα καὶ Πολέμωνα
 ἔννεπε κρύπτεσθαι, ξεῖνε, παρερχόμενος,
 ἄνδρας ὁμοφροσύνη μεγαλήτορας, ὃν ἄπο μῦθος
 ἱερός ἦῖσεν δαιμονίου στόματος,
 καὶ βίωτος καθαρὸς σοφίας ἐπὶ θεῖον ἐκόσμη
 αἰῶν ἀστρέπτοις δόγμασι πειτόμενος.
 Ó estrangeiro que passas, conta que nesta sepultura
 estão enterrados Crates divino e Pólemon,
 homens magnânimos pela concórdia, de cujos lábios
 sublimes voavam sagrados discursos,
 e a vida pura de sabedoria, fiada em firme doutrina,
 preparava para uma divina eternidade.¹⁷

¹⁶ CICERO, *De Finibus Bonorum et Malorum*, V, XVIII.

¹⁷ DL, IV, 21.

Com a morte desses dois escolarcas, encerrou-se, enfim, o tempo da Velha Academia, cujo eclipse deu lugar à fase que, historicamente, viria a ser conhecida como Academia Média. O principiador desse novo momento foi Arcesilau de Pítane, sucessor de Crates e antigo discípulo de Teofrasto, de quem partiu, aliás, a decisão de direcionar a escola de Platão à senda do ceticismo, semeando nesse célebre átrio do filosofar as sementes da inapreensibilidade, da dialética negativa e da suspensão do juízo – razão pela qual os membros da Academia Média tornaram-se conhecidos por *céticos acadêmicos*. Pois bem; tendo sido cumprido – com a primeira parte deste trabalho – o introito ao ceticismo que despontou na Academia, resta-nos agora migrar ao núcleo do pensamento filosófico de Arcesilau, a fim de compreender em que sentido a noção de *inapreensibilidade das coisas* é articulada e, em paralelo, como funciona e qual o significado da *dialética negativa* empregada por esse escolarca.

II. As águas da negatividade chegam à Escola de Platão

Deixando de lado os enleios matemáticos de inspiração pitagórica (que graças aos primeiros escolarcas encontraram ampla morada na Academia), como também o apego e o apelo que os diretores precedentes devotaram à ética da virtude, Arcesilau defendeu a necessidade de um retorno da Academia à sua orientação originária e legítima, que, para ele, consistia precipuamente em retornar aos *discursos exercitatórios* (γυμναστικοὶ λόγοι) de Sócrates, isto é, em retornar à *dialética*. Para atingir esse fim, Arcesilau instituiu o trabalho dialético como a *πράξις* fundamental da “nova filosofia” que com ele começava a brotar na Academia, tornando a arte de disputar com palavras e a sustentação simultânea dos dois lados de uma mesma questão os pilares primordiais da Escola. Arcesilau, ao buscar um retorno àquilo que para ele havia sido

o maior dos ensinamentos socráticos, a saber, o manejo dialético do λόγος levado a efeito com extremo rigor lógico, mergulhou profundamente na *dialética*, tomando-a como o primado da sua atividade filosófica, visto que assim o legado esquecido de Sócrates e Platão poderia ser resgatado. Como bem pontuou o classicista irlandês John Dillon: “O que Arcesilau teria se visto fazendo [...] era retornar ao espírito dos primeiros diálogos socráticos e reviver o verdadeiro espírito dialético, conforme praticado na Academia sob Platão”¹⁸.

A quase totalidade dos diálogos platônicos nos apresenta um Sócrates de grande acuidade argumentativa, versado, sobretudo, no domínio da arte de fazer avançar a investigação filosófica mediante perguntas e respostas. Essa habilidade socrática, porém, havia sido no passado, pela pena de Aristófanes, descrita de modo desfavorável, isto é, fora retratada como um emblema da astúcia discursiva que tanto encantava quanto ludibriava: razão pela qual o comediógrafo ateniense haveria de identificar Sócrates como um dos impertinentes sofistas da época. Mas o manejo exemplar da dialética que Sócrates exibía parece ter sido mais sobriamente ilustrado por Xenofonte, que, a respeito dessa especial capacidade socrática, nos conta que Sócrates...

[...] τοῖς δὲ διαλεγόμενοις αὐτῷ πᾶσι χρώμενον ἐν τοῖς λόγοις ὅπως βούλοιο.
 [...] οἶδα δὲ καὶ Σωκράτην δεικνύντα τοῖς συνοῦσιν ἑαυτὸν καλὸν κἀγαθὸν
 ὄντα καὶ διαλεγόμενον κάλλιστα περὶ ἀρετῆς καὶ τῶν ἄλλων ἀνθρωπίνων.
 [...] ὁπότε δὲ αὐτός τι τῷ λόγῳ διεξίει, διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων
 ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην ἀσφάλειαν εἶναι λόγου. τοιγαροῦν πολὺ μάλιστα
 ὅν ἐγὼ οἶδα, ὅτε λέγοι, τοὺς ἀκούοντας ὁμολογοῦντας παρῆιχε.
 [...] nos argumentos, fazia como quisesse com todos que discutiam com ele.
 [...] e sei também que Sócrates, mostrando aos companheiros que ele mesmo
 era belo e bom, exprimia-se o mais belamente acerca da virtude e de outras
 questões humanas.

¹⁸ “What Arcesilaus would have seen himself as doing [...] was returning to the spirit of the early, ‘Socratic’ dialogues, and reviving the true spirit of dialectic, as practised in the Academy under Plato” (DILLON, John. *The Heirs of Plato*. New York. Oxford University Press, 2003, p. 236).

[...] Sempre que ele próprio expunha algo pelo discurso, avançava sobretudo por meio das coisas que eram de comum acordo, considerando ser essa a firmeza do raciocínio. Por isso, quando falava, mantinha os ouvintes em concordância muito mais do que aqueles que eu conheci.¹⁹

A prevalência sobre todos que com ele discutia; a superlativa beleza quanto ao modo de expressar-se; tudo isso, com efeito, denota a grande capacidade dialógica e dialética de Sócrates. De qualquer forma, a despeito das variações descritivas do domínio dialético de Sócrates, fato é que mesmo a imagem multifacetada do filósofo, transmitida pela tradição sob diferentes enfoques, autoriza-nos, decerto, a identificar a dialética como um elemento basilar da prática filosófica de Sócrates: isso é inconteste. No entanto, por mais que essa antiga arte se vincule ao filosofar socrático, dificilmente poderíamos reduzir Sócrates a um dialético, ignorando, por exemplo, todos os preceitos éticos com os quais o filósofo ateniense estava comprometido e dos quais jamais se afastou – o mesmo, obviamente, poderia ser dito sobre Platão. Em todo caso, à luz das considerações ora apresentadas, parece-nos manifesto que a predileção arcesilaica pela dialética, antes de captar a integralidade da doutrina socrático-platônica, acolheu apenas um dos pilares do platonismo, pilar esse que, absorvido e transformado em ponto arquimediano, fez eclodir da filosofia de Arcesilau alguns componentes céticos de relevo, desde a exploração dialética dos argumentos opostos até a tão celebrada suspensão do juízo. Como nos assegura o texto biodoxográfico de Diógenes Laércio, Arcesilau...

[...] πρώτος ἐπισχὼν τὰς ἀποφάσεις διὰ τὰς ἐναντιότητας τῶν λόγων. πρώτος δὲ καὶ εἰς ἑκάτερον ἐπεχείρησε, καὶ πρώτος τὸν λόγον ἐκίνησε τὸν ὑπὸ Πλάτωνος παραδεδομένον καὶ ἐποίησε δι' ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως ἐριστικώτερον.

¹⁹ XENOPHON, *Memorabilia*, I. II, 14 e 18; IV. VI, 15.

[foi] o primeiro a suspender o juízo em relação às declarações, devido às oposições dos discursos. Também [foi] o primeiro que argumentou em ambos os lados e o primeiro que mudou o discurso transmitido por Platão e criou um mais contencioso por meio de perguntas e respostas.²⁰

Conforme podemos verificar, Diógenes não apenas assinala que Arcesilau alterou ou modificou a doutrina platônica (muito provavelmente pela ênfase que conferiu à dialética), mas também declara que ele foi pioneiro a empregar dialeticamente a argumentação pró e contra uma mesma questão, donde o aparecimento – graças à exploração do caráter enantiológico dos λόγοι – de uma postura efética, suspensiva, análoga àquela encontrada no pirronismo. Malgrado a referência a esses pontos importantes, notamos que falta às descrições laercianas um dos aspectos elementares do pensamento de Arcesilau, e isso se deve, ao que tudo indica, ao fato de Diógenes (mais interessado no anedotário biográfico do filósofo do que propriamente nos meandros do seu pensamento)²¹ calar-se acerca da tão afamada *posição acataléptica* do fundador da Academia Média: posição que poderia ser resumida, em linhas gerais, como aquela que rejeita a possibilidade de apreensão dos objetos investigados pela filosofia, uma vez que Arcesilau os teria considerado *inapreensíveis* (ἀκατάληπτοι). A respeito do referido pensamento de Arcesilau, devemos observar, em primeiro lugar, que a *posição acataléptica* do cético acadêmico de Pítane, vista historicamente, aparece como uma reação ao critério de verdade instituído por Zenão de Cítio – com quem Arcesilau tão agudamente

²⁰ DL, V, 28.

²¹ O anedotário biográfico de Diógenes, em atendimento aos critérios desse gênero textual, invariavelmente comunica algo sobre a ἀγωγή do filósofo biografado: ἀγωγή, aqui, entendida no sentido de *modo de vida, conduta* ou *prática existencial*, algo que conferia às antigas doxografias gregas um sabor de vida que as histórias modernas da filosofia não logram alcançar.

polemizou²². Dessa observação, podemos colher a compreensão preliminar de que a reação de Arcesilau a Zenão, levado a efeito pelo discurso que mostra (ou pretende mostrar) a inapreensibilidade de todas as coisas, desponta eminentemente como uma contraposição dialética, isto é, como negação da tese cataléptica zenoniana, impondo-se, portanto, como a efetivação de uma negatividade dialética cujo autêntico sentido filosófico é exclusivamente destrutivo. Teríamos razão em ler Arcesilau dessa maneira?

A problemática fundamental quanto à posição acataléptica de Arcesilau reside em se saber se sua defesa da inapreensibilidade de todas as coisas, tal como veiculada por algumas fontes antigas, seria uma asserção negativa e tética, portanto equivalente a um pessimismo gnosiológico de cunho dogmático, ou se tal posição de Arcesilau não seria apenas um instrumento dialético de caráter crítico, posto em curso a fim de demonstrar que a suspensão do juízo é a única posição racionalmente adequada face à obscuridade de todas as coisas. Se admitíssemos a primeira hipótese, posicionar-nos-íamos ao lado da interpretação de Sexto Empírico, de acordo com a qual Arcesilau, embora parecesse “compartilhar dos discursos de Pirro” (τοῖς Πυρρωνείοις κοινωνεῖν λόγοις) – em um nível que levaria Sexto a dizer que “há uma proximidade entre a sua posição e a nossa” (μίαν εἶναι σχεδὸν τὴν κατ’ αὐτὸν ἀγωγὴν καὶ τὴν ἡμετέραν) – “na verdade era

²² Roberto Bolzani, atento à observação de Cícero de que o ataque de Arcesilau a Zenão não era fruto de nenhuma obstinação ou desejo de vitória, assinala que: “[...] se Arcesilau afirma sua posição crítica tendo como alvo direto e, ao que parece, exclusivo, o estoico Zenão, o faz, no entanto, a partir da consideração filosófica de um certo estado de coisas que se impõe, para além das características próprias da filosofia estoica. O ataque ao estoicismo seria, então, *resultado* de uma conclusão obtida num contexto filosófico mais amplo e não limitado à doutrina estoica. Se Zenão é alvo de ataque, mesmo que o seja exclusivamente, é porque sua posição transgride e desafia uma constatação que a Arcesilau já se impunha como inevitável e incontornável!” (BOLZANI FILHO, Roberto. *Acadêmicos versus pirrônicos*. São Paulo: Alameda, 2013, p. 40).

dogmático” (κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν δογματικὸς ἦν)²³. Esse suposto dogmatismo de Arcesilau derivaria do modo categórico com que o acadêmico se expressava, vide sua posição em relação à ἐποχή, que, como entendera Sexto, era postulada teticamente, já que Arcesilau, diferentemente dos pirrônicos, teria afirmado que:

[...] ἀγαθὰ μὲν εἶναι τὰς κατὰ μέρος ἐποχάς, κακὰ δὲ τὰς κατὰ μέρος συγκαταθέσεις. [ἦτοι] πλὴν εἰ μὴ λέγοι τις ὅτι ἡμεῖς μὲν κατὰ τὸ φαινόμενον ἡμῖν τὰτα λέγομεν καὶ οὐ διαβεβαιωτικῶς, ἐκεῖνος δὲ ὡς πρὸς τὴν φύσιν, ὅστε καὶ ἀγαθὸν μὲν εἶναι αὐτὴν λέγειν τὴν ἐποχὴν, κακὸν δὲ τὴν συγκατάθεσιν.

[...] suspensões de juízo por partes são boas, e assentimentos por partes [são] maus. Ademais, poder-se-ia decerto dizer que nós falamos estas coisas conforme o que nos aparece e não afirmativamente, mas ele como que em relação à natureza [das coisas], a ponto de dizer que a suspensão do juízo é em si mesma um bem, mas o assentimento um mal.²⁴

Com ou sem razão, Sexto atribuiu a Arcesilau uma posição filosófica que, por ultrapassar as fronteiras do aparecer, do fenômeno, comprometia-se com a natureza última das coisas, porquanto Arcesilau, tendo julgado a ἐποχή como um bem em si mesmo e o assentimento, seu oposto simétrico, como um mal em si, adentrou inadvertidamente no terreno da precipitação dogmática, torrão de onde provêm, segundo Sexto, as daninhas especulações sobre as coisas que ignoramos. Esse caráter precipitado e ao mesmo tempo peremptório, que aqui aparece atrelado ao discurso arcesilaico, fez com que Sexto enxergasse Arcesilau como dogmático, uma vez que apenas a postura genuinamente cética, isto é, aquela que realizasse um profundo e completo esvaziamento da teticidade discursiva, poderia subsistir na condição de uma ἀγωγή adogmática – o que decerto não poderia coadunar com a posição de Arcesilau nos termos em que Sexto a expõe. Mas até que ponto podemos

²³ SEXTUS EMPIRICUS, *PH*, I, 232.

²⁴ *Ibidem*, I, 233.

dizer que as cores com as quais Sexto Empírico pinta a filosofia de Arcesilau traduzem fielmente o modo de pensar do nosso cético acadêmico? Devemos tomar o relato sextiano como uma descrição insuspeita do que o pai da Academia Média sustentou?

Temos razões para desconfiar. Como bem sublinhou o escritor romano Aulo Gélío, a questão a respeito das diferenças e semelhanças entre pirrônicos e acadêmicos é uma *vetus quaestio*²⁵, o que assinala que o debate a esse respeito nunca foi simples e definitivo. Se isso é assim, e se Sexto faz parte de uma das facções em disputa, podemos presumir que o médico pirrônico não tenha sido neutro em sua descrição de Arcesilau, tratando de imputar-lhe traços dogmáticos sutis e de reivindicar para a sua escola a legítima expressão do ceticismo que viria de Pirro até ele próprio. Uma vez que convém recepcionar as descrições sextianas sobre Arcesilau com certa suspeita, podemos e devemos, alternativamente, consultar o legado escrito de Marco Túlio Cícero sem tantos receios. O filósofo romano, em suas *Acadêmicas*, ao buscar esclarecer o direcionamento cético da Média e Nova Academias, e ao ter de apresentar, *ad hoc*, a doutrina arcesilaica, realizou essa intrincada tarefa de fora da polêmica na qual Sexto Empírico estava inserido, razão por que o referido escrito ciceroniano termina por firmar-se como uma fonte privilegiada para o estudo do ceticismo acadêmico.

Pois bem; quase que invariavelmente, o ponto de partida comum entre os estudiosos para se reconstruir o pensamento de Arcesilau é o que se encontra nas *Acadêmicas*, livro I, § 44, visto que a passagem em questão elucidada, de modo bastante contundente, o motivo de Arcesilau ter assumido a inapreensibilidade de todas as coisas. Escreve Cícero:

²⁵ AULO GÉLIO, *Noites Áticas*. Tradução de José R. Seabra. Londrina: Eduel, 2011, p. 378.

Cum Zenone [...] Arcesilas sibi omne certamen instituit, non pertinacia aut studio vincendi, ut mihi quidem videtur, sed earum rerum obscuritate quae ad confessionem ignorationis adduxerant Socratem et iam ante Socratem Democritum, Anaxagoram, Empedoclem, omnes paene veteres, qui nihil cognosci, nihil percipi, nihil sciri posse dixerunt, angustos sensus, imbecillos animos, brevia curricula vitae, et, ut Democritus, in profundo veritatem esse demersam, opinionibus et institutis omnia teneri, nihil veritati relinqui, deinceps omnia tenebris circumfusa esse dixerunt.

Com Zenão [...], Arcesilau estabeleceu toda sua disputa, não por pertinácia ou desejo de ser vitorioso, como a mim de fato parece, mas pela obscuridade daquelas coisas que conduziram à confissão de ignorância Sócrates, e já antes de Sócrates, Demócrito, Anaxágoras, Empédocles e quase todos os antigos, os quais afirmaram nada poder ser conhecido, nada ser percebido, nada ser sabido; que os sentidos [são] estreitos, as almas, débeis, breves os rumos da vida, e, como Demócrito, [afirmaram] no abismo estar imersa a verdade, por opiniões e tradições tudo ser mantido, nada ser deixado à verdade, enfim, disseram estar todas as coisas circundadas por trevas.²⁶

De antemão, como lemos, a pena de Cícero registra que a causa fundamental de Arcesilau ter se contraposto a Zenão, como uma espécie de atendimento às exigências da própria razão, foi a “obscuridade das coisas” (*rerum obscuritate*): em particular daquelas que são investigadas pela filosofia. Isso equivale a dizer que a ἀκαταληψία da qual Arcesilau se fez emissário, enquanto expressão antitética da razão filosofante, desponta historicamente como a negação da φαντασία καταληπτική estoica²⁷, porque assim como a obscuridade das coisas levou Sócrates a confessar sua própria *ignorantia* e constrangeu os filósofos mais antigos a confessarem “nada poder ser conhecido” (*nihil sciri posse*), também o critério de verdade estoico, circundado por trevas, figurou aos olhos de Arcesilau como algo inteiramente inviável para nos assegurar a verdade

²⁶ CICERO, *Academica*, I, 44.

²⁷ Comumente traduzida por *representação compreensiva*, a φαντασία καταληπτική correspondia ao critério de verdade instituído pela Escola Estoica. Grosso modo, trata-se de um tipo de representação de um objeto ou ideia que, devido à sua clareza e distinção, não poderia ser susceptível ao engano, logo, perfeitamente capaz de fundamentar um conhecimento verdadeiro.

de nossas ideias. Ora, se Arcesilau concebera que os objetos investigados pela filosofia são incognoscíveis, subscrevendo a sentença democritiana segundo a qual “a verdade jaz num abismo” (ἐν βυθῶϊ γὰρ ἡ ἀλήθεια)²⁸, teria ele assumido uma postura tético-negativa em relação ao conhecimento? Voltamos mais uma vez à questão que insistentemente ronda a figura de Arcesilau: sua dialética negativa era um instrumento de oposição livre de pretensões de fundamentar uma epistemologia negativa ou seus argumentos buscavam coroar a inapreensibilidade de tudo de modo tético?

Como observou Roberto Bolzani: “Se o testemunho ciceroniano sobre Arcesilau se encerrasse neste passo, teríamos aquilo que, como sabemos, o juízo pirrônico atribuiu a alguns acadêmicos posteriores: a negação da possibilidade do conhecimento”²⁹. No entanto, como ressalta o professor da USP, e como é claro para quem quer que leia as *Acadêmicas*, o texto continua e traz uma informação importante para a compreensão da posição de Arcesilau. Continua Cícero:

Itaque Arcesilas negabat esse quidquam quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset: sic omnia latere censebat in occulto, neque esse quidquam quod cerni aut intellegi posset; quibus de causis nihil oportere neque profiteri neque adfirmare quemquam neque adsensione approbare, cohibereque semper et ab omni lapsu continere temeritatem, quae tum esset insignis cum aut falsa aut incognita res approbaretur, neque hoc quidquam esse turpius quam cognitioni et perceptioni adsensionem approbationemque praecurrere.

Assim, Arcesilau negava haver algo que se pudesse saber, nem, de fato, aquilo mesmo que Sócrates havia deixado para si: desse modo, declarava estarem ocultas nas sombras todas as coisas e nem haver algo que pudesse ser entendido ou discernido; por tais razões, nada convinha professar, nem afirmar qualquer coisa, nem aprovar com assentimento e também sempre coibir e conter a temeridade de todo erro – a qual seria notável quando a

²⁸ DK 68B117.

²⁹ *Ibidem*, p. 41.

coisa fosse provada ou falsa ou incógnita –, nem haver algo mais torpe que o assentimento e a aprovação precederem à cognição e à apreensão.³⁰

O ponto nevrálgico do texto, percebido e tratado por Bolzani³¹, e que aqui haverá de adquirir contornos próprios, é decerto a oração subordinada adjetiva que aparece coordenada pela conjunção *ne*, a saber: *ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisse (nem aquilo mesmo que Sócrates havia deixado para si)*. Com essa frase, de fato, damos conta de que o discurso arcesilaico da inapreensibilidade, abrangendo até mesmo o resquício epistêmico deixado pelo saber socrático de nada saber, incide sobre si mesmo e se reconhece como um dos objetos envoltos na obscuridade: “Se tudo é obscuro, o é também a afirmação de que tudo é obscuro. [...] se nada é passível de apreensão, também não é apreensível a formulação da não-apreensibilidade”³². Como se vê, a negatividade dialética de Arcesilau retorna para si mesma e assim nega, *ipso facto*, qualquer forma de negação tética da possibilidade do conhecimento, razão pela qual a negatividade que permeia o discurso de Arcesilau, graças à qual se fala em uma tese arcesilaica da inapreensibilidade, precisa ser compreendida a partir da sua especificidade enquanto negação a-tética. É bem verdade que, à primeira vista, a superfície dessa negatividade discursiva parece ostentar, e com as cores mais vibrantes, as insígnias e os brasões de um discurso que assevera o caráter ἀκατάληπτος da totalidade do real, dando-nos a impressão de que esse λόγος antitético e negativo, que tudo afunda sem nada fundar, emerge como defesa unilateral e tética da tese segundo a qual *tudo é inapreensível*, na medida em que institui, ou busca instituir, as razões que dogmaticamente coroariam a inapreensibilidade

³⁰ Ibidem, I, 45.

³¹ Ibidem, p. 41-42.

³² Ibidem, p. 42-43.

como o algoz inexpugnável do saber e da verdade – algoz ante o qual o filósofo não poderia senão resignar-se e, abatido pela obscuridade assinalada, reconhecer, vencido e con-vencido, que todas as coisas são *inapreensíveis* (ἀκατάληπτοι).

Acontece, porém, que Arcesilau não abraçou a negatividade dialética a fim de instituí-la como a contraparte discursiva (e tética) do discurso dogmático. É isso que Sexto Empírico, provavelmente por ser parte interessada na querela entre acadêmicos e pirrônicos, pretende fazer-nos crer em suas *Hipotiposes*. Todavia, como já assinalamos, a negação da apreensibilidade de um mundo imerso em trevas, da qual Arcesilau se faz porta-voz, não se reduz a um negar que é ao mesmo tempo o antípoda de uma teticidade discursiva e o avesso de um otimismo dogmático: se assim o fosse – convém sempre reiterar –, tal negatividade converter-se-ia de modo inevitável em um pessimismo epistêmico de cunho dogmático. Na realidade, como já esboçamos, o discurso acataléptico de Arcesilau apresenta-se, antes de tudo, como um λόγος cuja tese nuclear, *tudo é inapreensível* (πάντα ἀκατάληπτα ἔστι), acha-se inserida, ela mesma, no conjunto das coisas inapreensíveis, de maneira que, em razão desse aspecto autorreferente, não poderia jamais figurar como o equivalente negativo de uma unilateralidade tético-dogmática. Se as trevas que circundam o real constrangeram Arcesilau a declarar “não haver algo que pudesse ser entendido ou discernido” (*neque esse quidquam quod cerni aut intellegi posset*), essa mesma declaração, que assume o real como totalidade ininteligível e que é uma das partes que compõe o todo, um todo afundado em abismo, converte-se, ela mesma, em mais um dos objetos inapreensíveis à razão humana. Ora, mas o que ocorre, então, quando a tese da inapreensibilidade afunda no mesmo abismo de incognoscibilidade a que lança seus adversários? O que propriamente cabe ao homem que, imerso na

obscuridade do mundo, ainda assim busca, apesar da ἀκαταληψία de tudo, um esteio para a vida? Para Arcesilau, apenas isto: ἐποχή. A presença epigonal da *suspensão do juízo* no pensamento arcesilaico, como o texto ciceroniano tenta explicar, traduz a disposição adotada por Arcesilau perante o ocultamento dos objetos em sua verdade. Trata-se, em sentido estrito, de uma disposição efética, isto é, suspensiva, cujo significado característico, segundo atestam as letras latinas de Cícero, consiste na atitude desde a qual “nada convém professar, nem afirmar qualquer coisa, nem aprovar com assentimento e sempre coibir e conter a temeridade de todo erro” (*nihil oportere neque profiteri neque adfirmare quemquam neque adsensione approbare, cohibereque semper et ab omni lapsu continere temeritatem*). A ἐποχή, portanto, deveria ser o porto da alma do filósofo, pois somente sob seu abrigo, unicamente sob ele, o filósofo poderia precaver-se do maior de todos os erros, ou seja, da asserção temerária, visto que, para o fundador da Academia Média, nenhuma coisa seria “mais torpe que o assentimento e a aprovação precederem à cognição e à apreensão” (*turpius quam cognitioni et perceptioni adsensionem approbationemque praecurrere*). Se nada sabe o homem, se sequer sabe que não sabe, a nada convém assentir.

III. Mergulhando na negatividade dialética

À luz do que aqui expusemos, é lícito dizer que Arcesilau, antes de qualquer outra coisa, se nos apresenta como aquele que, tendo perscrutado os assuntos filosóficos e contemplado a insuperável noite da verdade, avançou como poucos a tese de “estarem ocultas nas sombras todas as coisas” (*omnia latere [...] in occulto*), razão pela qual nosso acadêmico nada afirmou ou negou teticamente, nem mesmo a ominioscuridade que professou – ela, em si mesma, obscura. Não

erraríamos, à vista disso, se atribuíssemos à tese arcesilaica uma íntima paridade com aquilo que proclamou o pré-socrático Metrodoro de Quiós, a saber: “Nenhum de nós conhece coisa alguma, nem mesmo isto, se conhecemos ou não conhecemos” (Οὐδεὶς ἡμῶν οὐδὲν οἶδεν, οὐδ’ αὐτὸ τοῦτο, πότερον οἶδαμεν ἢ οὐκ οἶδαμεν)³³. Mas antes de lançar os tentáculos da obscuridade sobre as suas próprias conclusões, conferindo ao seu discurso um caráter autodestrutivo, Arcesilau precisou pavimentar o terreno demonstrativo de nosso abismo epistêmico, recorrendo, para tanto, à negatividade dialética que o fez tão afamado. Ora, por qual razão os discursos filosóficos não traduzem a verdade do real? O que propriamente impede que os λόγοι nos facultem a apreensão da essência das coisas? Quais são os entraves que de modo tão tenaz impelem a razão ao reconhecimento do seu fracasso? Quais engenhos do espírito humano colocaram o homem sob o jugo de uma tão ubíqua incognoscibilidade? O caminho para responder a essas indagações é o caminho antinômico.

Ora, tendo colhido os *gêrmens de ceticismo* que a dialética socrática e as expressões dubitativas de Platão incubavam, Arcesilau pôs em curso – a fim de assinalar a inapreensibilidade de todas as coisas – a exploração dialética da δύναμις enantiológica do λόγος. Com isso queremos dizer que Arcesilau, servindo-se da força antitética que é intrínseca à própria razão – visto que a razão é capaz de afirmar e negar, de construir e destruir –, trabalhou intensamente o antagonismo discursivo como forma de problematizar as verdades filosóficas. Essa

³³ DK70B1. Esse mesmo fragmento, que aparece em grego na obra *Praeparatio Evangelica*, de Eusébio de Cesareia, também é citado, em latim, por Cícero: “[...] Metrodoro de Quiós, no início dos seu livro *Da Natureza*, diz: ‘Eu nego saber que nós saibamos algo ou nada saibamos, nem isso mesmo, que não sabemos (ou sabemos), sabemos nós, nem que haja em absoluto algo ou que não haja nada’ / [...] *Chius Metrodorus, initio libri qui est De natura, ‘Nego’, inquit, ‘scire nos sciamusne aliquid an nihil sciamus, ne id ipsum quidem, nec scire (aut scire), scire nos, nec omnino sitne aliquid an nihil sit’*” (CICERO, *Academica*, II, 73).

ação de Arcesilau, cuja fonte de inspiração teria sido o filosofar socrático-platônico, deve ser entendida como um processo de aprofundamento do caráter antitético do λόγος, na medida em que sua realização se cumpre na criação (e no emprego dialético) de uma gama de antíteses, por meio das quais Arcesilau buscou a eliminação da pretensa superioridade epistêmica dos dogmatismos positivos. Nesse sentido, podemos dizer que a πρόξις filosófica de Arcesilau nada põe, mas se contra-põe dialeticamente ao que é posto. Na esteira de Sócrates, nosso acadêmico explora o conflito da razão consigo mesma, embora sempre desde um τόπος antitético e efético, pois o pôr arcesilaico tanto contesta uma tese posta (suprimindo seus resultados e derruindo seus fundamentos) quanto nulifica a si mesma. Podemos divisar com maior clareza o caráter negativo e antitético da dialética de Arcesilau pelo que Cícero, em sua obra *De finibus bonorum et malorum*, escreve:

Is enim percontando atque interrogando elicere solebat eorum opiniones quibuscum disserebat, ut ad ea quae ii respondissent si quid videretur diceret. Qui mos cum a posterioribus non esset retentus, Arcesilas eum revocavit instituitque ut ii qui se audire vellent non de se quaerent sed ipsi dicerent quid sentirent; quod cum dixissent, ille contra.

Ele [Sócrates], de fato, perguntando e interrogando, costumava extrair as opiniões daqueles com os quais discutia, a fim de que, em relação às coisas que eles tivessem respondido, replicasse, caso algo fosse percebido. Como esse procedimento não foi mantido por seus sucessores, Arcesilau o reviveu e instituiu que aqueles que quisessem ouvi-lo, não lhe perguntassem, mas dissessem o que eles mesmos julgassem; porque quando dissessem, ele [argumentaria] contra.³⁴

Assim como Sócrates, que no exercício da sua dialética extraía as opiniões dos seus interlocutores – de modo a provocar, *percontando atque interrogando*, a *refutação* (ἔλεγχος) de quem com ele discutia

³⁴ CICERO, *De Finibus*, II, 2.

(embora coisa alguma afirmasse)³⁵ –, Arcesilau nada punha teticamente. Toda atividade da ordem do λόγος, que, a partir de Arcesilau, se realizava, vinha à luz como negatividade dialética. A antiteticidade do discurso arcesilaico, se preferirmos, desabrochava sempre a reboque das asserções positivas, já que ela apenas se efetivava (e apenas poderia se efetivar) como reação antitética àquilo que se dispunha como tese – embora, como veremos, essa antiteticidade discursiva não tardasse em converter-se, uma vez derruídos os alicerces das asserções positivas, em flagelo de si mesma, porquanto se autossuprimia.

Uma dupla tarefa, portanto, se nos impõe: I) apresentar de modo mais tangível a dialética negativa de Arcesilau; e II) dissertar sobre sua autossupressão e caráter efético. A fim de tratar do primeiro ponto, parece-nos bastante apropriado examinar a crítica de Arcesilau à pretensão estoica de consagrar as representações sensíveis, em particular a φαντασία καταληπτική, como marca infalível da verdade. Em linhas gerais, a teoria do conhecimento estoica defendia que certas representações sensíveis, em razão da sua clareza e evidência, podiam ser tomadas como fundamento da verdade: são as chamadas *representações catalépticas*. Na esteira de Cícero – que explica que Zenão concebia a φαντασία καταληπτική como aquela representação “impressa, gravada e modelada a partir do que existisse, tal como existisse” (*ex eo quod esset sicut esset impressum et signatum et effectum*)³⁶ –, Diógenes ratificou que os estoicos definiam a φαντασία καταληπτική como a representação “[...] que vem a ser a partir do existente e que é impressa segundo o próprio existente” ([...] τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ’ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην)³⁷. Nota-se aqui,

³⁵ De acordo com Cícero, essa teria sido a leitura que Arcesilau fez do filosofar socrático.

³⁶ *Ibidem*, II, 77.

³⁷ DL, VII, 46.

e com clareza meridiana, que a representação cataléptica dos estoicos tem sua verdade radicada na e assegurada pela *proveniência* e *conformidade* da representação com o que é existente, donde, para os estoicos, poder-se-ia excluir a possibilidade de uma representação de tal ordem ser falsa: “a representação compreensiva [...] era uma [representação] verdadeira e de tal tipo que não poderia vir a ser falsa” (καταληπτική δὲ φαντασία [...] ἐτύγχανεν ἢ ἀληθῆς καὶ τοιαύτη οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ψευδής)³⁸. Superior a outros tipos de representação, a φαντασία καταληπτική traria consigo a marca da verdade, pois, em sua limpidez e exatidão, haveria de traduzir perfeitamente aquilo que o objeto é. Para o estoico, em suma, como bem descreveu Victor Brochard:

Entre nossas diversas representações, há algumas que nos causam uma impressão tão particular, tão clara e tão precisa, que se gravam tão vivamente na alma, que é impossível confundi-las com as outras e que trazem em si mesmas o testemunho da verdade de seu objeto: elas nos dão a conhecer ao mesmo tempo em que elas mesmas são conhecidas; em outros termos, são verdadeiras.³⁹

Como podemos observar, a única representação capaz de impressionar a alma de modo sumamente claro, preciso e vívido, conforme advogavam os estoicos, seria a φαντασία καταληπτική. E foi justo contra esse *critério de verdade* (κριτήριον τῆς ἀληθείας) que Arcesilau ergueu suas armas dialéticas. Para ele, a *representação cataléptica* não passava de uma ilusão estoica; um logro persuasivo; um pseudoalicerce para o conhecimento. A antítese erigida contra a φαντασία καταληπτική baseava-se fundamentalmente na premissa de

³⁸ SEXTUS EMPIRICUS, *AM*, VII, 152.

³⁹ “Parmi nos diverses représentations, il en est qui font sur nous une impression si particulière, si nette et si précise, qui se gravent si vivement dans l’âme, qu’il est impossible de les confondre avec les autres et qu’elles portent en elles-mêmes le témoignage de la vérité de leur objet: elles le font connaître en même temps qu’elles sont elles-mêmes connues; en d’autres termes, elles sont vraies” (BROCHARD, Victor. *Les Sceptiques Grecs*. Paris: Imprimerie Nationale, 1887, p. 105.

que carecemos de mecanismos eficazes para distinguir representações verdadeiras de falsas. Segundo Arcesilau, como registra Sexto Empírico, “não se descobre nenhuma representação verdadeira tal que não poderia vir a ser falsa” (οὐδεμία τοιαύτη ἀληθῆς φαντασία εὐρίσκεται οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ψευδής)⁴⁰. Em outras palavras, Arcesilau rejeitou que houvesse uma diferença específica entre as nossas representações, fossem elas verdadeira ou falsas, uma vez que as impressões causadas por objetos irreais poderiam se nos manifestar tão vivamente quanto aquelas oriundas de objetos reais: a representação produzida pelo que não é, argumentou Arcesilau, teria a capacidade de nos impressionar tão vigorosamente quanto a gerada pelo que é. Se isso é assim, concluíra o pai da Academia Média, o critério de verdade do Pórtico seria tão somente uma ficção. A indistinguibilidade de tudo quanto o homem representa mentalmente, em virtude da incerteza quanto à realidade ou irreabilidade das φαντασίαι, deveria proibir-nos toda e qualquer tentativa de instituir, baseado nas sensações, um critério inequívoco para a verdade.

Pelo que nos dá a conhecer Cícero, sabemos que Arcesilau lançou mão de uma série de argumentos para demonstrar a precariedade de nossas representações. À luz do livro II das *Acadêmicas*, em especial do parágrafo 79 ao 89, podemos arrolar um número considerável de objeções à representação cataléptica, *exempli gratia*: a diferença dos órgãos sensoriais das diferentes espécies; as diferentes percepções relativas às distâncias; as distorções perceptuais geradas pelo movimento e pelo repouso; os enganos causados pelos diferentes estados anímicos; o argumento do sonho e da loucura; dentre outros⁴¹.

⁴⁰ Ibidem, VII, 154.

⁴¹ Ibidem, II, 79-89.

O próprio Santo Agostinho, ao descrever a polêmica entre Zenão e Arcesilau, relata que os membros da Academia Média valiam-se de um vasto número de argumentos:

Et omnia incerta esse non dicebant solum, verum etiam copiosissimis rationibus affirmabant. Sed verum non posse comprehendi ex illa Stoici Zenonis definitione arripuisse videbantur, qui ait id verum percipi posse, quod ita esset animo impressum ex eo, unde esset, ut esse non posset ex eo, unde non esset. Quod brevius planiusque sic dicitur: his signis verum posse comprehendi, quae signa non potest habere, quod falsum est. Hoc prorsus non posse inveniri vehementissime, ut convincerent, incubuerunt. Inde dissensiones philosophorum, inde sensuum fallaciae, inde somnia furoresque, inde pseudomenoe et soritae in illius causae patrocinio vigerunt. E eles não só diziam ser incertas todas as coisas, mas também firmavam [isso] por meio de copiosíssimas razões. Todavia, parecem ter assumido que a verdade não pode ser compreendida a partir da definição do estoico Zenão, que diz que o verdadeiro pode ser percebido, porque assim seria impresso na alma a partir daquilo de onde existisse, de modo que não pudesse ser a partir daquilo de onde não existisse. Quanto a isso, diga-se mais breve e claramente assim: o verdadeiro pode ser compreendido por aqueles sinais cujos traços o que é falso não pode ter. [Os acadêmicos] incumbiram-se com grande veemência para demonstrar não poder ser encontrado algo assim. Daí, as dissensões dos filósofos, os enganos dos sentidos, os sonhos e os delírios, os sofismas e os sorites, em defesa da sua causa, terem recuperado a força.⁴²

Como podemos notar, Arcesilau e os acadêmicos que lhe sucederam na longa querela contra os estoicos, atacaram com veemência o critério zenoniano de verdade, revivendo e revigorando tudo quanto a tradição filosófica havia produzido em refutação à tese segundo a qual a senso percepção, da qual derivaria a *φαντασία καταληπτική*, pudesse servir de firme esteio para o conhecimento e a verdade. Os exaustivos raciocínios acadêmicos mostravam que o falso, no momento da sua eclosão representacional, poderia de modo impecável apresentar-se como verdadeiro; a ilusão, nos constranger ao vão assentimento; o que

⁴² AUGUSTINUS, *Contra Academicos*, II, 5.11.

não é, refulgir com as cores cintilantes do que é – tudo isso, porém, sem que tivéssemos quaisquer meios para distinguir a irrealidade do que é real. Mas o ataque direto às sensações como fundamento do saber ou critério de verdade não foi o único alvo de Arcesilau. Ele sequer poupou a própria razão. Se o mundo jaz circundado por trevas, e, por esse motivo, tudo é inapreensível em sua essência última, não apenas os sentidos, em seu tatear cambaleante, fracassa em alcançar a οὐσία dos objetos, mas também a razão, malgrado seu brilho, não seria capaz de dissipar a escuridão acataléptica que cinge o cosmo.

A insurreição de Arcesilau contra a razão é atestada por Cícero em *De Oratore*, obra na qual o filósofo romano tanto nos mostra que Arcesilau atacou os sentidos e a razão (como pretensas bases para o saber), quanto ratifica a tese de que sua inspiração fora socrático-platônica:

Arcesilas primum qui Polemonem audierat ex variis Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime arripuit, nihil esse certi quod aut sensibus aut animo percipi possit; quem ferunt eximio quodam usum lepore dicendi aspernatum esse omne animi sensusque iudicium primumque instituisse – quanquam id fuit Socraticum maxime – non quid ipse sentiret ostendere sed contra id quod quisque se sentire dixisset disputare.

Arcesilau, que primeiramente ouviu Pólemo, a partir dos vários livros de Platão e dos diálogos de Sócrates, adotou precisamente isto: nada haver de certo que, ou pelos sentidos ou pelo pensamento, possa ser percebido; contam que ele, dotado de certo modo de um exímio encanto de falar, havia rejeitado qualquer juízo do pensamento e dos sentidos, e pela primeira vez instituiu – embora isso tenha sido maximamente socrático – não expor o que ele próprio percebesse, mas argumentar contra o que cada um por si mesmo dissesse perceber.⁴³

Embora tenhamos aqui o delineamento dos âmbitos sobre os quais incidiu a negatividade dialética de Arcesilau, isto é, a esfera sensorial e racional, Cícero não detalha como essa crítica se desenvolveu. O que se

⁴³ CICERO, *De Oratore*, III, XVIII, 67.

destaca, porém, é o método dialético de Arcesilau, por meio do qual ele levava a efeito – fosse contra os dogmas fundados na sensopercepção fosse contra os fundados na razão – a antinomia discursiva que, opondo um λόγος a outro, punha em xeque o otimismo epistêmico das doutrinas filosóficas. Mas não nos basta saber que Arcesilau condenou a razão, é preciso averiguar como isso se deu. Se retornarmos às *Acadêmicas*, tendo esse fim em mente, veremos que Cícero, depois de apresentar os argumentos dos quais os acadêmicos se valiam para criticar os *sensos*, passa a tratar precisamente da maneira como os membros da Média Academia (dentre os quais Arcesilau) tentaram suprimir a *ratio*. Tal como na crítica à sensopercepção esboçada mais acima, entre os parágrafos 91 e 98 do livro II, Cícero investiga, fazendo-se porta-voz dos acadêmicos, se a arte dialética, tomada “como árbitra e juíza da verdade e falsidade” (*veri et falsi quasi disceptatricem et iudicem*), pode genuinamente nos assegurar o conhecimento dos objetos. Aqui a dialética, enquanto instrumento racional por excelência, é posta em suspeição por uma ampla série de argumentos, todos voltados a demonstrar a impotência da razão em fundamentar o saber e a verdade, vide a ambiguidade das proposições, a divergência dos discursos filosóficos, os diferentes paradoxos que minam as certezas silogísticas, entre outros⁴⁴. Por meio de todos esses estratagemas da razão, fabricados para ir de encontro à própria razão, torna-se nítido que Arcesilau pusera em curso o movimento de *ratio versus ratio*, de λόγος μαχόμενος λόγον, em virtude do qual ele não apenas expandiu a abrangência da inapreensibilidade dos objetos, mas também intensificou a exploração da antiteticidade que jaz radicada em todo

⁴⁴ *Ibidem*, II, 91-98.

λόγος. O voo da antinomia do λόγος atinge aqui os cumes da sua realização enquanto δύναμις antitética.

A alusão deliberadamente lacônica aos argumentos utilizados por Arcesilau para demonstrar a precariedade epistêmica dos sentidos e da razão, se encarada através do prisma que direciona o pensamento ao que acreditamos ser o núcleo do pensar arcesilaico, possui o mérito de confirmar a consumação e o alcance da *dialética negativa* de Arcesilau: dialética cuja aplicação opositiva, em atendimento ao impulso antitético que se encontra latente em toda positivação unilateral, repousa sobre o princípio enantiológico ao qual todo λόγος encontra-se submetido. Toda afirmação (tese) franqueia o caminho da sua própria negação (antítese). A dialética negativa de Arcesilau, para fazermos uso das palavras de Diógenes, radicaliza profundamente *as oposições dos discursos* (τὰς ἐναντιότητας τῶν λόγων), de modo a revelar que o abismo antinômico da palavra, que se mostra inerente às teses que se positivam, impossibilita, *a radice*, a asseveração peremptória de uma verdade inexpugnável, supostamente trazida à tona por meio de olhos que não veem, ouvidos que não ouvem ou mesmo por um intelecto que, confiante em seus postulados, sucumbe ante o arsenal de razões e raciocínios que brotam de si mesmo. Mas não nos enganemos: a negação arcesilaica das asseverações que almejam traduzir a natureza última dos entes não é, como já aludimos, uma proposta tética. Aqui, como se verá mais detalhadamente, a negação não vigora como uma unilateralidade tética, razão por que não há, em Arcesilau, uma metafísica da ἀκαταληχία em virtude da qual se possa afirmar, categoricamente, que tudo é inapreensível. Negar de modo tético a apreensão da verdade é uma visão de aniquilação, tão dogmática e unilateral quanto a tese simetricamente contrária. Eis a deixa para que tratemos agora da autossupressão e do caráter efético da filosofia de Arcesilau.

O retorno da negatividade de si para si, enquanto movimento de autossupressão do caráter tético-negativo do λόγος, conforme já assinalamos, pode ser entrevisto, no âmbito do pensamento de Arcesilau, no trecho das *Acadêmicas* em que nos é explicado que “Arcesilau negava haver algo que se pudesse saber, nem, de fato, aquilo mesmo que Sócrates havia deixado para si” (*Arcesilas negabat esse quidquam quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset*)⁴⁵. O abandono do resquício epistêmico do *saber que não sabe*, representado aqui por *aquilo que Sócrates havia deixado para si*, reflete o processo de esvaziamento tético-dogmático que Arcesilau levou a termo, razão pela qual sua declaração de uma ἀκαταληψία generalizada, enquanto resultado da aplicação dialética do princípio antinômico do λόγος, deve ser lida como autorreferente, porquanto suprime a si mesma ao mesmo tempo que dissolve as asserções positivas às quais se opõe. Em síntese, voltamos aqui à velha fórmula cética: nada sabemos, tampouco sabemos se nada sabemos.

Além da passagem aqui referida, existe outro trecho das *Acadêmicas* que nos permite deduzir a qualidade autossupressiva do discurso arcesilaico, a saber, o trecho em que Cícero, ao referir-se a Carnéades – escolarca que foi continuador do ceticismo introduzido na Academia por Arcesilau –, escreve que “quem de fato negasse haver algo que fosse percebido, nada excetuava; de modo a ser necessário nem sequer isso mesmo [excetuar], porque não tivesse sido excetuado, de algum modo poderia ser compreendido e percebido” (*qui enim negaret quicquam esse quod perciperetur, eum nihil excipere; ita necesse esse ne id ipsum quidem, quod exceptum non esset, comprehendi et percipi ullo modo*

⁴⁵ Ibidem, II, 45.

posse)⁴⁶. A passagem em questão, que em sua literalidade nos pode parecer relativamente truncada, nada tem de hermética; aqui, Cícero nos explica que os acadêmicos, que negavam a possibilidade da apreensão, não faziam exceção a nada, nem mesmo à tese, por eles mesmos professada, de que tudo é inapreensível. Em outras palavras, a própria declaração de ἀκαταληψία de todas as coisas, ponto de partida e chegada do movimento cíclico de autossupressão do λόγος, compreende a si mesma como parte do conjunto das coisas inapreensíveis, portanto, não se dispõe como negatividade tética, isto é, não subsiste (nem quer subsistir) como unilateralidade negativa de cunho tético-dogmático.

A ocorrência da negatividade que nega a si mesma e assim se autossuprime, e que aqui acabamos de delinear, também é assinalada por Santo Agostinho, que, ciente da peculiaridade autorreferente do discurso de Arcesilau e seus asseclas, registra que: “Eles, de fato, a tal ponto dizem que nada se compreende e que a nenhuma coisa devemos dar assentimento, que até mesmo isto, de nada perceber [se compreende]” (*Dicent enim usque adeo nihil comprehendi nullique rei assensionem praebendam, ut etiam hoc de nihilo percipiendo*)⁴⁷. Como podemos atestar, o discurso dos membros da Academia Média, por engenho de Arcesilau, nega a possibilidade de apreensão dos objetos por meio de um λόγος autodestrutivo, porquanto faz recair a negatividade antitética, inicialmente direcionado contra o otimismo epistêmico dos dogmáticos, sobre as próprias declarações, de modo a cobrir a si mesmo e a todas as demais coisas com o manto da inapreensibilidade. A singularidade autodestrutiva da dialética negativa de Arcesilau demarca o movimento do λόγος que, suprimindo em sua antiteticidade

⁴⁶ Ibidem, II, 28.

⁴⁷ Ibidem, III, 5.11.

as teses positivas contra as quais antagoniza, termina, por fim, suprimindo-se a si mesmo, donde o inevitável desfecho da retenção de todo assentimento, da privação de se afirmar serem tais ou quais os fatos, do pleno repouso do intelecto, numa palavra, da *ἐποχή*.

Em Arcesilau, o resultado da radicalização da potência enantiológica do *λόγος* é fundamentalmente a dissolução de toda teticidade discursiva, seja positiva ou negativa, donde nenhuma outra coisa passa a vigorar senão certa vacuidade epistêmica: vazio tético, devemos lembrar, por meio da qual os caminhos para uma atitude efética são franqueados. Nesse sentido, podemos conceber o *modus philosophandi* de Arcesilau no cumprimento de três etapas essenciais: primeiro, sua dialética negativa, enquanto força antitética, instaura a oposição discursiva entre os *λόγοι*; *post hoc*, a negatividade dialética que parte de si e a si mesma retorna entabula a experiência da autoaniquilação; enfim, sob a influência da nulificação de todo conteúdo tético do seu próprio discurso, o pensamento arcesilaico desemboca no oceano da suspensão do juízo, cumprindo, desse modo, os passos fundamentais de um genuína postura cética, porquanto expurga de si mesmo as perniciosas frações de dogmatismo que tão pródiga e silenciosamente pervade as doutrinas filosóficas. Se de fato se pode ler Arcesilau desse modo, como nos parece que se possa, talvez os membros da *σκεπτικής ἀγωγής* (em particular Sexto Empírico) deversem ter olhado com mais simpatia para a filosofia de Arcesilau, afinal, de modo incontestavelmente afim com os pirrônicos – para os quais o esvaziamento tético do discurso através do *ato de anular a si mesmo* (*ἑαυτὸν συμπεριγράφειν*) era pedra angular de uma genuína postura cética –, o pensamento de Arcesilau nada põe, nada postula, nada assente teticamente, e se a sombra projetada por sua declaração de *não apreensibilidade de todas as coisas* parece revelar certo dogmatismo,

como se sua posição correspondesse a um pessimismo epistêmico, devemos sempre lembrar a índole autorreferente do seu discurso, na medida em que o movimento instaurado pelo princípio antinômico do λόγος, que opõe uma razão a outra, não apenas é capaz de promover a dissolução das teses que se positivam, mas também é plenamente capaz de voltar-se para si mesmo, dissipando, em seu movimento de autoaniquilação, todo e qualquer resquício de dogmatismo.

Referências

AUGUSTINUS. *Contra Ademicos, De beata vita, De ordine*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2017.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Traducción de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

_____. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Paulus, 2014.

AULO GÉLIO, *Noites Áticas*. Tradução de José R. Seabra. Londrina: Eduel, 2011

BOLZANI FILHO, Roberto. *Acadêmicos versus pirrônicos*. São Paulo: Alameda, 2013.

BROCHARD, Victor. *Les Sceptiques Grecs*. Paris: Imprimerie Nationale, 1887.

BURKERT, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Translated by Edwin Minar, Jr. Harvard University Press, Massachusetts, 1972.

CHERNISS, Harald. *The Riddle of the Early Academy*. New York: Russell & Russell, 1962.

CICERO. *De Finibus Bonorum et Malorum*. Translated by H. Rackham. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Son, 1931.

_____. *De Natura Deorum, Academica*. Translated by H. Hackman. London: Harvard University Press, 1967.

_____. *De oratore III, De Fato, Paradoxa Stoicorum, De partitione oratoria*. Translated by H. Rackham. London: William Heinemann LMT; Massachusetts: Harvard University Press, 1960.

DILLON, John. *The Heirs of Plato*. New York: Oxford University Press, 2003.

DIOGENE LAERZIO. *Vite et dottrine dei più celebri filosofi*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Edizione Bompiani, 2005.

GUTHRIE, W. C. K. *A History of Greek Philosophy: The later Plato and the Academy*. London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, vol. V, 1978.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.

PHILOPONI, Joannis. *In Aristolelis de anima libros commentaria*. Berolini: Types et Impensis Georgii Reimeri, 1897.

PLATO. *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Translated by H. N Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 1914.

_____. *The Republic I-V*. Translated by Paul Shorey. London: Harvard University Press, vol. I, 1937.

_____. *The Republic VI-X*. Translated by Paul Shorey. London: Harvard University Press, vol. I, 1942.

7

Hegel e o conceito de ignorância

Paulo Roberto Konzen¹

Introdução

O objetivo é apresentar e analisar o conceito de ignorância na Filosofia de G. W. F. Hegel. Segundo Hegel, há a questão da ignorância (*Unwissenheit, Ignoranz, Unkenntnis, Unbekanntschaft*), de ser ignorante (*unwissend, ignorant, dumm*) e/ou ignorar (*nicht wissen, ignorieren, nicht kennen, nicht beachten*). Além disso, destaca-se a questão da ignorância filosófica (*Unwissenheit der Philosophie, Unkenntnis der Philosophie*) e da ignorância na filosofia (*Unwissenheit in Philosophie*), um problema importante e atual, que precisa ser pesquisado. Para isso, usa-se de pesquisa, exposição e análise crítica-filológica, histórica e hermenêutica da obra de Hegel, fundamentando-nos em textos clássicos e interpretativos, buscando apreender os conceitos citados. Em suma, o objetivo principal é expor e analisar, de forma criteriosa, o que Hegel realmente afirmou na sua obra e, por isso, o trabalho propositalmente possuirá muitas citações, notas e aspas.

O conceito hegeliano de ignorância na *Fenomenologia do Espírito*

Iniciaremos nossa pesquisa e análise com o primeiro livro publicado por Hegel² (1770-1831), a saber, a *Fenomenologia do Espírito*

¹ Professor no DFil e no PPGFil da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). E-mail: prkonzen@unir.br

² As citações de Hegel terão sempre em nota de rodapé o texto original em alemão da *Hegel Werke* (2000), com indicação do volume e da(s) página(s). As traduções são citadas nas referências, com exceção da tradução pessoal (TP).

(*Phänomenologie des Geistes*), de 1807³, sendo que convém expor que, no seu Prefácio (*Vorrede*), mais precisamente já no primeiro parágrafo, ele afirma:

Numa obra filosófica, em razão de sua natureza, parece não só supérfluo, mas até inadequado e contraproducente, um prefácio – esse esclarecimento preliminar do autor sobre o fim que se propõe, as circunstâncias de sua obra, as relações que julga encontrar com as anteriores e atuais sobre o mesmo tema. Com efeito, não se pode considerar válido, em relação ao modo como deve ser exposta a verdade filosófica, o que num prefácio seria conveniente dizer sobre a filosofia.⁴

³ As ocorrências do conceito hegeliano de ignorância nos seus *Primeiros Escritos (Frühe Schriften)* e *Escritos de Iena (Jenaer Schriften)*, anteriores a 1807, não serão alvo de nossa atual pesquisa. Mas, por exemplo, no texto *Fé e Saber (Glauben und Wissen)* já constam elementos sobre a questão da ignorância, falando de I. Kant (1724-1804), a saber: “Segundo Kant, o suprassensível é incapaz de ser conhecido pela razão” e, logo em seguida, de F. H. Jacobi (1743-1819): “Segundo Jacobi, [...] ao ser humano é dado apenas o sentimento e a consciência de sua ignorância do verdadeiro, apenas o pressentimento do verdadeiro na razão, a qual é tão somente o instinto e algo universalmente subjetivo” e, por fim, de J. G. Fichte (1762-1814): “Segundo Fichte, Deus é algo inconcebível e impensável; o saber não sabe nada senão que ele sabe nada e que deve buscar refúgio na fé.” (HEGEL, G. W. F. *Fé e Saber*. Trad. Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007, p. 20) (2/287 Nach Kant ist Übersinnliches unfähig, von der Vernunft erkannt zu werden; [...] Nach Jacobi [...] dem Menschen ist nur das Gefühl und Bewusstsein seiner Unwissenheit des Wahren, nur Ahnung des Wahren in der Vernunft, die nur etwas allgemein Subjektives und Instinkt ist, gegeben. Nach Fichte ist Gott etwas Unbegreifliches und Undenkbare; das Wissen weiß nichts, als dass es nichts weiß, und muss sich zum Glauben flüchten.). Sobre Kant, ainda consta: “Kant demonstra em geral certa ignorância sobre sistemas filosóficos e um conhecimento que não vai além da pura notícia histórica, principalmente no que se refere à refutação desses mesmos sistemas” (Id., *ibid.*, p. 56) (2/320 Kant überhaupt eine Unwissenheit mit philosophischen Systemen und Mangel an einer Kenntnis derselben, die über eine rein historische Notiz ginge, besonders in den Widerlegungen derselben zeigte.). Ora, além disso, cita-se literalmente no texto a obra de John Locke (1632-1704), *Ensaio sobre o entendimento humano*, Introdução, § 7, afirmando: “[...] se fosse considerada a facilidade do nosso entendimento, então descobrir-se-ia quão amplo é o nosso conhecimento e encontrar-se-ia o horizonte que traça os limites entre aquilo que pode ser compreendido e aquilo que não pode ser compreendido, então talvez os homens lidassem melhor com a conhecida ignorância do primeiro e aplicassem os seus pensamentos e discursos com mais vantagem e satisfação ao segundo.” (Id., *ibid.*, p. 37) (2/302 [...] Würde hingegen die Fähigkeit unseres Verstandes wohl überlegt, würde einmal entdeckt, wie weit sich unsere Erkenntnis erstreckt, und der Horizont gefunden, welcher zwischen dem erleuchteten und dem finsternen Teile, zwischen demjenigen, was sich begreifen lässt, und demjenigen, was sich nicht begreifen 2/303 lässt, die Scheidegrenzen macht, so würden vielleicht die Menschen mit wenigerer Schwierigkeit bei der erkannten Unwissenheit des einen beruhen und ihre Gedanken und Reden mit mehreren Vorteil und Vergnügen zu dem anderen hinwenden.).

⁴ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses. Vol. único. 2ª ed. rev. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: EDUSF, 2003, p. 25. 3/10 Eine Erklärung, wie sie einer Schrift in einer Vorrede nach der Gewohnheit vorausgeschickt wird - über den Zweck, den der Verfasser sich in ihr vorgesetzt, sowie über die Veranlassungen und das Verhältnis, worin er sie zu anderen früheren oder gleichzeitigen Behandlungen desselben Gegenstandes zu stehen glaubt -, scheint bei einer philosophischen Schrift nicht nur überflüssig, sondern um der Natur der Sache willen sogar unpassend und zweckwidrig zu sein. Denn wie und was von Philosophie in einer Vorrede zu sagen

No caso, Hegel, ao escrever uma “obra filosófica” (*philosophischen Schrift*) procura esclarecer que o “fim” (*Zweck*) de todo filósofo é expor “a verdade filosófica” (*die philosophische Wahrheit*) e, ainda, que isso é algo que não deveria ser necessário afirmar. O problema, contudo, é que existiam e existem ainda hoje muitos que declaram que a filosofia seria “incapaz de apreender a verdade” (*unfähig, die Wahrheit zu fassen*). Por isso, na sequência do Prefácio, Hegel afirma:

A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se *amor ao saber* para ser *saber efetivo* – é isto o que me proponho. Reside na natureza do saber a necessidade interior de que seja ciência, e somente a exposição da própria filosofia será uma explicação satisfatória a respeito.⁵

Assim, segundo Hegel, é “tempo” (*Zeit*) de fazer “a elevação da filosofia à condição de ciência” (*die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft*) e, logo, é necessário “pôr a verdadeira figura da verdade na cientificidade – ou, o que é o mesmo, afirmar que a verdade só no *conceito* tem o elemento de sua existência”⁶. Contudo, o problema, para Hegel, é o seguinte: “o que se exige para a exposição da filosofia é, antes, o contrário da forma do conceito”⁷. Eis, entre outros, conforme Hegel, a

schicklich wäre - etwa eine historische Angabe der Tendenz und des Standpunkts, des allgemeinen Inhalts und der Resultate, eine Verbindung von hin und her sprechenden Behauptungen und Versicherungen über das Wahre -, kann nicht für die Art und Weise gelten, in der die philosophische Wahrheit darzustellen sei.

⁵ Id., *ibid.*, p. 26. 3/13 Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, dass die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme - dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein -, ist es, was ich mir vorgesetzt. Die innere Notwendigkeit, dass das Wissen Wissenschaft sei, liegt in seiner Natur, und die befriedigende Erklärung hierüber ist allein die Darstellung der Philosophie selbst.

⁶ Id., *ibid.*, p. 28. 3/13 Indem die wahre Gestalt der Wahrheit in diese Wissenschaftlichkeit 3/14 gesetzt wird - oder, was dasselbe ist, indem die Wahrheit behauptet wird, an dem Begriffe allein das Element ihrer Existenz zu haben.

⁷ Id., *ibid.* 3/13 [...] für die Darstellung der Philosophie vielmehr das Gegenteil der Form des Begriffs gefordert [...].

realidade da filosofia ou da ciência em sua época, em que era impossível “não querer reconhecer a exigência do processo de formação cultural” (*die Forderung jener Ausbildung nicht anerkennen zu wollen*), a fim de aprimorar “a cultura científica” (*die wissenschaftliche Bildung*)⁸. Inclusive, Hegel ainda afirma: “A tarefa de conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até o saber, devia ser entendida em seu sentido universal, e tinha de considerar o indivíduo universal, o espírito consciente-de-si na sua formação cultural”⁹. Trata-se do chamado “movimento de formação cultural” (*bildende Bewegung*)¹⁰, que, segundo Hegel, no que concerne à filosofia, envolve um “longo caminho da cultura” (*langen Weg der Bildung*), o qual é um “movimento tão rico quanto profundo, através do qual o espírito alcança o saber” (*ebenso reiche als tiefe Bewegung, durch die der Geist zum Wissen gelangt*)¹¹. Mas, o problema é não buscar o “saber” (*Wissen*) ou a “ciência” (*Wissenschaft*), mas ficar na “ignorância” (*Unwissenheit*) ou na “falta de conhecimentos” (*Mangel von Kenntnissen*), o que envolve o estudo da filosofia para Hegel:

Constitui um obstáculo ao estudo da filosofia, tão grande quanto a atitude raciocinante, a presunção – que não raciocina – das verdades feitas. Seu possuidor não acha preciso retornar sobre elas, mas as coloca no fundamento, e acredita que não só pode exprimi-las, mas também julgar e condenar por meio delas. [Vendo as coisas] por esse lado, é particularmente necessário fazer de novo do filosofar uma atividade séria. Para se ter qualquer ciência, arte, habilidade, ofício, prevalece a convicção da necessidade de um esforço complexo de aprender e de exercitar-se. De fato, se alguém tem olhos e dedos e recebe couro e instrumentos, nem por isso está em condições de fazer sapatos. Ao contrário, no que toca à filosofia,

⁸ Id., *ibid.*, p. 28.

⁹ Id., *ibid.*, p. 41. 3/30 Die Aufgabe, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen, war in ihrem allgemeinen Sinn zu fassen und das allgemeine Individuum, der selbstbewusste Geist, in seiner Bildung zu betrachten.

¹⁰ Id., *ibid.*, p. 42.

¹¹ Id., *ibid.*, p. 67.

domina hoje o preconceito de que qualquer um sabe imediatamente filosofar e julgar a filosofia, pois tem para tanto padrão de medida na sua razão natural – como se não tivesse também em seu pé a medida do sapato. – Parece mesmo que se põe a posse da filosofia na falta de conhecimentos e de estudo; e que a filosofia acaba quando eles começam. Com frequência se toma a filosofia por um saber formal e vazio de conteúdo. Não se percebe que tudo quanto é verdade conforme o conteúdo – em qualquer conhecimento ou ciência – só pode merecer o nome de verdade se for produzido pela filosofia. Embora as outras ciências possam, sem a filosofia, com o pensamento raciocinante pesquisar quanto quiserem, elas não são capazes de possuir em si nem vida, nem espírito, nem verdade sem a filosofia.¹²

Segundo Hegel, realmente é um “preconceito” (*Vorurteil*) achar ou considerar que qualquer um “sabe imediatamente filosofar e julgar a filosofia” (*unmittelbar zu philosophieren und die Philosophie zu beurteilen*) e, ainda, colocar a “posse da filosofia” (*Besitz der Philosophie*) na chamada “falta de conhecimentos e de estudo” (*Mangel von Kenntnissen und von Studium*). Em Hegel, o “estudo da Filosofia” (*Studium der Philosophie*) é algo essencial, mas requer estudo e conhecimento. Por isso, para Hegel, é necessário fazer de novo e sempre do “filosofar” (*Philosophieren*), como registrado, “uma atividade séria” (*ein ernsthaftes Geschäft*), o que vale para todos os tempos, inclusive o atual.

¹² Id., *ibid.*, pp. 66-67. 3/61 Sosehr als das rasonierende Verhalten ist dem Studium der Philosophie die nicht rasonierende Einbildung auf ausgemachte Wahrheiten hinderlich, auf welche der Besitzer es nicht nötig zu haben meint zurückzukommen, sondern sie zugrunde legt und sie aussprechen sowie durch sie richten und absprechen zu können glaubt. Von dieser Seite tut es besonders not, dass wieder ein ernsthaftes Geschäft aus dem Philosophieren gemacht werde. Von allen Wissenschaften, Künsten, Geschicklichkeiten, Handwerken gilt die Überzeugung, 3/62 dass, um sie zu besitzen, eine vielfache Bemühung des Erlernens und Übens derselben nötig ist. In Ansehung der Philosophie dagegen scheint jetzt das Vorurteil zu herrschen, dass, wenn zwar jeder Augen und Finger hat, und wenn er Leder und Werkzeug bekommt, er darum nicht instande sei, Schuhe zu machen, jeder doch unmittelbar zu philosophieren und die Philosophie zu beurteilen verstehe, weil er den Maßstab an seiner natürlichen Vernunft dazu besitze, - als ob er den Maßstab eines Schuhs nicht an seinem Fuße ebenfalls besäße. - Es scheint gerade in den Mangel von Kenntnissen und von Studium der Besitz der Philosophie gesetzt zu werden und diese da aufzuhören, wo jene anfangen. Sie wird häufig für ein formelles inhaltleeres Wissen gehalten, und es fehlt sehr an der Einsicht, dass, was auch dem Inhalte nach in irgendeiner Kenntnis und Wissenschaft Wahrheit ist, diesen Namen allein dann verdienen kann, wenn es von der Philosophie erzeugt worden; dass die anderen Wissenschaften, sie mögen es mit Rasonieren ohne die Philosophie versuchen, soviel sie wollen, ohne sie nicht Leben, Geist, Wahrheit in ihnen zu haben vermögen.

Além disso, logo em seguida, Hegel ainda declara:

No que concerne à filosofia autêntica – esse longo caminho da cultura, esse movimento tão rico quanto profundo através do qual o espírito alcança o saber –, vemos que são considerados equivalentes perfeitos e ótimos sucedâneos seus a revelação imediata do divino ou o bom senso comum. É algo assim como se faz publicidade da chicória como bom sucedâneo do café. Não é nada agradável ver a ignorância e a grosseria, sem forma nem gosto – incapazes de fixar o pensamento numa proposição abstrata sequer, e menos ainda no conjunto articulado de várias proposições –, garantindo que são, ora a expressão da liberdade e da tolerância do pensar, ora a genialidade. Genialidade que, como hoje grassa na filosofia, antes grassava igualmente na poesia, como é notório.¹³

No caso, Hegel registra que a “filosofia autêntica” (*eigentlichen Philosophie*), ao percorrer o “longo caminho da cultura” (*langen Weg der Bildung*) procura lutar contra “a ignorância e a grosseria, sem forma nem gosto” (*die Unwissenheit und die form- wie geschmacklose Rohheit selbst*), que fica no caminho da “falta” (*Mangel*) de “conceito” (*Begriff*); ora, para Hegel, isso é o “filosofar natural” (*natürliche Philosophieren*) ou “s sofistariar” (*Sophistereien*), com “verdades banais [ou triviais]” (*trivialer*

¹³ Id., *ibid.*, pp. 67-68. 3/62 In Ansehung der eigentlichen Philosophie sehen wir für den langen Weg der Bildung, für die ebenso reiche als tiefe Bewegung, durch die der Geist zum Wissen gelangt, die unmittelbare Offenbarung des Göttlichen und den gesunden Menschenverstand, der sich weder mit anderem Wissen noch mit dem eigentlichen Philosophieren bemüht und gebildet hat, sich unmittelbar als ein vollkommenes Äquivalent und so gutes Surrogat ansehen, als etwa die Zichorie ein Surrogat des Kaffees zu sein gerühmt wird. Es ist nicht erfreulich zu bemerken, dass die Unwissenheit und die form- wie geschmacklose Rohheit selbst, die unfähig ist, ihr Denken auf einen abstrakten Satz, noch weniger auf den Zusammenhang mehrerer festzuhalten, bald die Freiheit und Toleranz des Denkens, bald aber Genialität zu sein versichert. Die letztere, wie jetzt in der Philosophie, grassierte bekanntlich einst ebenso in der Poesie. (Ainda consta: “Porém, quando tinha sentido o produzir de tal genialidade em lugar de poesia, o que engendrava era uma prosa trivial; ou, se saía para além da prosa, discursos desvairados. Assim, hoje, um filosofar natural que se julga bom demais para o conceito, e devido à falta de conceito se tem em conta de um pensar intuitivo e poético, lança no mercado combinações caprichosas de uma força de imaginação somente desorganizada por meio do pensamento – imagens que não são carne nem peixe; que nem são poesia nem filosofia.” [Statt Poesie aber, wenn das Produzieren 3/63 dieser Genialität einen Sinn hatte, erzeugte es triviale Prosa oder, wenn es über diese hinausging, verrückte Reden. So jetzt ein natürliches Philosophieren, das sich zu gut für den Begriff und durch dessen Mangel für ein anschauendes und poetisches Denken hält, bringt willkürliche Kombinationen einer durch den Gedanken nur desorganisierten Einbildungskraft zu Markte - Gebilde, die weder Fisch noch Fleisch, weder Poesie noch Philosophie sind.]).

Wahrheiten), enquanto um mero “bom senso” (*gesunden Menschenverstandes*), e não “razão culta” (*gebildete Vernunft*), promovendo apenas a “ignorância filosófica” (*Unwissenheit der Philosophie*)¹⁴, enquanto meros “devaneios” (*Träumereien*):

[...] Não é difícil apreender tais verdades em sua indeterminidade e em sua distorção, nem muitas vezes mostrar na sua consciência e à sua consciência exatamente o oposto. Mas quando essa consciência tenta arrancar-se à confusão que nela se armou, cai numa nova confusão, e protesta dizendo que indiscutivelmente é assim ou assim, e que tudo o mais é *sofistaria*. Sofistaria é uma palavra-de-ordem do senso comum contra a razão cultivada; do mesmo modo que a ignorância filosófica caracterizou a filosofia, de uma vez por todas, como “*devaneios*”. Enquanto o senso comum recorre ao sentimento – seu oráculo interior –, descarta quem não está de acordo com ele.¹⁵

¹⁴ Nas *Lições sobre a História da Filosofia (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie)*, ao tratar de “A. Filosofia de Platão” (A. Philosophie des Platon), consta: “Um dos mais belos presentes que o destino nos reservou desde a Antiguidade são sem dúvida as obras de Platão. Mas apresentar sua filosofia, que não é realmente apresentada neles de forma sistemática, torna-se mais difícil não tanto pela filosofia em si, mas pelo fato de que essa filosofia foi interpretada de maneira diferente em diferentes épocas, mas foi especialmente tocada pelas mãos desajeitadas dos tempos mais recentes é quem também carregava suas representações cruas, incapaz de apreender espiritualmente o espiritual, ou aquilo que de fato não pertence à filosofia, mas ao modo de pensar, é considerado o essencial e o mais notável na filosofia de Platão. Na verdade, porém, apenas o desconhecimento (ou a ignorância) da filosofia torna a compreensão da filosofia platônica mais difícil.” [TP] (19/10 Eins der schönsten Geschenke, welche uns das Schicksal aus 19/11 dem Altertum aufbewahrt, sind ohne Zweifel die Platonischen Werke. Seine Philosophie aber, die in ihnen nicht eigentlich in systematischer Form vorgetragen ist, daraus darzustellen, ist nicht so sehr durch sie selbst erschwert als dadurch, dass diese Philosophie von verschiedenen Zeiten verschieden aufgefasst worden, besonders aber von den plumpen Händen neuerer Zeiten vielfach betastet worden ist, die ihre rohen Vorstellungen entweder da hineingetragen, unvernünftig das Geistige geistig zu fassen, oder dasjenige für das Wesentliche und Merkwürdigste in Platons Philosophie angesehen, was in der Tat der Philosophie nicht angehört, sondern der Vorstellungsweise. Eigentlich aber erschwert nur Unkenntnis der Philosophie die Auffassung der Platonischen Philosophie.).

¹⁵ HEGEL, 2003, p. 68. 3/63 Dagegen im ruhigeren Bette des gesunden Menschenverstandes fortfließend, gibt das natürliche Philosophieren eine Rhetorik trivialer Wahrheiten zum besten. [...] Es ist nicht schwer, solche Wahrheiten an ihrer Unbestimmtheit oder Schiefheit zu fassen, oft die gerade entgegengesetzte ihrem Bewusstsein in ihm selbst aufzuzeigen. Es wird, indem es sich aus der Verwirrung, die in ihm angerichtet wird, zu ziehen bemüht, in neue verfallen und wohl zu dem Ausbruche kommen, dass ausgemachermassen dem so und so, jenes aber Sophistereien seien, - ein Schlagwort des gemeinen Menschenverstandes gegen die gebildete Vernunft, wie den Ausdruck Träumereien die Unwissenheit der Philosophie sich für diese ein für allemal gemerkt hat. - Indem jener sich auf das Gefühl, sein inwendiges Orakel, beruft, ist er gegen den, der nicht übereinstimmt, fertig [...].

Depois disso, Hegel também registra a preocupação com a questão de alguém “abandonar-se ao [mero] bom senso” (*sich auf den gesunden Menschenverstand zu verlassen*), aspecto que irá se repetir na *Filosofia do Direito* (como ainda veremos) e, então, afirma: “Os pensamentos verdadeiros e a inteligência científica apenas se alcançam no trabalho do conceito. Só ele pode produzir a universalidade do saber, que não é a indeterminação e a miséria correntes do senso comum, mas um conhecimento culto e completo”¹⁶. Ora, em seguida, ainda no Prefácio, Hegel registra:

É pois no automovimento do conceito que eu situo a razão de existir da ciência. Vale observar que parecem longe, e mesmo totalmente opostas a esse modo de ver, as representações de nosso tempo sobre a natureza e o caráter da verdade, nos pontos já tocados e em outros.¹⁷

Enfim, a preocupação de Hegel (que também é ou deveria ser nossa) é com as “representações” (*Vorstellungen*) de seu e “nosso tempo” (*unserer Zeit*) sobre “a natureza e o caráter [ou a figura] da verdade” (*die Natur und Gestalt der Wahrheit*), que não pode ou deveria ser “sem valor científico” (*wissenschaftlich wertlosen*). Por isso, no fim do Prefácio, Hegel conclama:

Penso, aliás, que tudo que há de excelente na filosofia de nosso tempo coloca seu próprio valor na cientificidade, e embora outros pensem diversamente, de fato, só pela cientificidade a filosofia se faz valer. Então, posso esperar que essa tentativa de reivindicar a ciência para o conceito, e de apresentá-la nesse seu elemento próprio, há de abrir passagem por meio da verdade interior da Coisa. Devemos estar persuadidos que o verdadeiro tem a

¹⁶ HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. parágrafos e anotações: Paulo Meneses et al.; trad. Adendos: João A. Wohlfart et al., 2021, pp. 68-69. 3/64 [...] *sich auf den gesunden Menschenverstand zu verlassen* [...]. Wahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht ist nur in der Arbeit des Begriffs zu gewinnen. Er allein kann die Allgemeinheit des Wissens hervorbringen, welche weder die gemeine Unbestimmtheit und Dürftigkeit des gemeinen Menschenverstandes, sondern gebildete und vollständige Erkenntnis [...].

¹⁷ Id., 2003, p. 69. 3/64 Indem ich das, wodurch die Wissenschaft existiert, in die Selbstbewegung des Begriffs setze, so scheint die Betrachtung, 3/65 dass die angeführten und noch andere äußere Seiten der Vorstellungen unserer Zeit über die Natur und Gestalt der Wahrheit hiervon abweichen [...].

natureza de eclodir quando chega o seu tempo, e só quando esse tempo chega se manifesta; por isso nunca se revela cedo demais nem encontra um público despreparado.¹⁸

Enfim, no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel se preocupa com “a atividade do indivíduo” (*die Tätigkeit des Individuums*) e/ou do público (*Publikum*), que deve ser de busca da “verdade” (*Wahrheit*) ou do que é “o verdadeiro” (*das Wahre*), do “conhecimento culto e completo” (*gebildete und vollständige Erkenntnis*) etc. e não de ficar na “ignorância” (*Unwissenheit*) ou no “desconhecimento” (*Unbekanntschaft*).

Em outras partes da obra, Hegel também trata do problema da “ignorância” (*Unwissenheit*), como, por exemplo, na seção “c. Observação da Relação da Consciência-de-si com sua Efetividade Imediata: Fisionomia e Frenologia”, em que consta:

A *profundeza* que o espírito tira do interior para fora, mas que só leva até sua *consciência representativa* e ali a larga, como também a ignorância de tal consciência sobre o que diz são a mesma conexão do sublime e do ínfimo, que no organismo vivo a natureza exprime ingenuamente, na combinação do órgão de sua maior perfeição – o da geração – com o aparelho urinário.¹⁹

Além disso, na seção “A. O Espírito Verdadeiro. A Eiticidade”, Hegel afirma:

[...] a consciência-de-si, que se lhe contrapõe, atribui-se, segundo sua essência, uma dessas potências; e como saber [se cinde] na ignorância do

¹⁸ Id., *ibid.*, pp. 69-70. 3/65 [...] dass ferner das Vortreffliche der Philosophie unserer Zeit seinen Wert selbst in die Wissenschaftlichkeit setzt und, wenn auch die anderen es anders nehmen, nur durch sie in der Tat sich geltend macht. Somit kann ich auch hoffen, dass dieser Versuch, die Wissenschaft dem Begriffe zu vindizieren und sie in diesem ihrem eigentümlichen Elemente darzustellen, sich durch die innere Wahrheit der Sache Eingang zu verschaffen wissen werde. Wir müssen überzeugt sein, dass das Wahre die Natur hat, durchzudringen, wenn seine Zeit gekommen, und dass es nur erscheint, wenn diese gekommen, und deswegen nie zu früh erscheint noch ein unreifes Publikum findet.

¹⁹ Id., *ibid.*, pp. 248-249. 3/261 Das Tiefe, das der Geist von innen heraus, aber nur bis in sein vorstellendes Bewusstsein treibt und es in diesem stehenlässt, - und die Unwissenheit dieses Bewusstseins, was das ist, was es sagt, ist dieselbe Verknüpfung des Hohen und Niedrigen, welche an dem Lebendigen die Natur in der Verknüpfung des Organs seiner höchsten Vollendung, des Organs der Zeugung, und des Organs des Pissens naiv ausdrückt.

que faz e no saber a respeito disso: um saber que é, por isso, enganoso. A consciência-de-si experimenta assim, em seu ato, tanto a contradição daquelas potências em que a substância se divide, e sua mútua destruição, como [também] a contradição entre seu saber sobre a eticidade da sua ação, e o que é ético em si e para si; e [aí] encontra sua própria ruína. De fato, porém, a substância ética, mediante esse movimento, veio-a-ser a *consciência-de-si efetiva*; ou seja, *este Si se tornou algo em-si-e-para-si-essente*. Mas nisso, precisamente, a eticidade foi por terra.²⁰

Enfim, são muitos aspectos²¹, os quais, por questão de espaço, não podemos analisar mais, mas convém ver também as ocorrências do conceito nas demais obras de Hegel, o que por si certamente complementa nosso conhecimento e esclarece mais elementos. Por isso, na sequência, veremos as ocorrências do conceito de ignorância na *Ciência da Lógica* e na *Enciclopédia*.

O conceito hegeliano de ignorância na *Ciência da Lógica* e na *Enciclopédia*

Na *Ciência da Lógica* (*Wissenschaft der Logik*) (de 1812-1816) e nas edições da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*) (de 1817, 1827 e 1830), o conceito de “ignorância” (*Unwissenheit*) ocorre poucas vezes²². Ora, na *Ciência da*

²⁰ Id., *ibid.*, p. 307. 3/327 Ebenso das ihr gegenübertretende Selbstbewusstsein teilt sich nach seinem Wesen der einen dieser Mächte zu, und als Wissen in die Unwissenheit dessen, was es tut, und in das Wissen desselben, das deswegen ein betrogenes Wissen ist. Es erfährt also in seiner Tat sowohl den Widerspruch jener Mächte, worein die Substanz sich entzweite, und ihre gegenseitige Zerstörung, wie den Widerspruch seines Wissens von der Sittlichkeit seines Handelns mit dem, was an und für sich sittlich ist, und findet seinen eigenen Untergang. In der Tat aber ist die sittliche Substanz durch diese Bewegung zum wirklichen Selbstbewusstsein geworden oder dieses Selbst zum Anundfürsichseienden; aber darin ist eben die Sittlichkeit zugrunde gegangen.

²¹ Além disso, convém registrar que na tradução de Paulo Meneses consta na p. 338: “a partir de sua separação entre saber e ignorância” [X inconsciência ou falta de consciência] (aus der Trennung in das Wissen und in die Bewusstlosigkeit - 3/361), mas trata-se de problema de tradução. Além disso, consta ainda o seguinte na p. 36: “Na verdade, esse horror se origina da ignorância [ou desconhecimento] a respeito da natureza da mediação e do próprio conhecimento absoluto.” (Dies Perhorreszieren stammt aber in der Tat aus der Unbekanntschaft mit der Natur der Vermittlung und des absoluten Erkennens selbst.), e também na p. 200: “e em geral se baseia na ignorância [ou desconhecimento] quanto à natureza lógica dessas oposições” (und beruht überhaupt auf der Unbekanntschaft mit der logischen Natur dieser Gegensätze), sendo no caso opções de tradução não literal.

²² Apenas 2 vezes na *Ciência da Lógica* e 7 vezes na *Enciclopédia*.

Lógica, com toda a sua complexidade, ele ocorre na “Observação 1 [Unidade do positivo e do negativo]” sobre a oposição do positivo e do negativo, da luz e da escuridão, da virtude e do vício, do bem e do mal, do bom e do mau, da verdade e do erro etc., sendo que, no caso, consta o seguinte:

Também a *verdade* é o positivo enquanto é o saber que concorda com o objeto, mas ela é essa igualdade consigo somente na medida em que o saber se relacionou negativamente com o outro, penetrou o objeto e suprassumiu a negação que ele é. *O erro* é um positivo, enquanto opinião sobre o entre que não é em si e para si, a qual sabe de si e se afirma. A ignorância, porém, é ou o indiferente frente à verdade e ao erro, com isso, não está determinada nem positiva nem negativamente, e a determinação da ignorância como uma falta pertence à reflexão exterior, ou, porém, [considerada] como objetiva, como determinação própria de uma natureza, ela é o impulso que está voltado contra si, é um negativo que contém dentro de si uma direção positiva. – É um dos reconhecimentos [X conhecimentos] mais importantes, de ver por dentro e manter firme essa natureza das determinações de reflexão consideradas, de que a verdade delas consiste apenas em sua relação recíproca e, com isso, no fato de que cada uma, em seu próprio conceito, contém a outra; sem esse reconhecimento [X conhecimento], não se pode propriamente dar passo algum na filosofia.²³

Ora, no caso, Hegel trata da relação entre “ignorância” (*Unwissenheit*) e “verdade” (*Wahrheit*), sobretudo enquanto “falta” (*Mangel*) desta, afinal ignorar é não saber ou desconhecer.

²³ HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: 2. A Doutrina da Essência*. Trad. Cristian G. Iber et al. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: EDUSF, 2017, pp. 85-86. 6/71 Auch die Wahrheit ist das Positive als das mit dem Objekte übereinstimmende Wissen, aber sie ist nur diese Gleichheit mit sich, insofern das Wissen sich negativ gegen das Andere verhalten, das Objekt durchdrungen und die Negation, die es ist, aufgehoben hat. Der Irrtum ist ein Positives, als eine Meinung des nicht an und für sich Seienden, 6/72 die sich weiß und behauptet. Die Unwissenheit aber ist entweder das gegen Wahrheit und Irrtum Gleichgültige, somit weder als positiv noch als negativ bestimmt, und die Bestimmung derselben als ein Mangel gehört der äußeren Reflexion an, oder aber als objektiv, als eigene Bestimmung einer Natur, ist sie der Trieb, der gegen sich gerichtet ist, ein Negatives, das eine positive Richtung in sich enthält. - Es ist eine der wichtigsten Erkenntnisse, diese Natur der betrachteten Reflexionsbestimmungen, dass ihre Wahrheit nur in ihrer Beziehung aufeinander und damit darin besteht, dass jede in ihrem Begriffe selbst die andere enthält, einzusehen und festzuhalten; ohne diese Erkenntnis lässt sich eigentlich kein Schritt in der Philosophie tun.

Além disso, ele ainda ocorre no “Prefácio à segunda edição”, datado de “Berlim, 7 de novembro de 1831”, em que Hegel, ao falar do mero “arbítrio do pensar” (*Willkür des Denkens*), com seus “pressupostos e preconceitos” (*Voraussetzungen und Vorurteile*), os quais “são, ao mesmo tempo, alegados a título de ensino e são mais contados e asseverados do que provados” (*werden zugleich belehrungsweise vorgebracht und nicht sowohl bewiesen als erzählt und versichert*), então afirma:

Em tal ensinar [considerado] como conduta reside – não se pode denominar isso de outra maneira – uma bobagem segundo a Coisa, em parte o [aspecto] injustificado de somente pressupor e supor categoricamente coisa semelhante, em parte ainda mais a ignorância de que a necessidade [*Bedürfnis*] e a ocupação do pensar lógico é justamente de investigar isso: se, pois, tal finito sem infinitude é algo verdadeiro; do mesmo modo, se tal infinitude abstrata é, além disso, um conteúdo sem forma e uma forma sem conteúdo, um tal interior para si que não tem nenhuma exterioridade, uma exterioridade sem interioridade etc., se é *algo verdadeiro*, da mesma forma, se é *algo efetivo*. – Mas essa formação [ou cultura] e disciplina do pensar, pelas quais se realiza um comportamento plástico do mesmo e a impaciência da reflexão intrometida seria superada, são proporcionadas pela progressão, pelo estudo e pela produção de todo o desenvolvimento.²⁴

Realmente, é próprio de “ignorância” (*Unwissenheit*) ou de “bobagem [ou tolice]” (*Albernheit*) considerar que se pode ficar só em “pressupostos e preconceitos” (*Voraussetzungen und Vorurteile*), de forma “injustificada” (*Unberechtigte*), porque, segundo Hegel, na filosofia ou na ciência, tudo se deve “provar” ou “comprovar” (*bewiesen*).

²⁴ HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser*. Trad. Cristian G. Iber et al. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: EDUSF, 2016, p. 42. 5/32 In solchem Belehren als Benehmen liegt - man kann es nicht anders nennen - eine Albernheit der Sache nach aber teils das Unberechtigte, dergleichen nur voraussetzen und geradezu anzunehmen, teils aber noch mehr die Unwissenheit, dass es das Bedürfnis und Geschäft des logischen Denkens ist, eben dies zu untersuchen, ob denn so ein Endliches ohne Unendlichkeit etwas Wahres ist, ebenso [ob] solche abstrakte Unendlichkeit, ferner ein formloser Inhalt und eine inhaltslose Form, so ein Inneres für sich, das keine Äußerung hat, eine Äußerlichkeit ohne Innerlichkeit usf. etwas Wahres, ebenso etwas Wirkliches ist. - Aber diese Bildung und Zucht des Denkens, durch welche ein plastisches Verhalten desselben bewirkt und die Ungeduld der einfallenden Reflexion überwunden würde, wird allein durch das Weitergehen, das Studium und die Produktion der ganzen Entwicklung verschafft.

Já na *Encyclopédia*, o conceito “ignorância” (*Unwissenheit*) ocorre no § 445 Z²⁵, logo depois do § 445 A, em que busca tratar da “grande questão da época moderna” (*große Frage neuerer Zeit*), a saber, “se é possível conhecimento verdadeiro, isto é, o conhecimento da verdade” ou, então, se há “a possibilidade do conhecimento verdadeiro em geral”²⁶. No caso, consta o seguinte:

A atividade do espírito *que chegou a si mesmo*, que contém dentro de si o objeto em si, já como um objeto suprassumido, tem pois em vista, necessariamente, suprassumir também aquela *aparência* da imediatez de si mesmo e do seu objeto, a forma do mero encontrar do objeto. Por isso, inicialmente a atividade da inteligência aparece, decerto, como *formal, não implementada*, e o espírito, por conseguinte, como *não sabedor*: trata-se pois, antes de tudo, de acabar com essa ignorância. Para esse fim, a inteligência enche-se com o objeto, a ela imediatamente dado, que, justamente por sua imediatez, está afetado de toda a contingência, nulidade e inverdade do ser-aí exterior.²⁷

Assim, para Hegel, ser um “*não sabedor*” (*unwissend*) é estar na “ignorância” (*Unwissenheit*). Isso se vincula com a noção do “espírito culto” (*gebildeten Geistes* - § 396), falando dos “momentos do seu desenvolvimento” (*Entwicklungsmomente desselben* - § 396), do seu “desenvolvimento espiritual” (*geistige Entwicklung* - § 396 Z), porque “este processo de desenvolvimento é a cultura” (*Dieser*

²⁵ Z de *Zusatz* = adendo, fruto de registro de aluno de Hegel durante suas lições/aulas, publicado depois da sua morte. Convém registrar a diferença do cabeçalho (*Caput*) e da anotação (A = *Anmerkung*) publicado em vida por Hegel.

²⁶ HEGEL, G. W. F. *Encyclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): III – A Filosofia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995b, p. 221. 10/241 [...] ob wahrhaftes Erkennen, d. i. die Erkenntnis der Wahrheit möglich sei [...] die Möglichkeit des wahrhaften Erkennens überhaupt [...].

²⁷ Id., *ibid.*, pp. 222-23. 10/242 Die Tätigkeit des zu sich selber gekommenen, das Objekt an sich schon als ein aufgehobenes in sich enthaltenden Geistes geht daher notwendig darauf aus, auch jenen Schein der Unmittelbarkeit seiner selbst und seines Gegenstandes, die Form des bloßen Findens des Objektes, aufzuheben. - Zunächst erscheint sonach allerdings die 10/243 Tätigkeit der Intelligenz als eine formelle, unerfüllte, der Geist folglich als unwissend; und es handelt sich zuvörderst darum, diese Unwissenheit wegzubringen. Zu dem Ende erfüllt sich die Intelligenz mit dem ihr unmittelbar gegebenen Objekte, welches, eben wegen seiner Unmittelbarkeit, mit aller Zufälligkeit, Nichtigkeit und Unwahrheit des äußerlichen Daseins behaftet ist.

Entwicklungsprozess ist die Bildung - § 396 Z). Ora, sobre isso, antes no § 387 A, afirma-se o seguinte:

E preciso distinguir – e excluir – da progressão que se vai considerar aqui o que é cultura e educação. Essa esfera sã se refere aos sujeitos singulares como tais, [de modo] que o espírito universal seja neles levado à existência. Na visão filosófica do espírito como tal, ele próprio é considerado como cultivando-se e educando-se conforme o seu conceito; e suas exteriorizações, [consideram-se] como os momentos de seu produzir-se rumo-a-si-mesmo, de se concluir consigo mesmo: só por meio disso é ele espírito efetivo.²⁸

Ora, para Hegel, “cultura e educação” (*Bildung und Erziehung*) são coisas distintas, mas que atuam juntas²⁹, em especial contra a ignorância. Sobre isso, no § 396 Z, consta:

No que toca mais precisamente a um dos lados da educação – à disciplina –, não se há de permitir ao adolescente abandonar-se a seu próprio bel-prazer; ele deve obedecer para aprender a mandar. A obediência é o começo de toda a sabedoria; pois, por ela, a vontade que ainda não conhece o verdadeiro, o objetivo, e não faz deles o seu fim – pelo que ainda não é verdadeiramente autônoma e livre, mas, antes, uma vontade despreparada – faz que em si vigore a vontade racional que lhe vem de fora, e que pouco a pouco esta se tome a sua vontade. Pelo contrário, se se permite aos meninos fazerem o que lhes apraz, comete-se ainda por cima a tolice de lhes dar de bandeja razões para seus caprichos, e assim se cai na pior maneira da educação; então nasce

²⁸ Id., *ibid.*, p. 38. 10/38 Von dem hier zu betrachtenden Fortschreiten ist dasjenige zu unterscheiden und davon ausgeschlossen, welches Bildung und Erziehung ist. Dieser Kreis bezieht sich nur auf die einzelnen Subjekte als solche, dass der allgemeine Geist in ihnen zur Existenz gebracht werde. In der philosophischen Ansicht des Geistes als solchen wird er selbst als nach seinem Begriffe sich bildend und erziehend betrachtet und seine Äußerungen als die Momente seines Sich-zu-sich-selbst-Hervorbringens, seines [Sich-] Zusammenschließens mit sich, wodurch er erst wirklicher Geist ist.

²⁹ Sobre isso, por exemplo, no § 395 Z, consta: “A particularidade própria das crianças é tolerada no círculo da família; mas com a escola começa uma vida segundo a ordem universal, segundo uma regra comum a todos; aí deve o espírito ser elevado ao renunciar de suas singularidades, ao saber e querer do universal, ao acolhimento da cultura universal presente. Essa transformação da alma, [isso, e] só isso se chama educação. Quanto mais cultivado [ou culto] é um homem, tanto menos ressalta em seu proceder algo que lhe seja peculiar e, portanto, contingente.” (Id., *ibid.*, pp. 67-68). 10/70 Die Eigentümlichkeit der Kinder wird im Kreise der Familie geduldet, aber mit der Schule beginnt ein Leben nach allgemeiner Ordnung, nach einer allen gemeinsamen Regel; da muss der Geist zum Ablegen seiner Absonderlichkeiten, zum Wissen und Wollen des Allgemeinen, zur Aufnahme der vorhandenen allgemeinen Bildung gebracht werden. Dies Umgestalten der Seele - nur dies heißt Erziehung. Je gebildeter ein Mensch ist, desto weniger tritt in seinem Betragen etwas nur ihm Eigentümliches, daher Zufälliges hervor.

nos meninos a atividade lamentável de alojar-se no bel-prazer particular, na sagacidade esquisita, no interesse egoísta – [que são] a raiz de todo o mal. Por natureza, o menino nem é mau nem bom; pois, para começar, nem tem conhecimento do bem nem do mal. Ter essa inocência ignorante por um ideal, e desejar voltar para ela, seria idiota; ela é sem valor e de curta duração. Logo se manifesta no menino o capricho e o mal. O capricho deve ser quebrado pela disciplina; por ela deve ser aniquilado esse gérmen do mal.³⁰

No § 406 Z, ainda se afirma:

[...] dos que não são formados em medicina, não se pode esperar nenhuma revelação totalmente exata em anatomia ou fisiologia; para tais pessoas, ao contrário, é sumamente difícil traduzir a intuição concentrada que têm, de seu estado corporal, para a forma do pensar de entendimento; o objeto de suas visões, só podem elevá-lo sempre à forma de sua consciência desperta, isto é, mais ou menos confusa e ignorante.³¹

Por fim, no § 448 Z, ainda consta:

Só por meio da cultura do espírito a atenção adquire força e implementação. O botânico, por exemplo, nota em uma planta ao mesmo tempo incomparavelmente muito mais que um homem [ou ser humano] ignorante em botânica. Vale a mesma coisa, naturalmente, em relação a todos os demais objetos do saber. Um homem [ou ser humano] de grande discernimento e de grande cultura tem logo uma intuição completa do que

³⁰ Id., *ibid.*, p. 77. 10/80 Was näher die eine Seite der Erziehung, die Zucht, betrifft, so ist dem Knaben nicht zu gestatten, dass er sich seinem eigenen Belieben hingeb; er muss gehorchen, um gebieten zu lernen. Der Gehorsam ist der Anfang aller Weisheit; denn durch denselben lässt der das Wahre, das Objektive noch nicht erkennende und zu seinem Zwecke machende, deshalb noch nicht wahrhaft selbständige und freie, vielmehr unfertige Wille den von außen an ihn kommenden vernünftigen Willen in sich gelten und macht diesen nach und nach zu dem seinigen. Erlaubt man dagegen den Kindern zu tun, was ihnen beliebt, begeht man noch obenein die Torheit, ihnen Gründe für ihre Beliebigkeiten an die Hand zu geben, so verfällt man in die schlechteste Weise der Erziehung, so entsteht in den Kindern ein beklagenswertes Sicheinhausen in besonderes Belieben, in absonderliche Gescheitheit, in selbststüchtiges Interesse, - die Wurzel alles Bösen. Von Natur ist das Kind weder böse noch gut, da es anfänglich weder vom Guten noch vom Bösen eine Erkenntnis hat. Diese unwissende Unschuld für ein Ideal zu 10/81 halten und zu ihr sich zurückzusehen, würde läppisch sein; dieselbe ist ohne Wert und von kurzer Dauer. Bald tut sich im Kinde der Eigenwille und das Böse hervor. Dieser Eigenwille muss durch die Zucht gebrochen, - dieser Keim des Bösen durch dieselbe vernichtet werden.

³¹ Id., *ibid.*, p. 138. 10/148 Von den nicht medizinisch gebildeten Hellschenden dagegen darf man keine anatomisch und physiologisch völlig richtigen Angaben erwarten; solchen Personen wird es im Gegenteil äußerst schwer, die konzentrierte Anschauung, die sie von ihrem Körperzustand haben, in die Form des verständigen Denkens zu übersetzen, und sie können das von ihnen Geschaute doch immer nur in die Form ihres, d. h. eines mehr oder weniger unklaren und unwissenden wachen Bewusstseins erheben.

se lhe depara: no seu caso, a sensação traz geralmente o caráter da lembrança.³²

Ora, são várias passagens em que Hegel relaciona a educação e a cultura contra a ignorância, em especial na Filosofia. Sobre isso, no “Prefácio à Primeira Edição”, de maio de 1817, Hegel afirma: “Vimos a mesma arbitrariedade apoderar-se também do conteúdo da filosofia [...]; uma indiferença, e mesmo um tal desprezo para com a ciência filosófica”³³ e, assim, profere:

Contudo, é tanto mais motivo de alegria, perceber e mencionar ainda como o interesse filosófico e o amor sério do *conhecimento mais elevado* se conservou sereno e sem vaidade ante essas duas [atitudes]. Se esse interesse às vezes se lançou mais para a forma de um *saber imediato* e do *sentimento*, ele atesta, ao contrário, o impulso interior – de maior alcance – de uma inteligência racional, a qual, somente, dá ao homem sua dignidade; sobretudo porque esse ponto de vista não lhe advém apenas como *resultado* do saber filosófico; (e) por isso, o que parece desprezar é reconhecido por ele ao menos como *condição*. A esse interesse pelo *conhecer da verdade* dedico este ensaio [destinado] a fornecer uma introdução ou contributo para lhe dar satisfação.³⁴

³² Id., *ibid.*, p. 228. 10/249 Erst durch die Bildung des Geistes bekommt die Aufmerksamkeit Stärke und Erfüllung. Der Botaniker zum Beispiel bemerkt an einer Pflanze in derselben Zeit unvergleichlich viel mehr als ein in der Botanik unwissender Mensch. Dasselbe gilt natürlicherweise in Bezug auf alle übrigen Gegenstände des Wissens. Ein Mensch von großem Sinne und von großer Bildung hat sogleich eine vollständige Anschauung des Vorliegenden; bei ihm trägt die Empfindung durchgängig den Charakter der Erinnerung.

³³ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): I – A Ciência da Lógica*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995a, pp. 14-15. 8/11 Dieselbe Willkür sahen wir auch sich des Inhalts der Philosophie bemächtigt [...]; eine Gleichgültigkeit, ja sogar eine solche Verachtung gegen die Wissenschaft der Philosophie zur Folge gehabt [...].

³⁴ Id., *ibid.*, p. 15. 8/12 Um so erfreulicher ist aber wahrzunehmen und noch zu erwähnen, wie sich gegen beides das philosophische Interesse und die ernstliche Liebe der höheren Erkenntnis unbefangen und ohne Eitelkeit erhalten hat. Wenn dies Interesse sich mitunter mehr auf die Form eines unmittelbaren Wissens und des Gefühls warf, so beurkundet es dagegen den inneren, weitergehenden Trieb vernünftiger Einsicht, welche allein dem Menschen seine Würde gibt, dadurch am höchsten, dass ihm selbst jener Standpunkt nur als Resultat philosophischen Wissens wird, somit dasjenige von ihm als Bedingung wenigstens anerkannt ist, was es zu verschmähen scheint. - Diesem Interesse am Erkennen der Wahrheit widme ich diesen Versuch, eine Einleitung oder Beitrag zu seiner Zufriedenheit zu liefern; ein solcher Zweck möge ihm eine günstige Aufnahme verschaffen.

Já no “Prefácio à Segunda Edição”, de 15.05.1827, Hegel reafirma: “De modo geral, é no conhecimento científico da verdade que trabalhei e trabalho em meus esforços filosóficos. [...] Não faz muito, havia um estado de coisas mais espontâneo, e, na aparência, mais feliz, em que a filosofia estava de mãos dadas com as ciências e com a cultura;” mas, em seguida, continua: “É próprio de maus preconceitos [acreditar] que a filosofia se encontre em oposição a um conhecimento experimental sensível [...]”³⁵ e, por isso, assevera:

Do mal-entendido – de que a insuficiência das categorias finitas em relação à verdade traria consigo a impossibilidade do conhecimento objetivo – concluiu-se a autorização de falar e decidir com base no sentimento e na opinião subjetiva. [Nesse modo de ver] em lugar de prova, apresentam-se asseverações e narrativas a respeito do que se encontra como fatos na consciência – consciência que se tem por tanto mais pura, quanto é mais acrítica.³⁶

Porém, com isso, segundo Hegel, “o filosofar é expressamente posto de lado” e, assim sendo, “o exame da verdade é estabelecido a partir de pressuposições feitas de um lugar qualquer, e por meio de um raciocínio [X mero arrazoar = *Räsonnement* [TP]]”³⁷; porém, para Hegel, a filosofia não é outra coisa do que “o exame da verdade” (*die Untersuchung der Wahrheit*)³⁸. Ora, eis o problema da “ignorância” (*Unwissenheit*) do

³⁵ Id., *ibid.*, p. 17. 8/13 Worauf ich überhaupt in meinen philosophischen Bemühungen hingearbeitet habe und hinarbeite, ist die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit. [...] Es ist ein unbefangener, dem Anschein nach glücklicher Zustand noch nicht gar lange vorüber, wo die Philosophie Hand in Hand mit den Wissenschaften und mit der Bildung ging, [...]. Es gehört zu den üblen Vorurteilen, als ob sie sich im Gegensatz befände gegen eine sinnige Erfahrungskennntnis, [...].

³⁶ Id., *ibid.*, p. 18. 8/15 Aus dem Missverständnis, dass die Unzureichendheit der endlichen Kategorien zur Wahrheit die Unmöglichkeit objektiver Erkenntnis mit sich bringe, wird die Berechtigung, aus dem Gefühle und der subjektiven Meinung zu sprechen und abzusprechen, gefolgert, und an die Stelle des Beweisans treten Versicherungen und die Erzählungen von dem, was sich in dem Bewusstsein für Tatsachen vorfinden, welches für um so reiner gehalten wird, je unkritischer es ist.

³⁷ Id., *ibid.*, p. 18.

³⁸ 8/15 [...] dabei ausdrücklich das Philosophieren beiseite gelegt wird [...]. [...] wird die Untersuchung der Wahrheit aus irgendwoher gemachten Voraussetzungen und durch *Räsonnement* veranstaltet [...] die 8/16 Philosophie, etwas anderes wäre als die Untersuchung der Wahrheit [...].

que é “a ideia da filosofia especulativa” (*die Idee der spekulativen Philosophie*)³⁹ e/ou, ainda, do problema de não “sair da ignorância natural e também do erro natural” (*aus der natürlichen Unwissenheit sowohl als dem natürlichen Irrtum geschieht*)⁴⁰.

Além disso, no “Prefácio à Terceira Edição”, de 19.09.1827, Hegel primeiro cita Cícero:

Diz Cícero (*Tusculanae Disputationes, Questão I, II*): “Est philosophia paucis contenta iudicibus, multitudinem consulto ipsa fugiens, eique ipsi et invisa et suspecta; ut, si quis universam velit vituperare, secundo id populo facere possit”. [Contenta-se a filosofia com poucos juizes, evita de propósito a multidão, para a qual é malvista e suspeita; de modo que, se alguém quiser vituperar toda a filosofia, possa fazê-lo com o consenso do povo].⁴¹

E, logo em seguida, assevera:

E tanto mais popular descarregar contra a filosofia quanto isso ocorre com menos inteligência e profundidade. A paixão hostil mesquinha pode ser captada no eco que lhe retorna dos outros; e a ignorância se lhe associa com igual evidência. Outros objetos caem sob os sentidos ou se postam ante a representação nas intuições-de-conjunto. Sente-se a necessidade de um grau, embora diminuto, de saber sobre eles, para discutir a seu respeito; ainda mais, remetem facilmente ao sadio bom senso porque se situam em [algo] presente, bem conhecido e firme. Mas a falta disso tudo é lançada sem pejo contra a filosofia, ou melhor, contra qualquer imagem fantástica e oca que a ignorância sobre a filosofia inventa e mete na cabeça a seu respeito. Nada tem diante de si pelo qual possa orientar-se; e move-se de um lado para outro totalmente no indeterminado, no vazio: e, portanto, no sem-sentido. Tenho alhures⁴² empreendido a tarefa desagradável e infrutífera de

³⁹ Id., *ibid.*, p. 19.

⁴⁰ Id., *ibid.*, p. 26.

⁴¹ Id., *ibid.*, pp. 33-34. 8/31 Cicero sagt *Tusculanae disputationes*, I. II [4]: [...] Nota 7: Die Philosophie ist mit wenigen Richtern zufrieden, selbst mit Absicht die Masse fliehend und ihr wiederum verdächtig und verhasst, so dass, wenn einer sie insgesamt tadeln wollte, er das wohl unter der Begünstigung des Volkes tun ... könnte (Übers. Karl Büchner).

⁴² “Nos *Anuários de Crítica Científica* de 1829, Hegel anunciou a revisão de cinco escritos que tratavam de sua filosofia. Apenas a revisão de dois desses escritos foi publicada.” (TP) (Nota 8: In den *Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik* 1829 kündigt Hegel die Rezension von fünf Schriften an, die sich mit seiner Philosophie beschäftigen. Nur die Rezension von zweien dieser Schriften ist erschienen.)

esclarecer em sua nudez descoberta algumas dessas manifestações, tecidas de paixões e ignorância.⁴³

No caso, destaca-se a questão de existir “a ignorância sobre a filosofia” (*die Unwissenheit von ihr [Philosophie]*) e, assim, haver o chamado “desprezo” (*Verachtung*) para com ela, tornando, ainda, o “estudo da filosofia (*Studium der Philosophie*) ou a “atividade da filosofia” (*Geschäfte der Philosophie*) algo cada vez menos necessário ou importante:

A filosofia tornou-se uma necessidade contingente e subjetiva, quando o interesse supremo e incondicionado da natureza humana deixou de ser o conteúdo rico e profundo [...]. [...] aqueles interesses incondicionados foram regulados – sem dúvida, não por outro [meio] que pelo raciocínio [X arrazoar = *Räsonnement*] – de modo a não precisar mais da filosofia para satisfazer tais interesses. Certamente a filosofia é tida, e com razão, como um estorvo para esse contentamento recém-criado, e para tal satisfação reduzida a esse estreito [limite]. Por isso a filosofia é deixada à livre necessidade do sujeito; nele não ocorre nenhuma forma de coerção [para filosofar].⁴⁴

Trata-se, de novo, do problema da “ignorância” (*Unwissenheit*), promovendo sempre mais uma mera “ vaidade e superficialidade”

⁴³ HEGEL, 1995a, p. 34. 8/31 Es ist um so populärer, auf die Philosophie loszuziehen, mit je geringerer Einsicht und Gründlichkeit es geschieht; die kleinliche widrige Leidenschaft ist fasslich in dem Wiederklange, der ihr in anderen begegnet, und die Unwissenheit 8/32 gesellt sich mit gleicher Verständlichkeit dazu. Andere Gegenstände fallen in die Sinne oder stehen in Gesamtanschauungen vor der Vorstellung; es fühlt sich die Notwendigkeit eines wenngleich geringen Grades von Kenntnis derselben, um über sie mitsprechen zu können; auch erinnern sie leichter an den gesunden Menschenverstand, weil sie in bekannter, fester Gegenwart stehen. Aber der Mangel an allem diesem legt sich ungescheit gegen die Philosophie oder vielmehr gegen irgendein phantastisches leeres Bild los, das die Unwissenheit von ihr sich einbildet und einredet; sie hat nichts vor sich, an dem sie sich orientieren könnte, und treibt sich so völlig in Unbestimmtem, Leeren und damit in Sinnlosem herum. - Ich habe anderwärts das unerfreuliche und unfruchtbare Geschäft übernommen, einige dergleichen aus Leidenschaften und Unwissenheit gewobene Erscheinungen in ihrer unbedeckten Blöße zu beleuchten.

⁴⁴ Id., *ibid.*, p. 37. 8/36 Indem aus dem größten und unbedingten Interesse der menschlichen Natur der tiefe und reiche Gehalt verkommen [...]. Jene unbedingten Interessen sind [...] zwar von nichts anderem als von dem *Räsonnement*, so eingerichtet worden, dass es der Philosophie nicht mehr bedarf, um jenen Interessen Genüge zu leisten; ja sie wird, und zwar mit Recht, dafür gehalten, jenem neuerschaffenen Genügen und solcher ins Enge gezogenen Befriedigung störend zu sein. Die Philosophie ist damit ganz dem freien Bedürfnis des Subjekts anheimgegeben; es ergeht keine Art von Nötigung dazu an dasselbe [...].

(*Eitelkeit und Oberflächlichkeit*), aumentando, segundo Hegel, o “barulho da superficialidade e da vaidade” (*Lautwerden der Oberflächlichkeit und Eitelkeit*)⁴⁵. Sobre isso, no chamado “Apêndice - Conceito do discurso ao assumir o cargo de professor filosófico na Universidade de Berlim (Introdução à Lição da Enciclopédia)”, de 22.10.1818⁴⁶, fala-se também sobre o “conhecimento da verdade” (*Erkenntnis der Wahrheit*), inclusive que “nossa profissão e atividade é o cultivo do desenvolvimento filosófico” (*Unser Beruf und Geschäft ist die Pflege der philosophischen Entwicklung*); todavia, ao falar da então “cultura da filosofia” (*Kultur der Philosophie*) e “a situação deste estudo” (*der Zustand dieses Studiums*), destaca sobre “a banalidade e a superficialidade do saber” (*die Platttheit und Seichtigkeit des Wissens*) e, em seguida, assevera:

[...] este suposto conhecimento até usurpou o nome de filosofia, e nada foi mais bem-vindo à superficialidade do saber, bem como do caráter, nada foi mais bem-vindo por ele do que este ensinamento, por meio do qual esta mesma ignorância, esta superficialidade e obsolescência para o excelente, pois o fim e o resultado de todo esforço intelectual foram declarados. Não saber o que é verdadeiro e reconhecer apenas o que aparece, temporal e accidental, apenas o que é vão, é essa vaidade que se difundiu na filosofia e ainda se difunde em nossos tempos e tem a palavra grande.⁴⁷ (TP)

Enfim, várias ocorrências sobre ignorância, especialmente envolvendo o filosofar ou a atividade da filosofia, o que consta também na *Filosofia do Direito*, como podemos ver na próxima subseção.

⁴⁵ Id., *ibid.* p. 38.

⁴⁶ Anhang - Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin (Einleitung zur Enzyklopädie-Vorlesung) 22. Okt. 1818

⁴⁷ 10/402 [...] diese vermeinte Erkenntnis hat sich sogar den Namen Philosophie angemacht, und nichts ist der Seichtigkeit des Wissens sowohl als des Charakters willkommener gewesen, nichts so willkommen von ihr ergriffen worden als diese Lehre, wodurch eben diese Unwissenheit, diese Seichtigkeit und Schallheit für das Vortreffliche, für das Ziel und Resultat alles intellektuellen Strebens ausgegeben worden ist. Das Wahre nicht zu wissen und nur Erscheinendes, Zeitliches und Zufälliges, nur das Eitle zu erkennen, diese Eitelkeit ist es, welche sich in der Philosophie breitgemacht hat und in unseren Zeiten noch breitmacht und das große Wort führt.

O conceito hegeliano de ignorância na *Filosofia do Direito*

No Prefácio (*Vorrede*), de 25.06.1820, da sua *Filosofia do Direito* (*Philosophie des Rechts*), Hegel fala, como na *Fenomenologia do Espírito*, da “importância do tipo e da maneira de filosofar” (*Wichtigkeit der Art und Weise des Philosophierens*), do “estudo da filosofia” (*Studium der Philosophie*) e do “desprezo para com a filosofia” (*Verachtung gegen die Philosophie*) em sua época (prática infelizmente recorrente também em nosso tempo), que, para ele, afetavam “o conhecimento da verdade” (*die Erkenntnis der Wahrheit*) e, assim, como que “igualou” (*gleichgemacht*) então “conhecimento e ignorância” (*Kenntnis und Unwissenheit*):

As declamações e as presunções contra a filosofia, correntes em nosso tempo, oferecem um espetáculo estranho, de um lado, estão em seu direito por causa daquela superficialidade até onde essa ciência foi degradada, de outro lado, elas mesmas se enraízam nesse elemento contra o qual são dirigidas de maneira ingrata. Pois essa suposta filosofia, declarando que o conhecimento da verdade é uma busca insensata, nivelou todos os pensamentos e todas as matérias, assim como o despotismo dos imperadores romanos igualou nobres e escravos, virtude e vício, honra e desonra, conhecimento e ignorância, – de modo que também o conceito da verdade, as leis do ético não são mais do que opiniões e *convicções* subjetivas, e os princípios mais criminosos, enquanto *convicções*, são colocados em igual dignidade com aquelas leis, e igualmente todo objeto, por mais miserável e particular, e toda matéria, por mais insignificante, com isso são colocados em igual dignidade com o que constitui o interesse de todos os homens que pensam e os vínculos do mundo ético.⁴⁸

⁴⁸ 7/22 Die zu unserer Zeit gang und gäben Deklamationen und Anmaßungen gegen die Philosophie bieten das sonderbare Schauspiel dar, dass sie durch jene Seichtigkeit, zu der diese Wissenschaft degradiert worden ist, einerseits ihr Recht haben und andererseits selbst in diesem Elemente wurzeln, gegen das sie undankbar gerichtet sind. Denn indem jenes sich so nennende Philosophieren die Erkenntnis der Wahrheit für einen törichten Versuch erklärt hat, hat es, wie der Despotismus der Kaiser Roms Adel und Sklaven, Tugend und Laster, Ehre und Unehre, Kenntnis und Unwissenheit gleichgemacht hat, alle Gedanken und alle Stoffe nivelliert, - so dass die Begriffe des Wahren, die Gesetze des Sittlichen auch weiter nichts sind als Meinungen und subjektive Überzeugungen und die verbrecherischsten Grundsätze als Überzeugungen mit jenen Gesetzen in gleiche Würde gestellt sind, und dass ebenso jede noch so kahlen und partikularen Objekte und noch so strohernen Materien in gleiche Würde gestellt sind mit dem, was das Interesse aller denkenden Menschen und die Bänder der sittlichen Welt ausmacht.

Para Hegel, “conhecimento e ignorância” (*Kenntnis und Unwissenheit*) são coisas distintas. Sobre isso, na *Filosofia do Direito*, convém citar a nota de rodapé de Hegel ao § 140 A:

Pascal cita aí mesmo também a intercessão de Cristo na cruz para seus inimigos: *Pai, perdoai-lhes, pois não sabem o que fazem*; – um pedido supérfluo, se a circunstância de não ter sabido o que faziam, conferira à sua ação a qualidade de não ser má e, com isso, de não precisar de perdão. Ao mesmo tempo, ele cita a opinião de Aristóteles (*Ética a Nicômacos*, III, 2 [1110 b 27]): que distingue se o agente é οὐκ εἰδώς ou ἄγνοων; no primeiro caso, da ignorância, ele age *involuntariamente* (essa ignorância se vincula com as *circunstâncias externas*; ver acima § 117), e não há de se lhe imputar a ação. Mas, sobre o outro caso, diz Aristóteles: “Todo malvado não conhece o que deve fazer e deixar de fazer e precisamente essa falta (*ἀμαρτία*) é o que torna os homens injustos e, em geral, maus. O desconhecimento na escolha do bem e do mal não faz com que uma ação seja involuntária (não possa ser imputada), *porém apenas que ela seja má*”. Aristóteles tinha, certamente, um discernimento mais profundo da conexão entre conhecer e querer do que aquela que se tornou corrente numa filosofia superficial, que ensina que o *não-conhecer*, o *ânimo* e o *entusiasmo* seriam os verdadeiros princípios do agir ético.⁴⁹

No caso, consta a relação entre “ignorância” (*Unwissenheit*), “não-conhecer” (*Nichterkennen*), “desconhecimento” (*Nichterkenntnis*) ou “não conhece” (*erkennt nicht*) versus “conhecer e querer” (*Erkennens und Wollens*). Além disso, ainda é importante destacar o citado § 117, em que consta:

⁴⁹ Nota 66: Pascal führt daselbst auch die Fürbitte Christi am Kreuze für seine Feinde an: “Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun”, - eine überflüssige Bitte, wenn der Umstand, dass sie nicht gewusst was sie getan, ihrer Handlung die Qualität erteilt hatte, nicht böse zu sein, somit der Vergebung nicht zu bedürfen. Ingleichen führt er die Ansicht des Aristoteles an (die Stelle steht *Ethica Nicom.* III, 2 [1110 b 27]), welcher unterscheidet, ob der Handelnde οὐκ εἰδώς oder ἄγνοων sei; in jenem Falle der Unwissenheit handelt er unfreiwillig (diese Unwissenheit bezieht sich auf die äußeren Umstände; s. oben § 117), und die Handlung ist ihm nicht zuzurechnen. Über den andern Fall aber sagt Aristoteles: “Jeder Schlechte erkennt nicht, was zu tun und was zu lassen ist, und eben dieser Mangel (*ἀμαρτία*) ist es, was die Menschen ungerecht und überhaupt böse macht. Die Nichterkenntnis der Wahl des Guten und Bösen macht nicht, dass eine Handlung unfreiwillig ist (nicht zugerechnet werden kann), sondern nur, dass sie schlecht ist.” Aristoteles hatte freilich eine tiefere Einsicht in den Zusammenhang des Erkennens und Wollens, als in einer flachen Philosophie gang und gäbe geworden ist, welche lehrt, dass das Nichterkennen, das Gemüt und die Begeisterung die wahrhaften Prinzipien des sittlichen Handelns seien.

Mas é o direito da vontade não se reconhecer em seu *ato* como sendo *ação*, a não ser o que ela sabe, no seu fim, dos pressupostos do ato e de não ter *culpa* a esse respeito, somente o que nesse ato residia em seu *propósito*. – O ato apenas pode ser *imputado* enquanto *culpa da vontade*; – [é] o *direito do saber*.⁵⁰

Igualmente é essencial destacar o § 117 Z, em que se afirma:

A vontade tem um ser aí diante de si, sobre o qual ela age; mas para poder fazer isso, ela necessita uma representação da mesma e verdadeira culpa somente está mim na medida em que o seu ser aí existente estava no meu saber. [...] Mas eu apenas sou aquilo que está em relação à minha liberdade e a ação é culpa de minha vontade enquanto eu a sei. Édipo, que matou o seu pai sem o saber, não pode ser acusado de ser assassino de seu pai. Mas nas legislações antigas não se colocava tanto valor no subjetivo, na imputação como hoje.⁵¹

Trata-se da relação entre “ignorância” (*Unwissenheit*) e o “saber” (*Wissen*). Mas, sobre isso, destaca-se ainda especialmente o § 317:

Por isso a opinião pública contém dentro de si os princípios substanciais eternos da justiça, o conteúdo verdadeiro e o resultado de toda constituição, legislação e situação universal em geral, sob a forma do são [mero] *entendimento humano* [ou *sensu comum*]⁵² enquanto fundamento ético que atravessa todos sob a figura de pré-juízo, assim como os carecimentos verdadeiros e as tendências corretas da efetividade. – Ao mesmo tempo, como esse aspecto interno entra na consciência e vem à representação em proposições universais, em parte para si, em parte para fins do raciocinar concreto sobre acontecimentos, regulamentos e relações do Estado e sobre

⁵⁰ HEGEL, 2021, p. 134. 7/216 Das Recht des Willens aber ist, in seiner Tat nur dies als seine Handlung anzuerkennen und nur an dem schuld zu haben, was er von ihren Voraussetzungen in seinem Zwecke weiß, was davon in seinem Vorsatze lag. - Die Tat kann nur als Schuld des Willens zugerechnet werden; - das Recht des Wissens.

⁵¹ Id., *ibid.*, pp. 134-5. 7/216 Der Wille hat ein Dasein vor sich, auf welches er handelt; um dies aber zu können, muss er eine Vorstellung desselben haben, und wahrhafte Schuld ist nur in mir, insofern das vorliegende Dasein in meinem Wissen lag. [...] Ich bin aber nur, was in Beziehung auf meine Freiheit ist, und die Tat ist nur Schuld meines Willens, insofern ich darum weiß. Ódipus, der seinen Vater erschlagen, ohne es zu wissen, ist nicht als Vatermörder anzuklagen; aber in den alten Gesetzgebungen hat man auf das Subjektive, auf die Zurechnung nicht soviel Wert gelegt als heute.

⁵² Nota de Marcos Lutz Müller (2022, p. 656) na sua tradução: “Gesunder Menschenverstand é a expressão que Hegel utiliza na Fenomenologia do Espírito e, mais tarde, nas Preleções sobre a História da Filosofia, para traduzir o *sensus communis* de Reid, que está na origem do *common sense* dos empiristas ingleses, e é, aqui, traduzido por “*sensu comum*”, para qualificar o modo como o que há de verdadeiro e de justo nas tendências da opinião pública atua na forma de pré-conceitos partilhados pela maioria.”

carecimentos sentidos, assim introduz a total contingência do opinar, sua ignorância e inversão [perversão], conhecimento e apreciação [juízo] falsos. Visto que se trata aí da consciência da *peculiaridade* da maneira de ver e do conhecimento, assim é uma opinião tanto mais própria quanto pior é seu conteúdo; pois o mau é o que é totalmente particular e próprio em seu conteúdo, ao contrário, o racional é o universal em si e para si, e o *próprio* é aquilo sobre o qual o opinar *se imagina algo*.⁵³

Uma coisa é “ignorância e perversão, conhecimento e juízos falsos” (*Unwissenheit und Verkehrung, falsche Kenntnis und Beurteilung*), enquanto “erro sem fim” (*endloser Irrtum*), e outra é a “verdade” (*Wahrheit*). Além disso, conforme o § 317 A, cabe igualmente a cada um não ser um “vulgo ignorante” (*volgare ignorante*):

Por causa disso não é de se considerar por uma diversidade de maneiras de ver subjetivas, se uma vez se diz: *Vox populi, vox dei* [Voz do povo, voz de Deus], e uma outra vez (por exemplo, em Ariosto⁵⁴): *Che'l volgare ignorante ogn'un riprenda / E parli più di quel che meno intenda*⁵⁵. Ambas residem, sobretudo, na opinião pública; - visto que nela verdade e erro sem fim estão imediatamente reunidos, assim não há verdadeiramente *seriedade* em uma ou em outra. Onde há seriedade, isso pode parecer difícil de diferenciar; de fato, tal será o caso se nos tivermos à *externação imediata* da opinião pública.⁵⁶

⁵³ Id., *ibid.*, p. 325. 7/482 Gerechtigkeit, den wahrhaften Inhalt und das Resultat der ganzen Verfassung, Gesetzgebung und des allgemeinen Zustandes überhaupt, in Form des gesunden Menschenverstandes, als der durch alle in 7/483 Gestalt von Vorurteilen hindurchgehenden sittlichen Grundlage, sowie die wahrhaften Bedürfnisse und richtigen Tendenzen der Wirklichkeit. - Zugleich wie dies Innere ins Bewusstsein tritt und in allgemeinen Sätzen zur Vorstellung kommt, teils für sich, teils zum Behuf des konkreten Rasonierens über Begebenheiten, Anordnungen und Verhältnisse des Staats und gefühlte Bedürfnisse, so tritt die ganze Zufälligkeit des Meinens, seine Unwissenheit und Verkehrung, falsche Kenntnis und Beurteilung ein. Indem es dabei um das Bewusstsein der Eigentümlichkeit der Ansicht und Kenntnis zu tun ist, so ist eine Meinung, je schlechter ihr Inhalt ist, desto eigentümlicher; denn das Schlechte ist das in seinem Inhalte ganz Besondere und Eigentümliche, das Vernünftige dagegen das an und für sich Allgemeine, und das Eigentümliche ist das, worauf das Meinen sich etwas einbildet.

⁵⁴ Nota de Rodapé de Hegel: Ou em Goethe [“Sprichwörtliches”]: “Golpear a massa pode, / nisso ela é respeitável: *julgar lhe cai miseravelmente*”.

⁵⁵ Nota dos Tradutores: Tradução do italiano [*Orlando Furioso*, canto XXVIII, estrofe 1]: “Que o vulgo ignorante censura todo mundo e mais fala do que menos entende”.

⁵⁶ 7/483 Es ist darum nicht für eine Verschiedenheit subjektiver Ansicht zu halten, wenn es das eine Mal heißt: *Vox populi, vox dei*, / und das andere Mal (bei Ariosto z. B.): / *Che'l Volgare ignorante ogn'un riprenda / E parli più di quel che meno intenda*. Beides liegt zumal in der öffentlichen Meinung; - indem in ihr Wahrheit und endloser Irrtum so unmittelbar vereint ist, so ist es mit dem einen oder

No caso, Hegel relaciona o problema da “ignorância” (*Unwissenheit*) com a “opinião pública” (*öffentliche Meinung*), a “publicidade” (*Öffentlichkeit*) e a “liberdade de expressão” (*Freiheit der Rede* - § 317 Z), a “liberdade da comunicação pública” (*Freiheit der öffentlichen Mitteilung* - § 319) ou a “liberdade de imprensa” (*Pressefreiheit* - § 319 A)⁵⁷, sobretudo envolvendo “a questão *se é permitido enganar um povo*”²⁴⁵⁸. Ora, a questão de ser enganado por outro ou ser “enganado por si mesmo” (*von sich selbst getäuscht wird* - § 317 A) envolve, para Hegel, o ter “saber” (*Wissen*) ou, então, o não ter ou deixar de ter “ignorância” (*Unwissenheit*). Trata-se de aspecto importante e atual.

O conceito hegeliano de ignorância nos *Escritos e nas Lições*

No texto dos *Escritos de Nuremberg e Heidelberg* (*Nürnberger und Heidelberger Schriften*), em “3. Sobre a Apresentação da Filosofia nos Ginásios – Relatório Privado para o Conselheiro Real da Baviera da Escola Superior - Immanuel Niethammer – Nuremberg, 23 de outubro de 1812”, destaca-se a relação ou oposição entre “falta de conhecimentos, ignorância” (*Mangel an Kenntnissen, Unwissenheit*) e “cultura científica” (*wissenschaftlichen Bildung*), em especial ao falar do “estudo da filosofia”⁵⁹ (*Studium der Philosophie*), como podemos observar a seguir:

dem andern nicht wahrhafter Ernst. Womit es Ernst ist, dies kann schwer zu unterscheiden scheinen; in der Tat wird es dies auch sein, wenn man sich an die unmittelbare Äußerung der öffentlichen Meinung hält. [*Oder bei Goethe [“Sprichwörtliches”]: Zuschlagen kann die Masse, / Da ist sie respektabel: / Urteilen gelingt ihr miserabel. Orlando furioso XXVIII, 1: “Das das unwissende Volk einen jeden tadelt / Und am meisten von dem redet, wovon es am wenigsten versteht.”]

⁵⁷ Sobre isso, ver KONZEN, Paulo Roberto. *O Conceito de Liberdade de Imprensa ou de Liberdade da Comunicação Pública na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2013.

⁵⁸ Nota dos Tradutores: Frederico II, o Grande, da Prússia, por sugestão de d’Alembert, propôs, em 1778, para a Academia de Berlim a questão: *s’il peut être utile de tromper un peuple?* ([...] ob es erlaubt sei, ein Volk zu täuschen. [Friedrich II.; Preisfrage der Berliner Akademie von 1778, von d’Alembert angeregt.]).

⁵⁹ Sobre isso, convém citar Bourgeois: “Ora, a concepção da sistematização científica de Hegel é tal que a filosofia garanta às outras ciências um desenvolvimento ordenado e lhes permita, com isso, ser elas próprias melhor ensinadas. Eis aí o papel fundamental assim atribuído à filosofia no campo geral

No começo da nova filosofia, a juventude inicialmente ficou satisfeita por poder dispensar o estudo da filosofia, e mesmo das ciências em geral, com uma série de fórmulas gerais que deveriam conter tudo. Dessa opinião surgiram as consequências: *falta de conhecimento, ignorância* tanto em *conceitos filosóficos* como também nas *ciências profissionais especiais*; mas, nas exigências do Estado bem como do restante da cultura científica, ela experimentou uma contradição muito séria e rejeição prática para que essa presunção não fosse desacreditada. Assim como a necessidade interna da filosofia exige que ela seja desenvolvida cientificamente e em suas partes, assim me parece ser o ponto de vista condizente com a época.⁶⁰ (TP)

Igualmente no texto “Sobre o ensino de filosofia nos ginásios – Ao Ministério Real Prussiano de Assuntos Espirituais, Educacionais e Médicos – Berlim, 16 de abril de 1822”, consta afirmações sobre “a preparação exigida para o estudo da filosofia”, sobre “aceitar jovens incultos e ignorantes”, sobre “excluir pessoas completamente incultas e imaturas” e, ainda, sobre “ignorância”, a saber:

O Ministério Real, no gracioso Rescrito de 1º de novembro do ano passado, em que me foi entregue, informou sobre as repetidas queixas do *Dr. von Henning* [...] de que os jovens estudantes tendem a vir para a universidade sem a preparação exigida para o estudo da filosofia [...]. Neste sentido, gostaria de começar por tomar a liberdade de indicar que as medidas destinadas a remediar esta deficiência nos ginásios apenas poderiam, por si só, ter efeitos sobre aqueles que frequentaram essas instituições antes de entrarem na universidade. Mas, de acordo com as leis existentes, as reitorias universitárias

do ensino. Esse papel é comumente ignorado, e é o que explica em grande medida a indiferença dos poderes públicos em relação ao ensino da filosofia: ‘Como são poucos os que sabem que o estudo de filosofia é o verdadeiro fundamento de toda formação teórica e prática!’ (Hegel, *Carta a Sinclair* [rascunho], de 1813)” (BOURGEOIS, Bernard. *Hegel: Os atos do Espírito*. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: UNISINOS, 2004, pp. 337-8).

⁶⁰ 3. Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien - Privatgutachten für den Königlich Bayrischen Oberschulrat Immanuel Niethammer (1812) - Nürnberg, den 23. Okt. 1812. 4/420 Der Jugend war es beim Beginn der neuen Philosophie zunächst willkommen, das Studium der Philosophie, ja der Wissenschaften überhaupt, mit etlichen allgemeinen Formeln die alles enthalten sollten, abtun zu können. Die aus dieser Meinung engspringenden Folgen, Mangel an Kenntnissen, Unwissenheit sowohl in philosophischen Begriffen als auch in den speziellen Berufswissenschaften, erfuhren aber an den Anforderungen des Staats sowie an der sonstigen wissenschaftlichen Bildung einen zu ernsthaften Widerspruch und praktische Zurückweisung, als dass jener Dünkel nicht außer Kredit gekommen wäre. So wie es die innere Notwendigkeit der Philosophie mit sich bringt, dass sie wissenschaftlich und in ihren Teilen ausgebildet werde, so scheint mir dies auch der zeitgemäße Standpunkt zu sein.

são instruídas a aceitar jovens incultos e ignorantes como membros universitários, desde que tragam apenas um *certificado* da sua total imaturidade. O antigo acordo nas universidades, segundo o qual o reitor da faculdade para a qual alguém desejasse estudar realizaria um exame, o que era obviamente reduzido a uma formalidade, ainda dava às universidades a oportunidade e a autorização de excluir pessoas completamente incultas e imaturas. [...] Como membro da comissão de exame científico, na qual o Ministério Real se dignou a integrar-me, tive a oportunidade de ver que a ignorância de quem obtém o certificado para ingressar na universidade permeia todos os graus e que a preparação deve ser feita para o número mais ou menos considerável de tais sujeitos, às vezes, seria necessário começar com a ortografia da língua materna. Como também sou professor na universidade local, ver tal falta de conhecimento e cultura entre os estudantes universitários não pode deixar de chocar a mim e aos meus colegas [...]. Gostaria de informar respeitosamente ao Real Ministério a minha experiência com a comissão de exame científico, nomeadamente que – na medida em que o objetivo desses exames é encontrar aqueles que ainda não estão devidamente preparados para a universidade, que sejam *instruídos* sobre o grau de seus conhecimentos através do atestado emitido a esse respeito e, assim, sejam *aconselhados* a não irem para a universidade ainda, mas a complementarem previamente a falta de preparo – esse objetivo geralmente não parece ser alcançado pelo fato de tais exames não atestar a sua ignorância, [...] ⁶¹ (TP)

⁶¹ Über den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien - An das Königlich Preußische Ministerium der geistlichen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten - Berlin, den 16. April 1822. 11/31 Das Königliche Ministerium hat in dem gnädigen Reskript vom 1. November vorigen Jahres, worin mir aufgegeben worden, über die abgehaltenen Repetitionen des Dr. von Henning zu berichten, [...], dass die studierende Jugend ohne die erforderliche Vorbereitung für das Studium der Philosophie auf die Universität zu kommen pflege, [...]. Ich nehme mir in dieser Rücksicht zuerst die Freiheit, anzuführen, dass eine die Abhilfe jenes Mangels bezweckende Veranstaltung auf Gymnasien von selbst nur auf diejenigen eine Wirkung äußern könnte, welche diese Anstalten besucht haben, ehe sie die Universität beziehen. Nach den bestehenden Gesetzen aber sind die Universitätsrektorate angewiesen, auch ungebildete und unwissende Jünglinge zu Universitätsbürgern aufzunehmen, wenn solche nur ein Zeugnis über diese ihre gänzliche Unreife mitbringen. Die ältere Einrichtung bei Universitäten, dass der Dekan derjenigen Fakultät, für die sich ein Studierenwollender meldete, eine freilich zur Formalität herabgesunkene Prüfung mit demselben vornahm, hatte den Universitäten doch immer noch die Möglichkeit und Berechtigung, gänzlich ungebildete und unreife Menschen auszuschließen, belassen. [...] Als Mitglied der wissenschaftlichen Prüfungskommission, der mich das Königliche Ministerium beizugesellen geruht hat, hatte ich Gelegenheit, zu sehen, dass die Unwissenheit solcher, die sich, um die Universität zu beziehen, ein Zeugnis abholen, durch alle Gradationen hindurchgeht und dass eine zu veranstaltende Vorbereitung für die mehr oder weniger beträchtliche Anzahl solcher Subjekte zuweilen von der Orthographie der Muttersprache anzufangen hätte. Da ich zugleich Professor an der hiesigen Universität bin, so kann ich bei solcher Anschauung von Mangel aller Kenntnisse und Bildung an Universitätsstudierenden nicht anders, als für mich und meine Kollegen erschrecken, [...] Ich erlaube mir hierbei, dem Königlichen Ministerium meine bei der wissenschaftlichen Prüfungskommission gemachte Erfahrung ehrerbietig anzuführen, dass nämlich

Além disso, na “Introdução” (*Einleitung*) das *Lições sobre a Filosofia da História* (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*), ao falar da “história do espírito humano” (*Geschichte des menschlichen Geistes*), da busca de “esclarecer a história”, fala sobre a “ignorância de Anaxágoras” (*Unwissenheit des Anaxagoras*), que teria dito que isso “deveria ficar oculto dos nossos olhos e seria presunção querer conhecê-lo”⁶². Depois disso, na mesma Introdução, consta:

Mas aqui deve ser dito que os indivíduos, na medida em que são entregues à sua liberdade, tem culpa pela corrupção ética e religiosa e pelo enfraquecimento da eticidade e da religião. O selo da determinação absoluta e sublime do ser humano é que ele sabe o que é bom e o que é mau, e precisamente que tem o querer, seja do bem ou do mal – em uma palavra, que ele pode ter culpa, culpa não apenas do mal, porém também do bem, e culpa não apenas disto, daquilo e de tudo, porém culpa do bem e do mal devido à sua liberdade individual. Apenas o animal é verdadeiramente inocente. Mas exige uma explicação ampla, tão ampla quanto a da própria liberdade, a fim de evitar ou eliminar todos os mal-entendidos, que tendem a surgir sobre a noção de que o que é assim chamado de inocência significa a própria ignorância do mal.⁶³ (TP)

- insofern bei jenen Prüfungen beabsichtigt werde, diejenigen, die noch nicht gehörig für die Universität vorbereitet erfunden werden, durch das hierüber ausgestellte Attest über das Maß ihrer Kenntnisse zu belehren und ihnen dadurch den Rat an die Hand zu geben, die Universität noch nicht zu beziehen, 11/32 sondern vorher die mangelnde Vorbereitung zu ergänzen - dieser Zweck schon darum gewöhnlich nicht erreicht zu werden scheine, weil solchen Examinaten, denen ihre Unwissenheit bezugt wird, [...].

⁶² “Mas esclarecer a história significa revelar as paixões do ser humano, seu gênio, as suas forças ativas, e esta determinação da providência costuma ser chamada de seu *plano*. Mas é este plano que deveria ficar oculto dos nossos olhos e seria presunção querer conhecê-lo. A ignorância de Anaxágoras sobre como o entendimento se revela na efetividade era ingênua; a consciência do pensamento ainda não havia progredido nele e na Grécia em geral; ele ainda não era capaz de aplicar o seu princípio universal ao concreto, de reconhecer este naquele, pois Sócrates deu apenas um passo para apreender a união do concreto com o universal.” (TP) 12/24 Die Geschichte erklären aber heißt, die Leidenschaften des Menschen, ihr Genie, ihre wirkenden Kräfte enthüllen, und diese Bestimmtheit der Vorsehung nennt man gewöhnlich ihren Plan. Dieser Plan aber ist es, welcher vor unseren Augen verborgen sein soll, ja welchen es Vermessenheit sein soll erkennen zu wollen. Die Unwissenheit des Anaxagoras darüber, wie der Verstand sich in der Wirklichkeit offenbare, war unbefangen; das Bewusstsein 12/25 des Gedankens war in ihm und überhaupt in Griechenland noch nicht weitergekommen; er vermochte noch nicht sein allgemeines Prinzip auf das Konkrete anzuwenden, dieses aus jenem zu erkennen, denn Sokrates hat erst einen Schritt darin, die Vereinigung des Konkreten mit dem Allgemeinen zu erfassen, getan.

⁶³ 12/49 Aber es ist hier zu sagen, dass die Individuen, insofern sie ihrer Freiheit anheimgegeben sind, Schuld an dem sittlichen und religiösen Verderben und an der Schwächung der Sittlichkeit und Religion

Assim, para Hegel, os “seres humanos” (*Menschen*), diferente dos “animais” (*Tieren*), podem “saber” (*Wissen*) e não ficam na “própria ignorância do mal” (*Unwissenheit selbst des Bösen*). Ora, sobre isso, na seção “Passagem ao mundo grego” (*Übergang zur griechischen Welt*), ao falar da “máxima” (*Ausspruch*): “Ser humano conheça a si mesmo” (*Mensch erkenne dich selbst*), enquanto “autoconhecimento das particularidades de suas debilidades e faltas” (*Selbsterkenntnis der Partikularitäten seiner Schwächen und Fehler*), fala então de “Édipo, que se mostra uma pessoa sabedora, [mas que] está ligada a uma enorme ignorância sobre o que ele próprio faz”, tendo até “surgimento da clareza espiritual”, mas “associado a atrocidades decorrentes da ignorância”⁶⁴.

Além disso, nas *Lições sobre a Filosofia da História*, ao falar da “Idade Média” (*Mittelalter*), sobre “As Cruzadas” (*Die Kreuzzüge*) e “as fundações

haben. Dies ist das Siegel der absoluten hohen Bestimmung des Menschen, dass er wisse, was gut ist und was 12/50 böse ist, und dass eben sie das Wollen sei, entweder des Guten oder des Bösen, - mit einem Wort, dass er Schuld haben kann, Schuld nicht nur am Bösen, sondern auch am Guten, und Schuld nicht bloß an diesem, jenem und allem, sondern Schuld an dem seiner individuellen Freiheit angehörigen Guten und Bösen. Nur das Tier allein ist wahrhaft unschuldig. Aber es erfordert eine weitläufige Auseinandersetzung, eine so weitläufige als die über die Freiheit selbst, um alle Missverständnisse, die sich hierüber zu ergeben pflegen, dass das, was Unschuld genannt wird, die Unwissenheit selbst des Bösen bedeute, abzuschneiden oder zu beseitigen.

⁶⁴ “Precisamos agora ficar maravilhosamente surpresos com o mito grego, que relata que a Esfinge, a figura egípcia, apareceu em Tebas com as palavras: “O que é que anda sobre quatro pernas pela manhã, sobre duas ao meio-dia, e sobre três à noite?” Édipo, com a solução de que se tratava de um ser humano, jogou a Esfinge da rocha. A solução e libertação do espírito oriental, que no Egito se elevou ao nível de uma tarefa, porém é esta: o interior da natureza é o pensamento, que apenas tem existência na consciência humana. Mas esta velha solução de Édipo, que se mostra uma pessoa sabedora, está ligada a uma enorme ignorância sobre o que ele próprio faz. O surgimento da clareza espiritual na antiga família real ainda está associado a atrocidades decorrentes da ignorância, e este primeiro reinado dos reis, para se tornar saber verdadeiro e clareza ética, precisa primeiro ser configurado pelas leis civis e pela liberdade política e reconciliado num lindo espírito.” (TP) 12/271 Wunderbar muss uns nun die griechische Erzählung überraschen, welche berichtet, dass die Sphinx, das ägyptische Gebilde, in Theben erschienen sei, und zwar mit den Worten: "Was ist das, was morgens auf vier Beinen geht, mittags auf zweien und abends auf dreien?" Ödipus mit der Lösung, dass dies der Mensch sei, stürzte die Sphinx vom Felsen. Die Lösung und Befreiung des orientalischen Geistes, der sich in Ägypten bis zur Aufgabe gesteigert hat, ist allerdings dies: dass das Innere der Natur der Gedanke ist, der nur im menschlichen Bewusstsein seine Existenz hat. Aber diese alte Lösung durch Ödipus, der sich so als Wissender zeigt, ist mit ungeheurer Unwissenheit verknüpft über das, was er selbst tut. Der Aufgang geistiger Klarheit in dem alten Königshause ist noch mit Greueln aus Unwissenheit gepaart, und diese erste Herrschaft der Könige muss sich erst, um zu wahren Wissen und sittlicher Klarheit zu werden, durch bürgerliche Gesetze und politische Freiheit gestalten und zum schönen Geist versöhnen.

de ordens monásticas e militares” (*Stiftungen von Mönchs- und Ritterorden*), destaca as então “novas ordens monásticas, principalmente os franciscanos, frades mendicantes, cujo fundador Francisco de Assis, animado de entusiasmo e êxtase enormes, passou sua vida em constante luta pela mais elevada pureza”, sendo que “esta mesma direção ele infundiu em sua ordem”⁶⁵. Mas, em seguida, consta:

Os monges mendicantes espalharam-se por toda a cristandade de uma forma incrível; por um lado, eles eram o exército permanente de apóstolos do Papa, mas, por outro lado, também se mantinham fortes contra o seu mundanismo; os franciscanos apoiaram fortemente Luís de Baviera contra as presunções papais; deve também ter saído deles a determinação de que o Concílio Geral da Igreja estava acima do papa; mas depois eles também mergulharam na estupidez e na ignorância.⁶⁶ (TP)

Por fim, ao falar dos “Novos Tempos” (*Die neue Zeit*), sobre “O Esclarecimento e a Revolução” (*Die Aufklärung und Revolution*), isto é, da então “Revolução Francesa” (*Französische Revolution*), entre outros, destaca-se que “a Revolução Francesa começou a partir da filosofia” e que tudo isso promoveu a “transformação do Estado a partir do conceito de direito”; depois disso, ao falar da questão da “organização do Estado” (*Organisation des Staats*), em especial da então “Alemanha” (*Deutschland*), afirma-se, por exemplo: “Todo cidadão tem acesso a cargos estatais, mas habilidade e utilidade são condições necessárias”; e, no caso, convém ainda citar o seguinte: “Como dito, qualquer

⁶⁵ 12/473 [...] neue Mönchsorden, hauptsächlich die Franziskaner, Bettelmönche, deren Stifter, Franz von Assisi, von der ungeheuersten Begeisterung und Ekstase beseelt, sein Leben im beständigen Ringen nach der höchsten 12/474 Reinheit zubrachte. Dieselbe Richtung gab er seinem Orden; (Fala-se ainda da “ordem dos dominicanos, fundada por Santo Domingo” [12/474 [...] Dominikanerorden, vom heiligen Dominikus gestiftet]).

⁶⁶ 12/474 Die Bettelmönche verbreiteten sich auf eine ganz unglaubliche Weise über die ganze Christenheit; sie waren einerseits das stehende Apostelheer des Papstes, andererseits sind sie auch gegen seine Weltlichkeit stark aufgetreten; die Franziskaner waren ein starker Beistand Ludwigs des Bayern gegen die päpstlichen Anmaßungen, auch soll von ihnen die Bestimmung ausgegangen sein, dass das allgemeine Kirchenkonzilium über dem Papste stehe; später aber sind auch sie in Stumpfheit und Unwissenheit versunken.

indivíduo que tenha conhecimento, prática e vontade moral para fazê-lo pode participar do governo. Devem governar os sábios, οἱ ἄριστοι, e não a ignorância e a vaidade do saber melhor.”⁶⁷

Ora, trata-se de uma das quatro ocorrências do termo “Ignoranz” na *Hegel Werke*. Além da já citada, nas *Lições sobre a História da Filosofia (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie)*, ao falar de “Friedrich Heinrich Jacobi” (1743-1819), consta que ele, em 1785, publicou várias cartas sobre Baruch Espinosa (1632-1677), criando depois uma “troca de cartas” (*Briefwechsel*) e uma “disputa” (*Streit*) com Moses Mendelssohn (1729-1786) e, no caso, destaca-se a ocorrências dos termos *Unwissenheit* e *Ignoranz* no mesmo parágrafo:

E tornou-se evidente no decorrer da disputa que aqueles que se consideravam homens da área, homens da área da filosofia e do monopólio da amizade de Lessing, como Nicolai, Mendelssohn etc., nada sabiam sobre o espinosismo; eles mostraram não apenas superficialidade de visão filosófica, mas até mesmo ignorância. [...] Mendelssohn mostrou ignorância até mesmo sobre o que era externamente histórico na filosofia espinosista, e ainda mais sobre o que era interno.⁶⁸ (TP)

Igualmente nas *Lições sobre a História da Filosofia*, ao falar de “Fries, Bouterwek, Krug”, afirma-se de forma contundente o seguinte:

Uma outra forma de subjetividade é a subjetividade do arbítrio, da ignorância. Ela defendeu que a forma última de conhecer era o saber

⁶⁷ 12/526 [...] die Französische Revolution sei von der Philosophie ausgegangen [...] 12/531 die Umbildung des Staates aus dem Begriffe des Rechts [...] 12/538 Jeder Bürger hat Zutritt zu Staatsämtern, doch ist Geschicklichkeit und Brauchbarkeit notwendige Bedingung. [...] Teilhaben an der Regierung kann, wie gesagt, jeder, der die Kenntnis, Geübtheit und den moralischen Willen dazu hat. Es sollen die Wissenden regieren, οἱ ἄριστοι, nicht die Ignoranz und die Eitelkeit des Besserwissens.

⁶⁸ 20/315 Und es zeigte sich im Verfolg des Streites, dass diejenigen, welche sich für Männer vom Fach hielten, für Männer vom Fach der Philosophie und vom Monopol der Freundschaft Lessings, wie Nicolai, Mendelssohn usf., nichts vom Spinozismus wussten; es zeigte sich bei ihnen nicht nur Flachheit der philosophischen Einsicht, sondern sogar Unwissenheit. [...] Mendelssohn zeigte Ignoranz selbst über das äußerlich Historische der spinozistischen Philosophie, viel mehr noch über das Innere. 1196) [Jacobi, Werke, Bd. IV, Abt. 1, S. 91]

imediatamente, o *fato da consciência*; isso é cômodo. A abstração de Fichte e sua difícil compreensão têm um efeito dissuasor sobre o pensamento; a razão preguiçosa deixou-se dizer isso e renunciou a todo pensamento consistente, a toda construção. Esta arbitrariedade permitiu-se fazer qualquer coisa, como na taberna, nomeando-se poética, profética.⁶⁹ (TP)

A quarta ocorrência de “Ignoranz” se dá nos *Escritos de Berlim* (*Berliner Schriften*), ao falar *Sobre o Projeto de Reforma Inglesa* (*Über die englische Reformbill*). No caso, consta:

A nação inglesa não conseguiu tanto com a sua representação popular como foi conseguido na Alemanha através de centenas de anos de trabalho silencioso de cultura científica, da sabedoria e do amor pela justiça dos príncipes, e no novo projeto não contém quaisquer elementos particulares que pode substituir {em parte, a ignorância crua dos caçadores de raposas e dos proprietários rurais}, em parte uma cultura que só foi adquirida nas sociedades, através de jornais e debates parlamentares, em parte a habilidade dos juristas, que na sua maioria só foi adquirida através da rotina, mas antes, a visão completa e o conhecimento efetivo.⁷⁰ (TP)

Ora, no mesmo texto *Sobre o Projeto de Reforma Inglesa*, consta ainda longa afirmação:

Assim como o bom senso do povo inglês, que tem tão boa reputação, faz com que os indivíduos sintam a insignificância da sua influência nos assuntos do Estado através da sua única voz, também o mesmo bom senso também dá o sentimento correto de sua {ignorância em geral e} com pouca capacidade para avaliar os talentos, conhecimentos empresariais, competências e cultura espiritual necessários para altos cargos governamentais; [...] O Duque fala da

⁶⁹ 20/417 Eine andere Form der Subjektivität ist Subjektivität der Willkür, Ignoranz. Sie ergriff dies, dass die letzte Weise des Erkennens unmittelbares Wissen sei, Tatsache des Bewusstseins; das ist bequem. Die Fichtesche Abstraktion und sein harter Verstand hat Abschreckendes für das Denken; die faule Vernunft ließ sich jenes gesagt sein und hat allem konsequenten Denken, aller Konstruktion entsagt. Diese Willkür erlaubte sich alles, wie in der Tabagie, nahm sich 20/418 poetisch, prophetisch.

⁷⁰ 11/102 Soviel als in Deutschland eine mehrhundertjährige stille Arbeit der wissenschaftlichen Bildung, der Weisheit und Gerechtigkeitsliebe der Fürsten bewirkt hat, hat die englische Nation von ihrer Volksrepräsentation nicht erlangt, und in der neuen Bill sind eben keine besonderen Elemente enthalten, welche an die Stelle {teils der rohen Ignoranz der Fuchsjäger und der Landjunker}, teils einer bloß in Gesellschaften, durch Zeitungen und Parlamentsdebatten erlangten Bildung, teils der meist nur durch Routine erworbenen Geschicklichkeit der Rechtsgelehrten, vielmehr der gründlichen Einsicht und wirklichen Kenntnis ein Übergewicht verliehen.

perspectiva do Parlamento Inglês, no qual, acima da massa de membros incompetentes e ignorantes, com o verniz dos preconceitos comuns e da cultura extraída da conversação, muitas vezes nem mesmo equipada para isso, há uma série de membros talentosos que são totalmente dedicados à atividade política e aos interesses dos homens dedicados ao Estado. [...] A oposição entre os *homens de Estado* e os *homens de princípios*, que surgiu de forma muito acentuada na França no início da revolução e ainda não se firmou na Inglaterra, pode muito bem ter sido iniciada pela abertura de um caminho mais amplo para assentos parlamentares; a nova classe pode firmar-se tanto mais facilmente porque os próprios princípios são de natureza simples, portanto rapidamente apreendidos mesmo pela ignorância e com alguma facilidade de talento (porque, por causa da sua generalidade, já têm a pretensão de serem suficiente para tudo), bem como com alguma energia de caráter e ambição são suficientes para a eloquência necessária e totalmente ofensiva e têm um efeito deslumbrante na razão da multidão, que também é igualmente inexperiente neste aspecto, enquanto o conhecimento, a experiência e a rotina empresarial dos *homens de Estado* não são tão fáceis de adquirir, sendo igualmente necessárias para a aplicação e introdução de princípios racionais na vida real.⁷¹ (TP)

No caso, destaca-se novamente a relação do mero “ bom senso” (*gesunde Menschenverstand*) com a “ignorância” (*Unwissenheit*) e a “cultura” (*Bildung*). Trata-se de questão recorrente em Hegel.

⁷¹ 11/114 Wie der in so gutem Rufe stehende gesunde Menschenverstand des englischen Volkes die Individuen die Unbedeutendheit ihres Einflusses auf die Staatsangelegenheiten durch ihre einzelne Stimme empfinden lässt, so gibt derselbe gesunde Menschenverstand auch das richtige Gefühl seiner {Unwissenheit überhaupt und der} geringen Befähigung, um die zu hohen Staatsämtern erforderlichen Talente, Geschäftskennntnis, Fertigkeit und Geistesbildung, zu beurteilen; [...] 11/118 Der Herzog spricht aus der Anschauung des englischen Parlaments, in welchem über der Masse unfähiger und unwissender, mit dem Firnis der gewöhnlichen Vorurteile und aus der Konversation geschöpfter Bildung, oft nicht einmal hiermit versehener Mitglieder eine Anzahl talentvoller, sich der politischen Tätigkeit und dem Staatsinteresse gänzlich widmender Männer steht. [...] 11/121 Der Gegensatz der hommes d'état und der hommes à principes, der in Frankreich zu Anfang der Revolution gleich ganz schroff eintrat und in England noch keinen Fuß gefasst hat, mag wohl durch die Eröffnung eines breiteren Wegs für Parlamentssitze eingeleitet sein; die neue Klasse kann um so leichter Fuß fassen, da die Prinzipien selbst als solche von einfacher Natur sind, deswegen sogar von der Unwissenheit schnell aufgefasst und mit einiger Leichtigkeit des Talents (weil sie um ihrer Allgemeinheit willen ohnehin die Präntention haben, für alles auszureichen) sowie mit einiger Energie des Charakters und des Ehrgeizes für eine erforderliche, alles angreifende Beredsamkeit ausreichen und auf die Vernunft der zugleich ebenso hierin unerfahrenen Menge eine blendende Wirkung ausüben, wogegen die Kennntnis, Erfahrung und Geschäftsroutine der hommes d'état nicht so leicht sich anschaffen lassen, welche für die Anwendung und Einführung der vernünftigen Grundsätze in das wirkliche Leben gleich notwendig sind.

Já nas *Lições sobre a Filosofia da Religião (Vorlesungen über die Philosophie der Religion)*, afirma-se o seguinte:

A primeira exigência é que se examine a razão, a *faculdade de conhecimento*, antes de começar a conhecer. Imagina-se então a cognição como se ela fosse feita por meio de um instrumento com o qual se deseja apreender a verdade. Olhando mais de perto, contudo, a exigência de primeiro reconhecer este instrumento é desajeitada. A crítica da faculdade de conhecimento é uma posição da filosofia kantiana, em geral uma posição do tempo e da sua teologia. Acreditava-se que tinham feito uma grande descoberta; mas as pessoas estavam enganadas, como tantas vezes acontece no mundo. Pois normalmente, quando as pessoas têm uma ideia que consideram bastante inteligente, são as mais tolas quanto a isso, e a satisfação reside no fato de terem encontrado uma excelente solução para a sua loucura e ignorância. Em geral, são inesgotáveis em suas reviravoltas quando se trata de se sentir bem com sua indolência e fugir do assunto. [...] É difícil envolver-se com aqueles que argumentam contra a filosofia da religião e pensam que a estão triunfando; pois dizem tão diretamente que o imediatismo é algo diferente da mediação, mas ao fazê-lo mostram tão grande ignorância, completa falta de conhecimento com as formas e categorias, em que fazem os seus ataques e julgam a filosofia. Eles afirmam de forma bastante imparcial, sem ter pensado sobre esses objetos ou sem ter examinado minuciosamente a natureza externa e a experiência interna de sua consciência, de seu espírito, para ver como essas determinações ocorrem neles. A *efetividade* não está presente para eles, mas é estranha e desconhecida.⁷² (TP)

⁷² 16/57 Die erste Forderung ist, dass man die Vernunft, das Erkenntnisvermögen vorher untersuche, ehe man an das Erkennen geht. Das Erkennen stellt man sich dann so vor, als ob es mittels eines Instrumentes geschehe, mit dem man die Wahrheit anfassen will. Näher betrachtet ist aber die Forderung, dies Instrument erst zu erkennen, ungeschickt. Die Kritik des Erkenntnisvermögens ist eine Stellung der Kantischen Philosophie, 16/58 überhaupt eine Stellung der Zeit und ihrer Theologie. Man hat geglaubt, hierbei einen großen Fund gemacht zu haben; aber man hat sich getäuscht, wie dies so oft in der Welt geschieht. Denn gewöhnlich, wenn die Leute einen Einfall haben, den sie für recht gescheit halten, sind sie am törichtesten daran, und die Satisfaktion besteht darin, dass sie für ihre Torheit und Unwissenheit sich eine vortreffliche Wendung gefunden haben. Überhaupt sind sie unerschöpflich in Wendungen, wenn es darauf ankommt, sich ein gutes Gewissen wegen ihrer Trägheit zu machen und von der Sache wegzukommen. [...] 16/61 Es ist schwer, mit solchen, die gegen die Religionsphilosophie streiten und über sie zu triumphieren meinen, sich einzulassen; denn sie sprechen so geradezu, die Unmittelbarkeit sei doch eben etwas anderes als Vermittlung, zeigen aber dabei eine zu große Unwissenheit, völlige Unbekanntschaft mit den Formen und Kategorien, in denen sie ihre Angriffe machen und über die Philosophie aburteilen. Sie versichern ganz unbefangen, ohne über diese Gegenstände nachgedacht oder in der äußeren Natur und in der inneren Erfahrung ihres Bewusstsein s, ihres Geistes gründlich nachgesehen zu haben, wie diese Bestimmungen darin vorkommen. Die *Wirklichkeit* ist ihnen nicht präsent, sondern fremd und 16/62 unbekannt.

Sobre isso, em “1. A forma de sentimento”, ainda se afirma o seguinte:

Estamos assim na lógica abstrata; este é sempre o caso quando se pensa estar em terreno concreto, no terreno da consciência imediata; mas este é apenas o mais pobre em pensamentos, e os que ele contém são os mais frios, os mais vazios. É a maior ignorância acreditar que o conhecimento imediato está fora da região do pensamento; lida-se com essas diferenças e, ao examiná-las mais de perto, elas desaparecem.⁷³ (TP)

Nas *Lições sobre a História da Filosofia (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie)*, logo depois da Introdução (*Einleitung*), fala-se da “A. Determinação da história da filosofia” (*A. Bestimmung der Geschichte der Philosophie*), das “1. Representações comuns sobre a história da filosofia” (*1. Gewöhnliche Vorstellungen über die Geschichte der Philosophie*), em especial sobre “a. A história da filosofia como acervo de opiniões” (*a. Die Geschichte der Philosophie als Vorrat von Meinungen*) e, no caso, afirma-se o seguinte:

Assim, chegamos imediatamente à visão muito recorrente da história da filosofia de que ela deve narrar o acervo de opiniões filosóficas conforme elas surgiram e foram apresentadas ao longo do tempo. Se alguém fala levemente, chama esse conteúdo de opiniões; aqueles que pensam poder expressá-la com um julgamento mais completo até chamam essa história de uma galeria de loucuras ou pelo menos das aberrações do ser humano imerso em pensamentos e meros conceitos. Ouve-se tal consideração não apenas daqueles que professam sua ignorância na filosofia (eles a confessam porque, de acordo com a noção comum, essa ignorância não deveria impedi-los de fazer um julgamento sobre o que é a filosofia; ao contrário, todos pensam com tanta certeza de poder julgar o seu valor e a sua essência sem nada compreender) – mas também por aqueles que escrevem e escreveram a história da filosofia. Esta história, como uma narração de muitas opiniões, torna-se assim uma questão de curiosidade ociosa ou, se preferir, de interesse da erudição. Pois a erudição consiste principalmente em conhecer

⁷³ 1. Die Form des Gefühls 16/120 Wir sind so in der abstrakten Logik; dies geht immer so, wenn man meint, man sei auf dem konkreten Boden, auf dem Boden des unmittelbaren Bewusstseins; aber dieser ist eben der ärmste an Gedanken, und die darin enthaltenen sind die kahlsten, leersten. Es ist die größte Unwissenheit, wenn man glaubt, das unmittelbare Wissen sei außer der Region des Denkens; man schlägt sich mit solchen Unterschieden herum, und näher betrachtet, schwinden sie zusammen.

uma multidão de coisas inúteis, isto é, aqueles que, de outra forma, não têm conteúdo e nenhum interesse em si mesmos além de ter conhecimento deles. [...] Se a história da filosofia apresentasse apenas uma galeria de opiniões – embora sobre Deus, sobre a essência das coisas naturais e espirituais –, então seria uma ciência muito supérflua e enfadonha, por mais utilidades que se pudesse obter de tal movimento de pensamento e erudição. O que poderia ser mais inútil, mais enfadonho, do que aprender a conhecer uma série de meras opiniões? [...] Mas a filosofia não contém opiniões; não há opiniões filosóficas. Nota-se imediatamente a falta de cultura inicial de alguém – mesmo que ele próprio seja um historiador da filosofia – quando ele fala de opiniões filosóficas. A filosofia é ciência objetiva da verdade, ciência de sua necessidade, conhecimento conceitual, nenhum opinar e nenhum devanear de opiniões.⁷⁴ (TP)

Depois disso, nas *Lições sobre a História da Filosofia (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie)*, fala-se sobre “A. Filosofia de Platão” (*A. Philosophie des Platon*), afirmando:

Platão, portanto, antes de mais nada, distingue ciência, o conhecimento do que é na verdade, do que é opinar. “Tal pensamento (διδάσκω) como um

⁷⁴ 18/28 Somit stoßen wir denn sogleich auf die sehr gewöhnliche Ansicht von der Geschichte der Philosophie, dass sie nämlich den Vorrat von philosophischen Meinungen herzuverlässen habe, wie sie sich in der Zeit ergeben und dargestellt haben. Wenn glimpflich gesprochen wird, so heißt man diesen Stoff Meinungen; die es mit gründlicherem Urteile ausdrücken zu können glauben, nennen diese Geschichte eine Galerie der Narrheiten sogar oder wenigstens der Verirrungen des sich ins Denken und in die bloßen Begriffe vertiefenden Menschen. Man kann solche Ansicht nicht nur von solchen hören, die ihre Unwissenheit in Philosophie bekennen (sie bekennen sie, denn diese Unwissenheit soll nach der gemeinen Vorstellung nicht hinderlich sein, ein Urteil darüber zu fällen, was an der Philosophie sei; im Gegenteil hält sich jeder für sicher, über ihren Wert und Wesen doch urteilen zu können, ohne etwas von ihr zu verstehen), - sondern auch 16) [16] W: “nicht nur”] von solchen, welche selbst Geschichte der Philosophie schreiben und geschrieben haben. Diese Geschichte, so als eine Herzerzählung von vielerlei Meinungen, wird auf diese Weise eine Sache einer müßigen Neugierde oder, wenn man will, ein Interesse der Gelehrsamkeit. Denn die Gelehrsamkeit besteht vorzüglich darin, eine Menge unnützer Sachen zu wissen, d. h. solcher, die sonst keinen Gehalt und kein Interesse in ihnen selbst haben als dies, die Kenntnis derselben zu haben. 18/29 [...] Wenn die Geschichte der Philosophie nur eine Galerie von Meinungen - obzwar über Gott, über das Wesen der natürlichen und geistigen Dinge - aufstellte, so würde sie eine sehr überflüssige und langweilige Wissenschaft sein, man möge auch noch so viele Nutzen, die man von solcher Gedankenbewegung und Gelehrsamkeit ziehen sollte, herbeibringen. Was kann unnützer sein, als eine Reihe bloßer Meinungen kennenzulernen, was langweiliger? [...] Philosophie aber enthält keine Meinungen; es gibt keine philosophischen Meinungen. Man hört einem Menschen - und wenn es auch selbst ein Geschichtsschreiber der Philosophie wäre - sogleich den Mangel der ersten Bildung an, wenn er von philosophischen Meinungen spricht. Die Philosophie ist objektive Wissenschaft der Wahrheit, Wissenschaft ihrer Notwendigkeit, begreifendes Erkennen, kein Meinen und kein Ausspinnen von Meinungen. (O mesmo texto encontra-se em “I. Conceito e definição da história da filosofia” (*I. Begriff und Bestimmung der Geschichte der Philosophie* 20/470), em que consta como “Anexo” (*Anhang*).)

conhecedor podemos corretamente chamar de conhecimento (γνώμην); mas a outra é opinião (δόξα). O conhecer versa sobre o que é; o opinar se opõe a ela, mas de tal maneira que seu conteúdo não é o nada (isso é ignorância), mas é algo que se opina. O opinar é o meio-termo entre a ignorância e a ciência, seu conteúdo é uma mistura do ser e do nada. Os objetos sensíveis, o objeto do opinar, o singular só participa do belo, do bom, do justo, do geral, mas é igualmente feio, mau, injusto etc. O dobro é igualmente metade. O singular não é apenas grande ou pequeno, leve ou pesado, e um destes opostos; porém cada singular é ao mesmo tempo um e outro. Tal mistura de ser e não-ser é o singular, o objeto da opinião” [Da República V, 476-479], – uma mistura em que os opostos não se dissolveram no geral. Esta é a ideia especulativa do conhecer. O opinar pertence ao modo de nossa consciência comum.⁷⁵ (TP)

Depois disso, ao falar da “B. Filosofia de Aristóteles” (*B. Philosophie des Aristoteles*), consta sobre “a dignidade da filosofia” (*die Würde der Philosophie*) e, no caso, afirma-se:

Ele [Aristóteles] fala então sobre o valor da filosofia: “Desde que se começou a filosofar para escapar da ignorância, então se buscou o conhecimento pelo saber e não por algum benefício ou uso (χρησεως). [...] Buscamos ele [o conhecimento filosófico] não em função de outro uso [...]”.⁷⁶ (TP)

Ao falar de sua “Metafísica” (*Metaphysik*), “nos tempos modernos” (*in neueren Zeiten*), consta que pareceu “novidade” (*neu*) falar de sua

⁷⁵ 19/40 Platon unterscheidet deswegen zunächst die Wissenschaft, 19/41 das Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, von dem Meinen. “Ein solches Denken (διάνοιαν) als eines Erkennenden mögen wir mit Recht Erkenntnis (γνώμην) nennen; das andere aber Meinung (δόξα). Das Erkennen geht auf das, was ist; das Meinen ist ihm entgegengesetzt, aber so, dass sein Inhalt nicht das Nichts ist (dies ist Unwissenheit), es wird etwas gemeint. Das Meinen ist das Mittelding zwischen Unwissenheit und Wissenschaft, sein Inhalt eine Vermischung des Seins und des Nichts. Die sinnlichen Gegenstände, der Gegenstand des Meinens, das Einzelne hat nur teil am Schönen, Guten, Gerechten, am Allgemeinen; aber es ist ebenso sehr auch hässlich, schlecht, ungerecht usf. Das Doppelte ist ebenso Halbes. Das Einzelne ist nicht nur groß oder klein, leicht oder schwer, und eins dieser Gegensätze; sondern jedes Einzelne ist sowohl das eine als das andere. Eine solche Vermischung des Seins und Nichtseins ist das Einzelne, der Gegenstand der Meinung” 472) [De republica V, 476-479], - eine Vermischung, worin die Gegensätze sich nicht ins Allgemeine aufgelöst haben. Dies ist die spekulative Idee des Erkennens. Zum Meinen gehört die Weise unseres gewöhnlichen Bewusstseins.

⁷⁶ 19/148 Er sagt dann über den Wert der Philosophie: “Da man, um die Unwissenheit zu fliehen, zu philosophieren angefangen, so erhellt, dass man um des Erkennens willen das Wissen verfolgt hat und nicht um eines Nutzens oder Gebrauchs (χρησεως) willen. [...] Wir suchen sie [(philosophische) Erkenntnis] daher nicht um eines anderen Gebrauchs willen. [...]”.

definição de Deus como “atividade pura” (*reine Tätigkeit*), mas isso seria resultado da “ignorância do conceito de Aristóteles” (*Unwissenheit des Aristotelischen Begriffs*)⁷⁷. Ao falar de sua “Ética” (*Ethik*), “sobre a vontade, a liberdade, sobre as determinações ulteriores da imputação, intenção etc.” (*über den Willen, die Freiheit, über weitere Bestimmungen der Imputation, Intention usf.*), ainda se afirma o seguinte:

É necessário apenas fazer um esforço para conhecê-lo e traduzi-lo para a nossa forma de linguagem, de pensar, o que claramente é difícil. Também aqui, como no mundo físico, Aristóteles procede de tal maneira que determina sucessivamente os vários momentos que ocorrem no desejo da maneira mais completa e verdadeira: o propósito, a resolução, o agir voluntário ou forçado, o agir por ignorância, a culpa, a imputabilidade etc.⁷⁸ (TP)

São todos conceitos importantes e/ou essenciais, que cabem ser conhecidos e não ignorados. Como disse Edgar Morin: “O conhecimento complexo é o caminho necessário para chegar ao incognoscível. Caso contrário, continuamos ignorantes da nossa ignorância”⁷⁹. Ora, infelizmente, o espaço não permite mais análises, mas realizamos o objetivo principal de expor, de forma criteriosa, o que Hegel realmente afirmou na sua obra, usando muitas citações, notas e aspas. Esperamos, assim, que todos possam aprimorar seu conhecimento sobre a ignorância, em especial sobre a ignorância filosófica ou a ignorância na filosofia, problema da Modernidade e atual.

⁷⁷ 19/157 Wenn es in neueren Zeiten neu geschienen hat, das absolute Wesen als reine Tätigkeit zu bestimmen, so sehen wir dies aus Unwissenheit des Aristotelischen Begriffs.

⁷⁸ 19/220 Man muss sich nur die Mühe geben, es kennenzulernen und es in unsere Weise der Sprache, des Vorstellens, des Denkens zu übersetzen, was freilich schwer ist. Aristoteles verfährt auch hier wie im Physischen so, dass er die mancherlei Momente, welche im Begehren vorkommen, nacheinander auf das Gründlichste, Wahrhafteste bestimmt: den Vorsatz, Entschluss, freiwilliges oder gezwungenes Handeln, Handeln aus Unwissenheit, Schuld, Imputabilität usf.

⁷⁹ MORIN, Edgar. *Conhecimento, ignorância, mistério*. Trad. Marques Clóvis. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020, p. 109.

Conclusão ou Considerações Finais

Convém saber se a ignorância é reconhecida como tal ou se ainda a ignorância é ignorada. Somos cientes ou ignorantes de nossa ignorância? Afinal, há coisas que sabemos que as conhecemos; há coisas que sabemos que não conhecemos; mas, há coisas que não sabemos que não as conhecemos. Assim, quem aumenta seu conhecimento, então também aumenta o conhecimento de sua ignorância, porque, quanto mais sabe, mais sabe do que não sabe. Por isso, existia e há a questão da ignorância (*Unwissenheit, Ignoranz, Unkenntnis, Unbekanntschaft*), de ser ignorante (*unwissend, ignorant, dumm*) e/ou ignorar (*nicht wissen, ignorieren, nicht kennen, nicht beachten*) e, além disso, destaca-se a questão da ignorância filosófica (*Unwissenheit der Philosophie, Unkenntnis der Philosophie*) e da ignorância na filosofia (*Unwissenheit in Philosophie*), um problema importante e também atual. Como Hegel, todos precisam saber o que ignoramos e o que podemos/devemos saber, a fim de assim aprimorar sempre ou constantemente nossa cultura/formação.

Referências

- BOURGEOIS, Bernard. *Hegel: Os atos do Espírito*. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: UNISINOS, 2004.
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser*. Trad. Cristian G. Iber et al. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: EDUSF, 2016.
- _____. *Ciência da Lógica: 2. A Doutrina da Essência*. Trad. Cristian G. Iber et al. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: EDUSF, 2017.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): I – A Ciência da Lógica*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995a.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): III – A Filosofia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995b.

_____. *Fé e Saber*. Trad. Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Vol. único. 2ª ed. rev. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: EDUSE, 2003.

_____. *Hegel Werke*. Berlin: Hegel-Institut, Talpa Verlag, 2000.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Parágrafos e Anotações: Paulo Meneses (*In Memoriam*), Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Trad. Adendos: João A. Wohlfart, Márcio E. Schäfer e Thadeu Weber. Porto Alegre: Editora Fênix, 2021.

KONZEN, Paulo Roberto. *O Conceito de Liberdade de Imprensa ou de Liberdade da Comunicação Pública na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2013.

MORIN, Edgar. *Conhecimento, ignorância, mistério*. Trad. Marques Clóvis. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

MÜLLER, Marcos Lutz. Notas. In: HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito: Direito natural e Ciência do Estado no seu traçado fundamental*. Trad. Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.

8

Paralelo entre o conceito estoico de *phantasia* e a impressão humana

Aldo Dinucci¹
Marcos Balieiro²

Introdução

A noção de *phantasia* é de fundamental importância para a compreensão da filosofia estoica, pois ela se relaciona com questões lógicas, epistemológicas e éticas e, com isso, estabelece um vínculo entre o *hegemonikon* (a parte diretriz da alma humana) e o mundo, de modo a possuir, simultaneamente, um caráter 1) corpóreo (na medida em que é uma alteração do *hegemonikon* causada por um objeto exterior), 2) lógico (pois o mais importante tipo de *phantasia* dos seres racionais possui conteúdo proposicional) e 3) epistemológico (pois através da *phantasia* os seres racionais podem efetivamente conhecer o mundo).

Hume, como se sabe, utilizou o termo “impressão” para se referir às percepções mais fortes e vívidas, aquelas que dizem respeito aos sentidos e, também, às paixões. A maneira como aparecem pode ser considerada como constitutiva de certa ordem da natureza. Além disso, as impressões estão na origem de outro tipo de percepção, as ideias. Segundo o autor, não temos qualquer outro tipo de percepção, de modo que as impressões são constitutivas do próprio mundo acerca do qual se pode pensar. Ainda que Hume não pretenda oferecer explicações

¹ Professor de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). E-mail: aldoandinucci@yahoo.com.br

² Professor de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: mbalieiro@academico.ufs.br

últimas para a origem das impressões, o uso do termo parece remeter a uma metáfora que aparece em Platão e em Cleantes.

Este texto se divide em três partes. Na primeira, trataremos dos principais conceitos imediatamente relacionados à noção estoica de *phantasia*, da distinção entre a concepção de *phantasia* de Cleantes e dos desenvolvimentos realizados por Crisipo. Na segunda, trataremos do conceito de impressão (*impression*) do empirismo de David Hume. Na terceira e última parte, à guisa de conclusão, realizaremos uma contraposição entre os dois conceitos, buscando apontar convergências e divergências.

1. A noção estoica de *phantasia* e seu desenvolvimento de Zenão a Crisipo

Para o Pórtico, dois princípios fundamentais perfazem o cosmos: um ativo, chamado ora de *lógos* (a razão universal), ora de fogo inteligente, e identificado com a divindade que estrutura o mundo (cf. D.L. 7.134; Aécio³ 1.7.3); outro passivo, a matéria inerte, princípio extensional. Dos quatro elementos, dois são ativos (fogo e ar) e dois são passivos (água e terra). Os dois ativos se combinam para produzir *pneuma*, que, ao perpassar todos os corpos, sustém cada um deles através de um movimento simultâneo para dentro (que mantém cada corpo unificado) e para fora (que confere a cada corpo suas qualidades). Esse duplo movimento constitui o tônus de cada coisa. Há quatro níveis de tonicidade: *hexis*, dos corpos inanimados, que garante a unidade física de cada substância particular; *physis*, das plantas, princípio de crescimento e nutrição; *psyche*, dos animais, que garante aos viventes sensíveis a capacidade de representação (*phantasia*) e a possibilidade de se guiar por ela através do impulso (*horme*);

³ Doxógrafo e filósofo que viveu entre os séculos I e II d.C. Nenhuma obra sua nos chegou, a não ser dois extratos: um em Pseudo-Plutarco (*Placita Philosophorum*) e outro em Estobeu (*Eclogae Physicae*).

hegemonikon, a capacidade racional e diretriz dos seres humanos, que confere a estes a possibilidade de dar assentimento ou não aos juízos relacionados às representações, possibilitando aos humanos não terem suas ações determinadas por impulsos instintivos⁴. As demais funções psíquicas humanas (os cinco sentidos, a função procriativa, a função da fala e a razão são extensões do *hegemonikon*⁵. Importante notar que o desenvolvimento do conceito estoico de *phantasia* de Zenão a Crisipo passou por um debate entre Crisipo e Cleantes, como nos informam Sexto⁶ e Diógenes Laércio⁷.

⁴ Quanto a isso, ver D.L. 7.138-9, Philo 2.22.3

⁵ Ver D.L. 7.157.

⁶ S.E. *Math.* (7.228.5): Então (1) *phantasia* é, segundo eles [os estoicos], impressão na alma. Sobre isso imediatamente também divergem. (2) Cleantes, com efeito, entendeu a impressão como elevação e depressão, do mesmo modo que ocorre com a impressão por meio de sinetes sobre a cera. (7.229.1) Mas (3) Crisipo considerou tal impossível. Com efeito, primeiro (3.1), diz <ele>, é preciso, quando o pensamento tiver a *phantasia* de um triângulo e um quadrado, que o mesmo corpo tenha diferentes formas em si simultaneamente e se torne triângulo e quadrado ou também círculo, o que é efetivamente impossível. (7.229.5) Então, (3.2) subsistindo simultaneamente muitas *phantasiai* em nós, a alma terá muitos formatos, (7.230.1) o que é pior que o primeiro. Então ele conjecturou ter sido dito antes por Zenão “alteração”, de modo a ser tal a definição: (4) “*phantasia* é alteração da alma”, e não mais sendo impossível (7.230.5) o mesmo corpo, em um <único e mesmo tempo>, existindo *phantasiai* em nós, receber numerosas alterações. Pois do mesmo modo que o ar, quando muito falam simultaneamente, recebendo um indizível número de diferentes golpes, comporta muitas alterações, assim também o *hegemonikon*, possuindo *phantasiai* diversificadas, sofre algo análogo a isso. (φαντασία οὖν ἐστί κατ’ αὐτοῦς τύπων ἐν ψυχῇ. περὶ ἧς εὐθὺς καὶ διέστησαν· Κλεάνθης μὲν γὰρ ἤκουσε τὴν τύπων κατὰ εἰσοχὴν τε καὶ ἐξοχὴν, ὥσπερ καὶ <τῆν> διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην (7.229.1) τοῦ κηροῦ τύπων, Χρύσιππος δὲ ἄτοπον ἡγεῖτο τὸ τοιοῦτον. πρῶτον μὲν γάρ, φησί, δεήσει τῆς διανοίας ὅφ’ ἐν ποτε τρίγωνόν τι καὶ τετράγωνον φαντασιουμένης τὸ αὐτὸ σῶμα κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον διαφέροντα ἔχειν περὶ αὐτῶν σχήματα ἅμα τε (7.229.5) τρίγωνον καὶ τετράγωνον γίνεσθαι ἢ καὶ περιφερές, ὅπερ ἐστὶν ἄτοπον· εἴτα, πολλῶν ἅμα φαντασιῶν ὕφισταμένων ἐν ἡμῖν, παμπληθεῖς καὶ τοὺς σχηματισμοὺς ἔξεν τῆν (7.230.1) ψυχῆν, ὃ τοῦ προτέρου χειρόν ἐστιν. αὐτὸς οὖν τὴν τύπων εἰρήσθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόησεν ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως, ὅστ’ εἶναι τοιοῦτον τὸν λόγον “φαντασία ἐστὶν ἑτεροίωσις ψυχῆς”, μηκέτι ἀτόπου ὄντος (7.230.5) <τοῦ> τὸ αὐτὸ σῶμα, ὅφ’ ἐν [κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον] πολλῶν περὶ ἡμᾶς συνισταμένων φαντασιῶν, παμπληθεῖς (7.231.1) ἀναδέχεσθαι ἑτεροιώσεις· ὥσπερ γὰρ ὁ αἴρ, ὅταν ἅμα πολλοὶ φωνῶσιν, ἀμυθήτους ὑπὸ ἐν καὶ διαφορούσας ἀναδεχόμενος πληγὰς εὐθὺς πολλὰς ἴσχει καὶ τὰς ἑτεροιώσεις, οὕτω καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ποικιλῶς φαντασιούμενον ἀνάλογον τι τούτῳ πείσεται).

⁷ D.L. 7.50 ss.: (1) <A *phantasia* é> impressão na alma [*typosis en psychei*], quer dizer, (4) *alteração* [*alloiosis*], como Crisipo sustenta no segundo capítulo do *Da Alma*. (3) Pois não se deve compreender a *phantasia* [7.50.5] como um golpe de sinete, (3.3) já que é impossível ocorrer muitos golpes ao mesmo tempo e no mesmo lugar. (φαντασία δὲ ἐστί τύπων ἐν ψυχῇ, τουτέστιν ἀλλοίωσις, ὡς ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ ψυχῆς ὕφίσταται. οὐ γὰρ δεκτέον τὴν τύπων οἰοῖν τύπον σφραγιστήρος, ἐπεὶ ἀνένδεκτόν ἐστι πολλοὺς τύπους κατὰ αὐτὸ περὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθαι). Ver S.E. *Math* 7.168-75; 227-231.

Sexto nos informa que (1) a definição de *phantasia* como impressão na alma (*typosis en psychei*) é afirmada como ponto pacífico entre os estoicos; (2) que Cleantes compreendeu a impressão como elevação e depressão, como ocorre com a impressão de um sinete sobre a cera; (3) que Crisipo considerou tal impossível, pois (3.1) é preciso, quando o pensamento tiver a *phantasia* de um triângulo e um quadrado, o mesmo corpo possuir diferentes formatos em si simultaneamente e, conseqüentemente, (3.2) subsistindo simultaneamente muitas *phantasiai* em nós, a alma terá muitos formatos. A partir disso, (4) temos a atribuição de Crisipo a Zenão de Cítio da definição de *phantasia* como “alteração” (*heteroiosis*) na alma.

Importante notar que não se trata propriamente de uma nova definição de *phantasia* proposta por Crisipo, mas de precisar o sentido de *typosis* que aparece na definição (1), isto é, que essa impressão não é como a de um sinete sobre a cera, mas como uma modificação na alma, isto é, no *hegemonikon*. (5) Essa redefinição comporta a possibilidade de coexistirem ao mesmo tempo na alma humana numerosas alterações.

Diógenes Laércio nos informa igualmente a (1) definição de *phantasia* como impressão (*typosis*), chamemos essa de definição estoica genérica de *phantasia*. A seguir, Diógenes precisa o que dissera, (4) definindo a *phantasia* como alteração na alma e atribuindo essa definição a Crisipo, como Sexto, além de remetê-la ao tratado crisipiano *Da alma*, hoje perdido. Diógenes não utiliza o termo *heteroiosis*, empregado por Sexto, mas um sinônimo: *alloiosis*. Chamemos essa de definição crisipiana genérica de *phantasia*. Como na passagem de Sexto, há uma crítica (3.3) à analogia da impressão sobre a cera. Analisaremos essas críticas detidamente mais à frente.

Sintetizando o que há em comum em ambos os relatos doxográficos, temos duas definições de *phantasia*: (1) a estoica genérica,

como impressão na alma, e (4) a crisipiana genérica, como alteração. À definição (1) associa-se a (2) analogia da impressão sobre a cera de Cleantes, que é (3) declarada inadequada por Crisipo. A concepção crisipiana de representação se tornará ortodoxia entre os estoicos, recebendo aprimoramentos séculos mais tarde por Possidônio.

Para Crisipo, a metáfora da impressão sobre a cera implica uma falsa analogia segundo a qual o sinete está para a impressão assim como o objeto externo está para a *phantasia*. Essa analogia, além da relação de semelhança entre objeto exterior e *phantasia*, acarreta também que a *phantasia* tem unicamente como causa o objeto exterior. Essa concepção passiva de *phantasia* vai claramente de encontro à teoria crisipiana da causalidade. Segundo essa teoria, uma das muitas inovações que Crisipo trouxe ao Pórtico, é que toda causa é um corpo que age sobre outro corpo, produzindo um efeito incorpóreo. Por exemplo: um bisturi, que é um corpo, se torna a causa, na carne, que é outro corpo, do predicado incorpóreo “ser cortada”⁸. Toda causa é um princípio ativo, e todo movimento (*kinesis*) e qualidade (*schesis*) requer uma causa que, em última instância, se remete ao *pneuma* que pervade todas as coisas e é causa primeira de todas elas. Há, assim, causas qualitativas e causas cinéticas. Ao contrário de qualidades, todo movimento requer uma causa antecedente⁹. Há causas próximas e auxiliares e causas perfeitas e principais¹⁰. Em alguns casos (como no do perfazimento da *phantasia*), são necessárias duas instâncias causais: o objeto externo ou a causa antecedente; o fator interno ao objeto no qual o efeito ocorre, a causa

⁸ Cf. Stob. *Ecl.* 1.138.23 – 1.139.4; Cic. *Fat.* 41-5; Plutarco, *Das contradições dos estoicos* c.47.

⁹ *Proegoumenon* – cf. Cic. *Fat.* 21, 40, 41, 43.

¹⁰ Cic. *Fat.* 41.

perfeita e principal¹¹. A relação entre sinete e impressão sobre a cera faz do primeiro o agente e da segunda um mero efeito de sua ação; já a relação entre luz e objeto iluminado é distinta, pois se, por um lado, é preciso que haja um objeto para que a luz o mostre, por outro, o objeto não pode ser de modo algum apontado como causa da luz, que efetivamente mostra a si mesma. Em outros termos, ainda que a *phantasia* tenha como causa antecedente o objeto exterior que efetua um movimento ou uma afecção no *hegemonikon*, este, ao receber o movimento (que, podemos dizer, chama a sua atenção para a causa do movimento), inicia o processo de compreender o que o afetou, participando ativamente do processo de perfazimento de *phantasia*, que efetivamente se dá nele e por meio dele.

2. Ecos modernos: impressões de Hume

A discussão acerca da maneira como objetos agem sobre a alma manteve sua importância para além do estoicismo, tendo constituído um dos grandes problemas que receberam atenção ao longo da modernidade. A concepção defendida por Crisipo, nesse sentido, parece ter-se mostrado particularmente fecunda. Descartes, por exemplo, em suas *Meditações*, não apenas estabelece o *eu*, em seus aspectos essenciais, como uma “coisa que pensa”, mas trata de estabelecer que ideias podem ser consideradas “modos ou formas de meu pensamento”¹². Não se trataria, aí, de nada semelhante à impressão de um sinete sobre a cera: conforme observaram estudiosos como Guérault (2016); as ideias, em Descartes, não são, propriamente, imagens, e nem sempre são estritamente semelhantes às coisas que representam. A

¹¹ Id., *Ibid.*, 43. Esta é a interpretação ortodoxa acerca da causalidade estoica. Cf. Botros, 1985; Dobbin, 1991; A. Long, 1968; Sedley, 1993. Para uma interpretação alternativa, cf. Susanne Bobzien, 1999.

¹² DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ideia de extensão, por exemplo, talvez se pareça com aquilo que há afetivamente em corpos externos, mas o mesmo não se poderia dizer de ideias de cores.

Posteriormente, Locke, ainda que tenha afirmado tratar das ideias a partir delas próprias, sem dar tanta atenção aos mecanismos pelos quais elas são levadas à mente, indicou o que pensava sobre esta questão. Em seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, considerou que toda sensação é produzida “apenas por diferentes graus e modos de movimento em nossos espíritos animais¹³, agitados de várias maneiras por objetos externos”¹⁴. Locke teria considerado, ainda, que apenas nossas ideias referentes a qualidades primárias guardariam semelhança com características dos próprios corpos. Ideias de qualidades secundárias, como cores e sons, seriam resultado da ação de corpúsculos minúsculos (e, portanto, imperceptíveis) sobre nossos órgãos sensoriais. É importante observar que, apesar de pensar a produção de ideias a partir de uma perspectiva materialista, não se trata mais uma vez de algo como a impressão de um sinete sobre a certa: se assim fosse, Locke provavelmente se mostraria comprometido com uma proposta segundo a qual ideias se assemelhassem inevitavelmente aos objetos que as causam.

Hume, que se preocupou em responder tanto a questões levantadas por Locke quanto a outras, propostas pelo cartesianismo, coloca a questão de maneira diferente. Como se sabe, ele teria defendido, tanto em seu *Tratado da Natureza Humana* como em *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*, que todas as percepções humanas poderiam ser

¹³ Para a fisiologia moderna, espíritos animais seriam corpúsculos compostos de material bastante sutil, que, viajando pelo sistema nervoso e pelo sangue, fariam a comunicação entre os órgãos, o cérebro e, no caso de Descartes (2010), a própria alma, mediante ação sobre a glândula pineal, responsável por estabelecer a comunicação entre substância pensante e substância extensa.

LOCKE, J. *An Essay concerning Human Understanding*. Londres: Penguin, 2004, 133-134.

divididas em dois tipos, a saber, impressões e ideias. A primeira e mais fundamental distinção entre elas estaria em seus graus de força e vivacidade. No *Tratado*, Hume afirma que, às percepções “que adentram com mais força e violência, podemos dar o nome de *impressões*, e sob este nome incluo todas as nossas sensações, paixões e emoções, tal como fazem sua primeira aparição na alma”¹⁵. Ideias, por outro lado, seriam percepções menos vívidas, mais pálidas, e seriam cópias de impressões.

Chama a atenção a própria escolha, por parte do autor, do termo *impressão* para se referir às nossas percepções mais vívidas. Em *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*, o autor parece ter compreendido que isso poderia ser causa de especulações. Ao explicar o significado que atribuirá a essa palavra, ele informa que está “se utilizando de um pouco de liberdade” e chamando as percepções que possuem mais vivacidade de “impressões, empregando essa palavra em um sentido algo diferente do usual”¹⁶.

O uso do termo “impressão” chamou a atenção de Annette Baier, para quem Hume o emprega de maneira metafórica. Baier retoma, a esse respeito, a referência ao sinete e à cera, mas a rastreia até uma fonte mais antiga, a saber, o *Teeteto* de Platão, texto em que essa imagem aparece com objetivo distinto¹⁷. Ora, a maneira como Hume fala em “impressão” parece remeter ao uso que se vê em Cleantes¹⁸. Nos dois casos, afinal, trata-se de compreender a origem das percepções.

¹⁵ HUME. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2007a, p. 7.

¹⁶ HUME *An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 96-97.

¹⁷ BAIER, A. *Death and Character*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 114.

¹⁸ Talvez seja interessante lembrar que uma das personagens de destaque dos *Diálogos sobre a Religião Natural* recebe o nome desse filósofo. É verdade que não parece ser a personagem cujas posições finais refletem as do próprio Hume, mas trata-se, de qualquer modo, de uma figura que recebe destaque ao longo do texto, e que recebe do autor um tratamento mais caridoso do que vemos ser conferido ao platônico que nos é apresentado em um ensaio denominado, justamente, *O Platônico*.

Deve-se ter cuidado para não levar a metáfora longe demais. É verdade que, ao introduzir o conceito de impressão, Hume se refere a percepções que “entram” com violência, além de aparecerem na “alma”. Entretanto, a questão pede cuidado. Em momento posterior do texto, o autor afirma, ao tratar da causa das impressões, que “sua causa última é, em minha opinião, perfeitamente inexplicável pela razão humana, e será sempre impossível decidir com certeza se surgem imediatamente do objeto, ou se são produzidas pelo poder criativo da mente, ou derivadas do autor de nosso ser”¹⁹.

Vários estudiosos, nas últimas décadas, procuraram, por vias diferentes, atribuir a Hume algo como um realismo cético. Em linhas gerais, eles consideraram que, mesmo que o filósofo não pretendesse explicar de maneira minuciosa a maneira como impressões seriam produzidas na mente por objetos externos, a epistemologia humiana implicaria a existência de boas razões para acreditar na existência de um mundo exterior, responsável por nossas percepções sensoriais²⁰. Entretanto, essa se constituiu como apenas uma via de interpretação possível. Outra, considerada a leitura mais tradicional, e comumente chamada *standard reading*, atribui a Hume um ceticismo mais abrangente, segundo o qual, de fato, a origem de nossas impressões permaneceria sempre inatingível²¹.

Como resultado, no caso de Hume, a metáfora do sinete agindo sobre a cera é consideravelmente mais distante. Diferentemente de seus predecessores, não se trata de oferecer qualquer explicação sobre como objetos externos chegariam a produzir modificações na alma, muito menos de discutir a natureza precisa dessas alterações. Isso sequer seria

¹⁹ Id., *Ibid.*, p. 59.

²⁰ Ver, por exemplo, Flage (1981, 1982), Strawson (2014), Wright (1983).

²¹ Ver, por exemplo, Winkler (2007), Millican (2007).

possível, tendo em vista a maneira como Hume lida, no âmbito de sua epistemologia, com o *eu*. Ao discorrer sobre a identidade pessoal, ele pretende mostrar que não é possível ir além do emaranhado de percepções que se nos apresentam continuamente, e não temos qualquer ideia de uma instância “na qual” essas percepções ocorreriam. A própria ideia de “alma”, portanto, não faz sentido, e as próprias maneiras como se pode pensar a “mente” são pesadamente deflacionadas.

Considerando que mesmo leituras realistas de Hume admitem que ele não estaria preocupado em oferecer explicações últimas sobre a ação de objetos sobre a mente (muito menos sobre a alma), torna-se claro que, ainda que ele estivesse consciente da metáfora antiga empregada por autores como Cleantes, empregou-a de maneira distinta. Na verdade, o pensador escocês constitui um caso em que se recusa tanto Cleantes quanto Crisipo (e, é claro, tanto Descartes quanto Locke, ou quanto Hobbes, ou quanto Malebranche, ou quanto Berkeley), simplesmente porque, mesmo no caso de leituras segundo as quais seria possível defender fortemente a existência de um mundo exterior a partir de Hume, a maneira como ele supostamente agiria sobre a mente estaria fora do alcance de qualquer investigação.

3. Considerações finais

Diante do exposto, fica evidente que as considerações dos antigos estoicos sobre a *phantasia* ecoam ao longo da história da filosofia. Pensadores modernos engajaram-se em uma discussão que tem cariz semelhante. É verdade que não se pode dizer que foram continuadores diretos das reflexões que ocorreram no período de Cleantes a Crisipo, especialmente quando se considera que autores dos séculos XVII e XVIII

lidaram com concepções metafísicas já distintas. A concepção estoica de alma certamente pareceria estranha a boa parte deles. Por outro lado, boa parte dos modernos foi capaz de se reconhecer como parte de uma história da filosofia e das ciências que seria herdeira de uma tradição que eles percebiam, inequivocamente, como sendo de origem grega.

Nesse sentido, a filosofia de Hume é importante, não necessariamente pelos pontos de aproximação que guarda com o estoicismo, mas na medida em que mostra consciência dessa história, por parte de um autor atento não apenas aos conceitos, mas à maneira como são apresentados. Nesse sentido, o próprio uso do termo “impressão” para se referir a nossas percepções mais vívidas e imediatas parece instaurar uma crise. Como em Cleantes e Crisipo, é importante saber o que merece ou não nosso assentimento. Porém, enquanto, no caso deles, a compreensão das causas da *phantasia* seria um passo importante, Hume considera que as impressões, no limite, podem ser consideradas como constitutivas do mundo acerca do qual se pode pensar. Talvez seja possível defender que o escocês pretendia, a partir daí, valorizar a vinculação entre filosofia e prática, de modo a decorrer tanto aproximações quanto colisões com o que, posteriormente, foi chamado de estoicismo imperial. Esse, porém, é um tema que exigiria outro trabalho.

Referências

ANNAS, J. *Truth and knowledge*. In: BURNYEAT, M. et alii (eds.). *Doubt and dogmatism*. Oxford, Oxford University Press, 1980.

_____. *Stoic epistemology*. In: STEPHEN, E. (ed.). *Epistemology. Companions to ancient thought, vol 1*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

_____. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley, University of California Press, 1991.

_____. Stoic Logic. In: INWOOD, B. (org.) *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 85-123.

Augustus Meineke (ed.). Estobeu. *Florilegium, vol I e II (translation, introduction and notes)*. Lipsiae, Taubner, 1885.

BAIER, A. *Death and Character*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Bailly. *Dictionnaire Grec-Français. Le Grand Bailly*. Paris: Hachette, 2000.

FREDE, M. Stoics and skeptics on clear and distinct impressions. In: BURNYEAT, M. *The Skeptical Tradition*. University of California Press, 1983, pp. 65-93.

GERSON, L. P. *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*. Indianapolis, Hackett Publishing Co., 1988.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FLAGE, D. Hume's Relative Ideas, *Hume Studies*, v. 7, n. 1, 1981, pp. 55-73.

_____. Relative Ideas Revisited: A Reply to Thomas. *Hume Studies*, v. 8, n. 2, 1982, pp. 158-171.

GUÉROULT, M. *Descartes segundo a Ordem das Razões*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

LESSES, G. Content, Cause and Stoic Impressions. *Phronesis* vol. XLIII/1, 1988, p. 2- 24.

LIDDELL, H; SCOTT, R; JONES, H. *Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon, 1940.

LOCKE, J. *An Essay concerning Human Understanding*. Londres: Penguin, 2004.

LONG & SEDLEY. *Hellenistic Philosophers*, vol I. Cambridge, Cambridge University Press, 1987a.

_____. *Hellenistic Philosophers*, vol II. Cambridge, Cambridge University Press, 1987b.

LONG, A. A. The Stoic Concept of Evil. *Philosophical Quarterly* 18 (73), 1968, p. 329-343.

_____. Representation and the self in Stoicism. In: STEPHEN EVERSON (ed.). *Companions to Ancient Thought 2: Psychology*. Cambridge, Cambridge University Press, 199, p. 102-120.

- HICKS, R. D. Diógenes Laércio. *Lives of Eminent Philosophers, vol. I, II. (translation, introduction and notes)*. Harvard, Loeb Classical Library, 1925.
- HUME, D. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- _____. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2007a.
- _____. *Dialogues concerning Natural Religion and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007b.
- _____. *Essays Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.
- MILLICAN, P. Against the 'New Hume'. In READ, R.; RICHMAN, K. A. (eds.). *The New Hume Debate: revisited edition*. London: Routledge, 2007a, pp. 211-252
- RACKHAM, H. Cícero. *On the Orator: Book 3. On Fate. Stoic Paradoxes. Divisions of Oratory. (Translation, introduction and notes)*. Trad. Harvard: Loeb Classical Library, 1942.
- SEDLEY, D. Chrysippus on psychophysical causality. In: NUSSBAUM, M. C. (ed.). *Passions and Perceptions - Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 313-331.
- _____. A definição de Zenão de phantasia kataleptike. *Prometeus*, n. 15, 2014, p. 147-164.
- SHIELDS, C. The Truth Evaluability of Stoic Phantasiai: Adversus Mathematicos VII 242-46. *Journal of History of Philosophy*, vol. 31, n° 3, 1993.
- SORABJI, R. Perceptual Content in the Stoics. *Phronesis*, vol. XXXV/3, 1990, p. 307-314.
- VON ARNIM, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta Volume 1: Zeno or Zenonis Discipuli*. Berlim, De Gruyter, 2005.
- VON ARNIM, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta Volume 2: Chrysippi Fragmenta Logica et Physica*. Berlim, De Gruyter, 2005.
- VON ARNIM, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta Volume 3: Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta Successorum Chrysippi*. Berlim, De Gruyter, 2005.

VON ARNIM, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta Volume 4: Indeces*. Berlim, De Gruyter, 2005.

WATSON, G. *The stoic theory of knowledge*. Belfast, Queens University Classics, 1966.

WINKLER, K. The New Hume. In READ, R.; RICHMAN, K. A. (eds.). *The New Hume Debate: revisited edition*. London: Routledge, 1991, pp. 52-87.

WRIGHT, J. P. *The Sceptical Realism of David Hume*. Manchester: Manchester University Press, 1983.

9

Meditação e Saber: Uma Reflexão a partir de Anselmo de Cantuária

*Manoel Vasconcellos*¹

Anselmo e o método *sola ratiōne*

Anselmo de Cantuária, também conhecido por Anselmo de Aosta, nasceu em Aosta, norte da Itália, em 1033. Ainda muito jovem, ingressou na Abadia beneditina de Le Bec, na Normandia, onde permaneceu por trinta e três anos: três como um simples monge, quinze como Prior e, finalmente, mais quinze anos como Abade. Escolhido Arcebispo de Cantuária, morreu nesta cidade inglesa em 1109. Estes breves dados biográficos não são meramente figurativos; na verdade, são importantes, no contexto do presente estudo, pois elucidam algo que será fundamental para a compreensão do que desejamos expor: Anselmo não é apenas um filósofo, mas é um monge que, na qualidade de filósofo, procurou compreender, à luz da razão, os dados fundamentais de sua fé.

Bastante conhecido na História da Filosofia por seu *argumento único* do *Proslogion*², sua obra é vasta e caracterizada por um método peculiar, inaugurado no *Monologion*, seu primeiro tratado sistemático, escrito por volta de 1076-1077, quando era Prior na Normandia. O método *sola ratiōne* consistia em formular os argumentos a partir, tão somente, do *encadeamento das razões necessárias*, a fim de que as conclusões alcançadas fossem, nada mais do que a consequência lógica das premissas elencadas, sem levar em conta a autoridade das Escrituras ou dos Padres

¹ Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

² Cf. *Proslogion* II - IV.

da Igreja³. No horizonte da filosofia medieval, a autoridade, sobretudo das Escrituras, tem alto valor, sendo, por vezes, o parâmetro de julgamento das conclusões obtidas. Anselmo não tem intenção de negar a autoridade, mas o autor não a torna evidente, a fim de que as conclusões possam ser acessíveis unicamente pela razão. Importava aplicar tão somente a Dialética, uma das artes do *Trivium*, para fundamentar as conclusões. A Dialética, uma das Sete Artes Liberais, constituía, ao lado da Gramática e da Retórica, o *Trivium*. Na verdade, a Dialética consistia na aplicação da lógica aristotélica, cujos tratados, traduzidos e comentados por Boécio, eram o objeto, por excelência, dos estudos, num período em que a maioria das obras de Aristóteles, exceto o *Organon*, ainda não era conhecida no ocidente latino. Anselmo conhecia os grandes referenciais do estudo da Dialética. Sua intenção, ao ingressar na Abadia, foi ter a oportunidade de estudar com Lanfranco de Pavia (1124 - 1198), renomado mestre desta arte liberal. Quando seu mestre deixa a função, ele é designado seu sucessor como Prior e, dentre suas funções de formador, está a educação dos jovens monges. Sua obra *De Grammatico* testemunha como ele bem conhecia a lógica estudada em sua época, sobretudo *As Categorias* de Aristóteles. O referencial teórico advindo da lógica será o fundamento das obras de Anselmo, sobretudo o *Monologion*, o *Proslogion* e o *Cur Deus homo*.

O século XI assiste a um crescente interesse pela utilização da Dialética no exame das questões da fé. Como consequência tem-se uma teologia cada vez mais entrelaçada com a filosofia. Nem sempre houve acordos entre os diferentes autores, presentes neste cenário intelectual. Poucos negariam a importância de examinar as questões sagradas à luz da

³ "... hanc mihi formam praestituerunt: quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet. Volverunt etiam, ut nec simplicibus paeneque fatuis obiectionibus mihi occurrentibus obviare contemnerem" (*Monologion*, Prologus, 7, 7 - 12).

razão; não havia, contudo, clareza quanto à medida e conveniência de tal uso. Não seria possível mostrar aqui a diversidade de posturas, presentes no contexto do século XI. Lembremos, tão somente à guisa de exemplo, que num período muito próximo, encontramos, de um lado, a condenação da Dialética, entendida como prejudicial à fé, por parte de Pedro Damiano (1007-1072), a ousadia de um Berengário de Tours (999 - 1088) que desejava explicar a Eucaristia com base na evidência racional, suscitando uma grande polêmica com o já citado Lanfranco, mestre de Anselmo. Não muito tempo depois, Roscelino (1050-1125), supostamente, tentava explicar, em concordância com sua interpretação do problema dos universais, o mistério da Santíssima Trindade. É certo, porém que, entre o temor de alguns e a desmedida de outros, Anselmo quer mostrar que não há que temer as conclusões da razão, desde que amparadas na fé. Sua obra, estamos convictos disso, é uma resposta elaborada com maturidade e, solidamente fundamentada, ao seu contexto filosófico-cultural.

As meditações

O presente estudo não vai se deter sobre os grandes tratados sistemáticos de Anselmo, também não vai abordar seus diálogos. Nosso objetivo será analisar, tão somente, suas três *Meditationes*, em especial a terceira delas, chamada *Meditatio redemptionis humanae*. Esta meditação em torno da redenção humana, juntamente com as outras duas, a *Meditatio ad concitandum timorem*, e a *Deploratio virginitatis male amissae*, além de dezenove orações, que não serão objeto de nossa reflexão, integram uma parte da obra de Anselmo designada *Orationes sive Meditationes*, compostas, muito provavelmente, entre 1070 e 1100⁴.

⁴ Michel Corbin, editor das obras completas de Anselmo em latim-francês, na cronologia que apresenta, no volume 9, data as duas primeiras meditações como tendo sido compostas em 1070, enquanto a terceira, a Meditação sobre a Redenção Humana, entre 1099 e 1100.

Quando a obra de Anselmo é visitada, não é raro surgir uma certa dúvida: estamos, afinal, diante de um filósofo ou um teólogo? Uma tal distinção não é tão fácil de ser estabelecida ao se tratar de um autor medieval, posto que os medievais, não raras vezes, constroem sua reflexão filosófica a partir de questões de natureza teológica. Quando, porém, lançamos o olhar para as meditações e orações de Anselmo, a dúvida estende-se: seria seu autor um filósofo, um teólogo ou, até mesmo, um místico? No presente estudo, pretendemos, a partir das meditações, mostrar que, em que pese a diversidade de estilos, o pensamento de Anselmo está harmoniosamente integrado, pois a meditação é o fundamento de seu esforço filosófico para dar conta, à luz da razão, daquilo que é objeto de sua fé.

Cerca de trinta anos após ter composto os primeiros textos de suas *Orationes sive Meditationes*⁵ Anselmo escreve um *Prologus* que deveria ser acrescido aos textos. Neste prólogo, apresenta algumas informações sobre o modo como as diversas orações e meditações foram redigidas, além de fornecer orientações sobre a forma como deveriam ser lidas, a fim de que o leitor pudesse melhor desfrutar do que estava recebendo. Explicita que as orações e as meditações foram compostas com espírito de amor e piedade, tendo em vista a elevação da alma ao amor e temor divinos⁶. A leitura deveria ser feita em ambiente tranquilo, isento de

⁵ As Meditações, quando citadas, aparecerão, no corpo do texto, em português (tradução nossa) e, em nota de rodapé, o texto latino, conforme a edição crítica de F.S. Schmitt, publicada por Thomas Neslon et Filios, Edimburgo, 1946 e reproduzida em *L'Oeuvre d'Anselme de Cantorbéry*, Paris, Cerf, 1988, volume 5, sob a direção de Michel Corbin.

⁶ “*Orationes sive meditationes* quae subscriptae sunt, quoniam ad excitandam legentis mentem ad dei amorem vel timorem, seu ad suimet discussionem editae sunt, non sunt legendae in tumultu, sed in quiete, nec cursim et velociter, sed paulatim cum intenta et morosa meditatione. Nec debet intendere lector ut quamlibet earum totam perlegat, sed quantum sentit sibi deo adiuvante valere ad accendendum affectum orandi, vel quantum illum delectat. Nec necesse habet aliquam semper a principio incipere, sed ubi magis illi placuerit. Ad hoc enim ipsum paragraphis sunt distinctae per partes, ut ubi legerit incipiat aut desinat, ne prolixitas aut frequens eiusdem loci repetitio generat fastidium, sed potius aliquem

tumulto. O leitor não deveria ter pressa, nem se preocupar em ler grandes extensões do texto, mas proceder a leitura a partir de partes pequenas, sempre acompanhadas de pausas para reflexão; nem mesmo precisaria ler todas elas; além disso, não haveria necessidade de começar do início; se o leitor desejasse deter-se mais em alguma passagem, repetindo-a, não haveria problema, mesmo em detrimento de outras partes, pois a frequente repetição não seria prejudicial.

Neste prólogo verificamos a notável diferença das *Orationes sive meditationes* em relação aos demais escritos de Anselmo, caracterizados pela precisão dialética, construída a partir dos diversos encadeamentos argumentativos, razão pela qual a ordem dos assuntos deveria, necessariamente, ser respeitada, a fim de não comprometer a compreensão dos temas propostos. Nas meditações não há uma preocupação lógica. O escopo do texto não é proporcionar uma compreensão intelectual, mas propor ao leitor um exercício de interiorização, a fim de torná-lo consciente da sua condição decaída, em virtude do pecado, despertando, ao mesmo tempo, o temor divino e a consciência da misericordiosa fidelidade divina à humanidade, mesmo após o pecado de Adão. Atentemos, pois, para as três meditações. Embora não se trate de textos sistemáticos, elas apresentam uma estrutura coerente e expressam, da mesma forma que as demais obras, pontos fundamentais do pensamento de Anselmo.

A primeira é a *Meditatio ad concitandum timorem* – “Meditação para despertar o temor”. Trata-se de uma breve reflexão que, como evidencia seu título, pretende suscitar o temor no pecador. Mas, quem é este pecador, destinatário, por excelência, do texto? O pecador, referido pelo

inde colligat lector propterr quod factae sunt pietatis affectum” (*Orationes sive meditationes*, Prologus , 3, 1-12).

autor, não é uma pessoa em particular, mas o gênero humano, criado bom e que, em consequência da queda adâmica, leva uma vida estéril que atenta contra a honra divina⁷. O autor procura acentuar a gravidade das consequências do rompimento, por parte da humanidade, com o projeto divino. Anselmo, no entanto, conclui a meditação com um apelo à esperança, uma vez que Jesus Cristo, o *Salvator*, torna possível aquilo que, de outro modo, não ocorreria, ou seja, o resgate do pecador: aquele que salvou, não vai condenar. A bondade criadora não permitirá o perecimento de sua obra: “*Que quer dizer, [o nome] Jesus, a não ser Salvador? Portanto, Jesus, por causa de teu nome, sê para mim Jesus, uma vez que me formaste para que não pereça. Tu que me resgataste, não me condenes*”⁸.

A segunda meditação é particularmente interessante. Caracterizada por forte conteúdo teológico e uma linguagem fundamentada nas Escrituras, a *Deploratio virginitatis male amissae* – “Lamentação sobre a virgindade perdida”, como a anterior, aborda a condição da alma humana pecadora. Anselmo compara a humanidade a uma casta esposa que, desposada pelo Cristo, corrompe-se, uma vez que, ao escolher o afastamento dos laços matrimoniais, comete adultério, escolhendo uma vida pecadora, caindo, por fim, no abismo da fornicção: “*Oh virgindade, que me eras tão querida, eu te perdi; Tu me tornavas feliz... Em que lama fétida e amarga me abandonaste?*”⁹. O autor, em consonância com seu contexto teológico-cultural, usa imagens fortes para descrever o cruel destino da alma adúltera que rompeu com o amor divino. Seu fim é o terrível inferno, com suas chamas de fogo e

⁷ “Sed heu me, nonne omne peccatum per praevaricationem deum exhonart? Quod ergo peccatum audebit peccator dicere parvum? Deum enim exhonore quando est parvum?” (*Meditatio* I, 77, 35-37).

⁸ “Quid enim est Iesus nisi salvator? Ergo Iesu, propter temetipsam esto mihi Iesus. Qui me plasmasti, ne peream. Qui redemisti, ne condemnes” (*Meditatio* I, 79, 86-88).

⁹ “O virginitatis, iam non dilecta mea, sed perdita mea; iam non iucunda mea, sed desperata mea: quo deveniste, in quam foetido, in quam amaro caeno me dereliquisti?” (*Meditatio* II, 80, 20-23).

enxofre. No entanto, assim como na primeira meditação, também nesta segunda, é o reconhecimento da alma como pecadora e, mais do que isso, a atitude misericordiosa de Deus que permite o resgate do pecado e a reconciliação com Deus, livrando do mal a alma miserável:

Acorda-te Deus justo e bom, tu que és misericordioso, tu que és meu criador e recriador. Não te recordes, bom mestre, da tua justiça contra teu pecador, mas recorda-te de tua bondade para com tua criatura; não penses em irritar-te contra um culpado, mas em fazer misericórdia a um miserável¹⁰.

Atentemos, agora, para a terceira meditação, a *Meditatio redemptionis humanae* – “Meditação sobre a redenção humana”, a mais extensa das três reflexões compostas por Anselmo. O tema, indicado pelo título, é a redenção da humanidade. Podemos, desde já, perceber como o pano de fundo das três meditações é o mesmo: o gênero humano, decaído pelo pecado, não consegue reerguer-se por si só. A condição de pecado rompe com o projeto divino e traz como consequência uma profunda angústia e a necessidade de suplicar pela salvação. Deus, no entanto, não desiste de recuperar o ser humano, enviando seu filho para o resgate da humanidade decaída. A necessidade imperiosa de um mediador entre a humanidade e Deus é tema fundamental das meditações anselmianas. O que já estava indicado nas meditações anteriores, agora, é retomado e apresentado a partir de uma argumentação mais abrangente.

Desde o início, a *Meditação sobre a Redenção Humana* incita a *anima christiana*, denominada, igualmente, como alma ressuscitada de uma opressão mortal, a recobrar o ânimo e recordar a sua libertação. É importante destacar que o tema da redenção já tinha sido tratado, por

¹⁰ “Memento, iuste Deus et benigne deus, memento quia misericors es et creator et recreator meus. Ne ergo memineris, bone domine, iustitiae tuae adversus peccatorem tuum; sed memo resto benignitatis tuae erga creaturam tuam” (*Meditatio* II, 83, 102-105).

volta de 1094 – 1098, em obras como a *Epistola De Incarnatione Verbi* e, sobretudo, no denso tratado *Cur Deus homo*, ocasião em que Anselmo valeu-se do *remoto christo*, uma aplicação específica do método *sola razione* ao tema da encarnação do verbo: as conclusões deveriam ser objeto do encadeamento argumentativo, não levando em conta as informações sobre Jesus Cristo, contidas nas Escrituras ou em outras fontes, de modo que, qualquer pessoa, ao ler a obra, mesmo nunca tendo ouvido falar sobre Jesus Cristo, deveria dar-se conta, simplesmente pela força da argumentação, da necessidade da encarnação do Filho para que a humanidade pudesse ser restaurada. O modo de abordar o tema é totalmente outro na terceira meditação¹¹.

Anselmo, de pronto, mostra que o fundamento de seu discurso é o Cristo, aquele que pagou, com sua vida, o resgate que libertou a humanidade¹². Podemos perceber que o autor não adota um puro discurso dialético, acessível à criatura racional como tal. Enquanto o *Cur Deus homo* foi composto para dar às razões da fé cristã, sobretudo a judeus e mulçumanos, os quais não aceitavam a redenção cristã, a terceira meditação foi escrita, especificamente para os cristãos; mais do que uma explicação lógica, Anselmo parece ter em vista o que Corbin denomina, aludindo ao apóstolo Paulo, como sendo o símbolo da *palavra da cruz*¹³, pois o que predomina não é a argumentação racional. É um

¹¹ Na exposição da *Meditação sobre a redenção humana*, objeto dos próximos seis parágrafos, retomamos, com algumas alterações, uma parte do texto “A Teoria da Justificação na Meditação sobre a Redenção Humana de Anselmo de Aosta”, publicado como capítulo do livro *Ação, Justificação e Legitimidade*, organizado por Denis Coitinho Silveira e João Hobuss, publicado pela Editora da Universidade Federal de Pelotas em 2012.

¹² “Ubi ergo et quae est virtus et fortitudo salvatinis tuae? Certe Christus te resuscitavit. Ille bonus Samaritanus te sanavit, ille bonus amicus anima sua te redemit et liberavit; Christus, inquam. Ergo virtus salvationis tuae virtus est Christi” (*Meditatio* III, 84, 13 – 16).

¹³ “Dès son commencement, la IIIe méditation est donc placée sous le signe de la 'parole de la croix' (1Co 1,18) qui annonce le renversement de la non-sagesse en plus que sagesse, et de la non-force en plus que force. Un tel retournement fait de l'événement de la croix l'Événement même de Dieu en sa suréminence,

texto escrito a partir da fé e dirigido para aqueles que comungam dessa mesma fé.

Nas obras cuja intenção é apresentar e discutir várias questões a partir da dialética, Anselmo tem sempre em conta o encadeamento das razões necessárias para atingir a clareza da verdade. Na terceira *Meditatio*, pelo contrário, o autor parece reconhecer os limites da razão, diante daquilo que denomina *celata potestas*¹⁴. Já nos primeiros parágrafos do texto, o autor é pródigo no uso de termos que apontam para o caráter misterioso¹⁵ do seu objeto de discussão, tais como: *escondido* e *oculto*¹⁶. Mesmo acenando e apelando para a singularidade do tema em questão, Anselmo não deixa de retomar, ainda que de forma muito breve, alguns pontos importantes que já apareceram no *Cur Deus homo*. É bem verdade que algumas questões importantes do tratado não recebem nenhum aceno da terceira meditação. É o caso, por exemplo, da longa digressão sobre o pecado dos anjos, em que Anselmo, ao falar dos anjos maus e sua queda, acaba por ressaltar a singularidade do gênero humano, criado e desejado por Deus para um fim específico e não para ser um mero substituto dos anjos decaídos.

Um dos pontos que parece receber uma particular atenção de Anselmo, na terceira *Meditatio*, diz respeito aos supostos *direitos do diabo* sobre o homem. Uma interpretação, oriunda da Patrística¹⁷,

c'est-à-dire au-delà de ce que nous entendons par au-delà" (M. Corbin in *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry*. vl 5. Introduction, traductions et notes par Michel Corbin et Henri Rochais, p. 417).

¹⁴ "O celata potestas: hominem in patibulo extensum omnia trahere ad se impum!" (*Meditatio* III 85, 25 - 27).

¹⁵ "Le orazioni e le Meditazioni per Anselmo devono condurre all'intelligenza del mistero di Dio. Questa penetrazione del mistero, ovverosia nel mistero, non è un processo esclusivamente di natura razionale: si tratta propriamente di essere in un certo qual modo assimilati al mistero". N. Albanesi. *Cur Deus homo: La Logica della Redenzione*, p. 181.

¹⁶ Abscondita (84,18) e absconditum (84,22-23); celatum (84,21) e celata (85,25); occultum (84,22) e occulta (85,27).

¹⁷ Cf., por exemplo, Justino. *Contra haereses* V, 21, 1-3; Agostinho. *De libero arbitrio* III, 10, 31.

postulava a ideia de que o demônio teria eventuais *direitos* sobre o homem¹⁸, pois Adão escolheu livremente o pecado e, assim procedendo, entregou-se, livremente, a Satanás. Anselmo julga descabida uma tal interpretação, pois não admite nenhum suposto direito do demônio sobre a humanidade; seria como admitir que um ladrão tem direitos sobre o objeto de seu roubo. Além do mais, o pecado do homem foi contra Deus e não contra o diabo. Para Anselmo, Deus não abandonou o ser humano, apesar do pecado, portanto, a pertença do gênero humano é divina e não diabólica. Assim sendo, Anselmo não compactua com as interpretações que viam o Cristo como aquele que teria enganado Satanás: havia, de fato, quem entendesse que o diabo teria imaginado ser vitorioso com a morte do verbo encarnado; Cristo, ao ressuscitar, teria mostrado que, em verdade, o diabo fora ludibriado por Deus, pois a aparente vitória era, em verdade, a derrota definitiva. O erro de tal interpretação, consoante Anselmo, estaria no fato de que Deus, sendo a verdade, jamais enganaria, quem quer que fosse, uma vez que a verdade jamais engana¹⁹. Para Anselmo não seria possível que Deus, em sua retidão, fizesse uso de um tal subterfúgio, incompatível com a Verdade que Ele é. O ponto de Anselmo é que Deus, sendo verdadeiro, não engana ninguém, nem mesmo o diabo.

Esclarecido este tema e, tendo reafirmado – em consonância com o Concílio de Calcedônia²⁰ – que o verbo encarnado é uma única pessoa

¹⁸ Esta concepção ainda persistia nos tempos de Anselmo, pois, inclusive, alguns de seus discípulos pareciam estar convencidos dos supostos direitos diabólicos. É o caso de Gilberto Crispin em sua obra *Disputatio iudei cum christiano*; sabemos também que de Raol de Battle faz referência aos direitos de Satanás.

¹⁹ “Cur, bone domine, pie redemptor, potens salvator, cur tantam virtutem operuisti tanta humilitate? An ut falleres diabololum, qui fallendo hominem eiecit de paradiso? Sed utique veritas nullum fallit. Qui ignorat, qui non credit veritatem: ipse se fallit” (*Meditatio* III, 85, 30 – 33).

²⁰ O Concílio de Calcedônia (451), retomando concepções já definidas nos concílios de Nicéia (325) e Constantinopla (381), apresenta Jesus Cristo como sendo perfeita e verdadeiramente Deus e homem.

com duas naturezas (divina e humana), Anselmo chega ao ponto fundamental da meditação: a *satisfação* ou *justificação*. Neste ponto apresenta, de maneira bastante breve, as mesmas ideias mestras do *Cur Deus homo*. A necessidade de uma satisfação advém do pecado cometido pela humanidade²¹. Anselmo acentua que Deus criou o homem por amor; foi criado bom e feliz e eternamente destinado à felicidade. Ao cometer o pecado, o gênero humano compromete a perfeição do plano divino. Este pecado, dada a sua magnitude, instaura o mal no mundo criado. É um pecado cometido contra Deus, isto é, contra *Alguém* que é detentor de valor e honra infinitos, razão pela qual este pecado assume uma proporção eterna e infinita. O plano divino, no entanto, não pode deixar de concretizar-se, pois está fundamentado no amor e tem em vista a beatitude humana.

Para que o homem possa reconciliar-se com seu criador e, em última análise, com sua própria felicidade, é preciso que a *dívida* adquirida com o pecado seja satisfeita. Um grande problema, no entanto, se faz presente: o pecado foi cometido por um homem e, portanto, a dívida deverá ser paga pelo homem; este, contudo, não pode fazê-lo. Não pode por quê? Porque o responsável pela satisfação deve dar a Deus algo maior – *aliquid maius* –, isto é, deveria ser capaz de um ato supererogatório, a fim de obter um mérito suficiente para satisfazer a dívida adquirida²². Ainda que o homem não tivesse pecado, nada

²¹ “Non enim deus egebat ut hoc modo hominem salvum faceret, sed humana natura indigebat ut hoc modo deo satisfaceret. Non egebat deus ut tam laboriosa pateretur, sed indigebat homo ut ita reconciliaretur. Nec egebat deus ut sic humiliaretur, sed indigebat homo ut sic de profundo inferni erueretur. Divina natura humiliari aut laborare nec eguit nec potuit. Haec omnia humanam naturam, ut ad hoc restitueretur propter quod facta erat, necesse erat facere; sed nec illa nec quidquid deus non est ad hoc poterat sufficere. Nam homo ad quod institutus est non restituitur, non ad similitudinem angelorum, in quibus nullum est peccatum, provehitur. Quod est impossibile fieri, nisi omnium percepta peccatorum remissione, quae non fit nisi praecedente integra satisfactione” (*Meditatio* III, 86, 64-74).

²² “... And any putative redeemer would have to be without sin because only then would such a person be in a position to perform an act of supererogation, that is, an act that is non-obligatory and generates a merit sufficient to atone for human sin (i.e. a merit of infinite worth). Any sinful human would be

poderia oferecer a seu criador que já não lhe fosse devido; dessa forma, percebe-se que o homem *deve*, mas não *pode* pagar; só Deus pode pagar uma tal dívida, mas Deus nada deve. Parece, portanto, que o impasse atingido torna impossível o resgate do gênero humano e, conseqüentemente, a possibilidade de sua real felicidade.

A conclusão de Anselmo é que somente um Deus feito homem seria capaz de satisfazer o pecado cometido, a fim de que o plano divino pudesse ser realizado e a felicidade humana, finalmente, alcançada. Sendo homem, o verbo encarnado assume em tudo a condição humana, menos o pecado, admite Anselmo, claramente inspirado na segunda epístola aos coríntios²³. O Deus feito homem enfrentou, portanto, a cruz e a morte e, ao agir desse modo, no uso da sua mais plena liberdade²⁴, pôde reerguer a humanidade *encurvada*²⁵ pelo pecado, devolvendo-lhe a *retidão*²⁶. Sua obra foi redentora, já que levou a cabo um ato de amor, tal como maior não pode ser pensado – a analogia com o *Proslogion* em que o nome de Deus é *aliquid maius cogitari potest*²⁷, não é mera coincidência –, obtendo para si e transferindo à humanidade pecadora os méritos de tal ato. Além de libertar o homem, a obra redentora mostrou à

incapable of producing such an act since he or she is already infinitely indebted to God on account of his or her sinful condition. And any sinless human would still be incapable of producing a supererogatory act of sufficient merit to balance off the sin of all humanity, since no mere human moral action generates an infinite merit that can be applied to all humanity” (CRISP, Oliver D. “Original Sin and Atonement”. In: FLINT, Thomas P. REA, Michael C. *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, p. 432).

²³ Cf. II Cor 5,21.

²⁴ “Nec humana naturae in illo homine passa est aliquid ulla necessitate, sed sola libera voluntate. Nec alicui violentiae succubuit; sed spontanea bonitate, ad honorem dei et utilitatem aliorum hominum, quae illi mala voluntate sunt illata laudabiliter et miserorditer sustinuit; nec ulla cogente oboedientia, sed potenti disponente sapiential” (*Meditatio* III, 87, 103 - 88, 108).

²⁵ No primeiro capítulo do *Proslogion* Anselmo identifica o homem pecador com o homem encurvado: “incurvatus non possum nisi deorsum aspicere, erige me ut possim sursum intendere” (*Proslogion* I, 100, 10-11).

²⁶ Retidão, identificada com Justiça e Verdade, é uma noção absolutamente central na ética anselmiana. No tratado *De Veritate*, Anselmo define a Verdade como sendo “rectitudo mentis sola perceptibilis” (191, 19-20) e a Justiça como “rectitudo voluntatis propter se servata” (194, 26).

²⁷ Cf. *Proslogion* II.

humanidade em que consiste a vida virtuosa: conformar a vontade livre à vontade divina. Assim procedendo, o homem *honra* a seu criador. Uma tal submissão, na perspectiva de Anselmo, está revestida da mais perfeita fidelidade e liberdade²⁸.

O lugar da meditação

Estas meditações, certamente, são uma das partes menos estudadas da obra de Anselmo. A razão disso, certamente, deve-se ao fato de que os textos, em si mesmos, não comportam uma argumentação, propriamente, filosófica. Carregados da espiritualidade de sua época, as meditações, no entanto, são portadoras, a seu modo, de uma intenção filosófica. Elas traduzem dados fundamentais da fé cristã: o gênero humano, criado bom e para a felicidade, ao pecar, traz para si a angústia de uma condição limitada e limitante. Aspira pelo Criador, mas não consegue reerguer-se, até que Deus mesmo, vem ao seu encontro. Ora, se olharmos a amplitude da obra de Anselmo, veremos que toda ela está, de alguma forma, refletida nesses temas. Anselmo, como Agostinho nos *Soliloquios*²⁹, parece resumir todas as suas preocupações na reflexão desses dois temas: Deus e homem e nada mais. Sobretudo nos tratados *De Veritate*, *De libertate arbitrii* e *De casu diaboli*, transparece a preocupação de Anselmo em mostrar como a criatura racional precisa agir em conformidade com sua estrutura ontológica fundamental, radicada no projeto divino para o ser humano. O pensamento de Anselmo, em última instância, quer refletir sobre o sentido profundo da vida humana. No horizonte epistêmico de Anselmo,

²⁸ Um melhor entendimento da noção de liberdade no pensamento de Anselmo implicaria na análise da sua *trilogia moral*, composta pelos tratados *De Veritate*, *De libertate arbitrii* e *De casu diaboli*. Tais considerações, contudo, extrapolariam em muito os limites do presente estudo.

²⁹ Cf. Agostinho. *Soliloquios* II,7.

como de todo medieval, Deus é o ponto de partida e de chegada de toda a criação, incluída aí a criação humana. O ser humano foi feito por Deus e, na medida em que agir em conformidade com sua estrutura ontológica fundamental, será feliz. A metafísica criacionista é que confere o sentido da ética e da antropologia.

Os textos das meditações revelam a cosmovisão e a espiritualidade de um tempo; no entanto, mais do que os textos, propriamente ditos, é a atitude meditativa que se reveste de grande importância para a compreensão do filosofar de Anselmo. Para que se possa entendê-lo é importante sempre ter em mente que ele, a exemplo da maior parte dos pensadores medievais, não compreende a filosofia como algo descomprometido com a fé. Os pensadores do medievo estão afastados daquela concepção que se instaura, sobretudo, a partir da modernidade, segundo a qual a fé e a razão não se confundem, nem interagem. A maior parte dos autores da Idade Média concordaria que elas não se confundem, mas entendem que a interação não apenas é possível, mas também é desejável. Anselmo aspira, à luz da razão, compreender os fundamentos da fé. É importante ressaltar, contudo, que isto não significa que ele não tenha clareza de que a *fides* e a *ratio* sejam distintas, ainda que não opostas. O método *sola ratiōe* exposto acima evidencia a intenção do autor em tratar de temas teológicos à luz da razão, sem buscar um fundamento religioso para a argumentação.

A compreensão do pensamento especulativo de Anselmo, não obstante, exige que se tenha em conta que o mesmo autor que elabora tratados e diálogos *sola ratiōe*, é um monge beneditino que *ora et labora*, tal como preconiza a ordem beneditina. O que queremos dizer é que Anselmo não dissocia a produção intelectual do objeto de sua crença e, como monge, medita sistematicamente. A meditação está intimamente entrelaçada com a leitura, por isso, o monge lê e assimila, por vezes,

memoriza textos, sobretudo as Escrituras, mas também os textos dos Padres da Igreja, conforme preconiza a Regra de São Bento³⁰. A meditação permite a interiorização do que é lido, indo além da mera compreensão intelectual³¹. A meditação para o monge permite um entrelaçamento entre a leitura e a contemplação. Ela exige adequada preparação, por isso, supõe a solidão e o silêncio interior e exterior. É interessante lembrar que Eadmero, um monge com quem Anselmo conviveu e que se tornou seu biógrafo, relata, a certa altura da *Vita Anselmi*, como o pensador passava grande parte das noites em meditação, contemplando a vida eterna e lamentando as misérias da vida presente³². Ora, não é precisamente este o tema das três meditações que analisamos?

A meditação para Anselmo não se coloca em contraste com o exercício da razão. Muito pelo contrário, ela permite um aprofundamento nos mistérios da fé, condição para a construção da argumentação racional. O exercício da razão dialética não é pura elucubração, justamente porque suas conclusões não foram construídas apenas pelo adequado preparo intelectual, mas também por uma convicção existencial do filósofo que é também alguém que crê. É certo que Anselmo é um dos autores do medievo que mais apreço possui pela Dialética. Ele, de fato, tem em altíssima conta o valor do esforço racional para compreender a fé. Beiraria ao racionalismo, por certo, caso suas reflexões *sola ratione* não fossem precedidas pelo exercício da

³⁰ Cf. Bento de Núrsia. *A Regra de São Bento* 9,8.

³¹ “Gli elementi fondamentali della meditazione sono perciò la lettura, il pensare e il ricordare, intimamente connessi. Il momento riflessivo è rappresentato, assai più che da un esercizio di razionalità pura, da un’incessante considerazione che si realizza nella continua pronuncia e, similmente a questa, in una vera e propria *ruminatio* intellettuale. Il suo fine, poi, non è la chiarificazione intellettuale ma l’adesione esperienziale. La *lectio* tende perciò, attraverso la *meditatio*, alla *oratio*.” (Italo Sciuto. *La Ragione della Fede*, p. 66).

³² Cf. Eadmero de Cantuária. *Vita Anselmi* I, 2, 11.

meditação. A meditação é a preparação do espírito para empreender o exercício da razão dialética.

As três meditações que analisamos só podem ser compreendidas a partir de uma perspectiva cristã. Elas procuram ressaltar a condição decaída da humanidade, após o pecado original. Anselmo faz questão de mostrar a degradação do estado pecador. No entanto, antes que a desesperança atinja seu clímax, transparece o discurso sobre a redenção: a humanidade não foi fiel a Deus, mas Deus é fiel à criatura feita à sua imagem e semelhança, de modo que a humanidade é resgatada do mal em que jazia. Ao final das contas, a esperança parece triunfar. É evidente que o tema das meditações é teológico. Por isso mesmo, poderíamos ser forçados a pensar que a linguagem utilizada pelo autor só poderia ter uma conotação religiosa. No entanto, se nos debruçarmos sobre a obra de Anselmo, como um todo, perceberemos que os grandes problemas por ele abordados são teológicos: existência divina, trindade, relação da criatura com o criador, encarnação do verbo, Deus como fonte da verdade e da justiça, o problema do mal, a conciliação entre presciência e liberdade, o papel da graça etc. Apesar disso, nos tratados e nos diálogos de Anselmo, há um grande esforço de abordar tais temas que são, inegavelmente, teológicos, à luz da razão, valendo-se dos recursos da dialética.

No caso das meditações, no entanto, não há esse esforço, pois o objetivo é diferente. A dialética, sempre tão fortemente presente nas principais obras, cede lugar a um outro tipo de discurso. Os argumentos lógicos, responsáveis pela busca da solidez conceitual, são substituídos por imagens fortes que procuram elucidar a condição humana. No entanto, a busca da coerência se faz presente tão fortemente nas meditações quanto nos tratados e diálogos. A forma pode diferir, mas há sempre um esforço em fazer a mente humana penetrar, na medida

de suas possibilidades, no mistério divino. Nas meditações, o escopo a ser alcançado não é a compreensão racional, mas um acercar-se, através da interioridade³³, ao objeto da fé. Na meditação, há um aprofundamento espiritual do mistério da fé³⁴, sem o qual não seria possível o estabelecimento dele em categorias filosóficas. A meditação, nesse sentido, é condição e caminho para o saber.

Em Anselmo, o papel investigativo da razão sempre parte do campo proposto pela fé, fazendo com que a linguagem humana seja confrontada com algo que nunca se revela totalmente, permanecendo, de uma certa forma, sempre oculto. Contudo, não se coloca como um desbravador solitário dos mistérios divinos, pois tem diante de si o caminho já aberto pela tradição dos Padres da Igreja. A reflexão racional não apenas se defronta com o objeto da fé em si mesmo, mas com um objeto que já foi sobejamente interpretado e, não raras vezes, a interpretação não é unívoca. Isto provoca uma *tensão entre tradição e dialética*³⁵. A construção teórica que fundamenta a obra anselmiana nada mais é do que a postura consequente de alguém que crê e, por isso mesmo, sente-se preparado para envolver-se adequadamente com o instrumental dialético, isto é, ater-se à razão não por puro diletantismo intelectual, mas de modo harmônico e indissociável da fé, uma fé que abre-se à tentativa de maior compreensão, mesmo sabendo que o

³³ “Le méditant accède ainsi corporellement, existentiellement, à ce qui lui est transmis. Se mettant à l'école de la tradition, il inscrit dans son coeur ce dont elle témoigne, l'amour et la crainte de Dieu. En ce sens, son but est pratique avant d'être speculative. La méditation anselmienne, école de liberté de l'esprit, n'est cependant pas que pratique; elle a en effet un double objectif: l'amour de Dieu et la réflexion intérieure” (Paul Gilbert *Dire L'Ineffable, lecture du Monologion de S. Anselme*, p.27).

³⁴ “Il s'agit pour lui, à chaque fois, de méditer séparément tel ou tel article du Credo, c'est –à-dire de rechercher son sens profond, de le mettre en relation avec tous les autres articles ou avec les articles les plus proches, de le comparer et de le relier avec ces derniers et de l'éclairer par eux- tout cela, dans l'intention de penser lui-même, par une méditation sur cet article, la loi cachée de l'objet de la foi dont cet article parle, afin de la mettre en lumière et de connaître ainsi ce qui est cru” (Karl Barth. *Saint Anselm – Fides quaerens intellectum – la preuve de l'existence de Dieu*, p.47).

³⁵ Cf. Paul Gilbert, op. cit., p. 26.

trabalho da razão não conseguirá dar conta da plenitude do mistério, ou seja, não é possível tudo saber, mas é possível alcançar um conhecimento seguro.

De um certo modo, podemos dizer que toda a obra de Anselmo assume uma perspectiva de um diálogo interior, na medida em que há uma discussão do autor consigo mesmo. Tal discussão é fruto da meditação. Nas três meditações que analisamos, mas também nas obras em que a dialética se faz fortemente presente, o que transparece, brota de um diálogo interno, mas também um diálogo com a autoridade, seja das Escrituras, seja dos Padres. Escrituras e Padres, especialmente Agostinho, a grande referência de Anselmo, foram meditados e interiorizados, por isso não precisam, necessariamente, estar presentes no texto. Eis o sentido do método *sola ratiōe*. A argumentação está a serviço da compreensão do que foi meditado³⁶.

É o diálogo interior, nutrido pela meditação, que vai possibilitar o exame racional do conteúdo da fé. Por tal razão, Anselmo não teme que suas conclusões possam ir de encontro à fé, pois, como salienta Gilbert, o objeto meditado possui uma lógica interna, de modo que a simplicidade do que foi meditado estará refletida na construção argumentativa³⁷. A meditação, vivenciada diuturnamente, permite ao pensador beneditino não se desvincular da interioridade; antes, ela é a fonte que alimenta sua espiritualidade e seu trabalho intelectual. É, pois, uma expressão genuína do ideal beneditino do *ora et labora*.

³⁶ Cf. Paul Gilbert. Op. Cit. p. 31.

³⁷ “L’objet medite possède ainsi une logique interne, une necessite immanente, que la dispute va déployer en son ordre propre; la simplicité de ce qui est médité rayonne dans la multiplicité des arguments dont cet objet garantit, par sa simplicité même, la necessité et la cohérence. Tout le travail du Monologion consistera à exposer, selon l’ordre de la dispute, cette unité interne à ce qui est médité” (Paul Gilbert, op. cit. p. 32).

Referências

- AGOSTINHO. *Solilóquios*. Tradução de Adaury Fiorotti. 4 ed. São Paulo: Paulus, 2008. Coleção Patrística.
- ALBANESI, N. *La Logica della Redenzione*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.
- ANSELMO. *L'oeuvre de Saint Anselme de Cantorbery, sous la direction de Michel Corbin* - textos da edição de F. S. Schimitt com introdução, tradução e notas por M. Corbin e outros. Paris: Cerf, 1986ss, 9 vv. 1 - 6; 9.
- BARTH, K. S. *Anselme, Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu*. Genève: Labor et Fides, 1985.
- BENTO DE NÚRSIA. *A Regra de São Bento*. Tradução de D. João Evangelista Enout. Rio de Janeiro: Lemen Christi, 2008.
- CRISP, Oliver D. "Original Sin and Atonement." In: FLINT, Thomas P. REA, Michael C. *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 432.
- EADMER. *Vita Anselmi*. IN: *L'oeuvre de Saint Anselme de Cantorbery, sous la direction de Michel Corbin* - textos da edição de F. S. Schimitt com introdução, tradução e notas por M. Corbin e outros. Paris: Cerf, 1994, v. 9.
- GILBERT, P. *Dire L'Ineffable, lecture du Monologion de S. Anselme*. Paris: Éditions Lethielleux, 1984.
- SCIUTO, I. *La Ragione della Fede*. Genova: Marietti, 1991.

10

Experiência, Crença e Fé: William Alston e a questão sobre se as crenças religiosas podem ser fundamentadas pelas experiências religiosas

*Gerson Francisco de Arruda Júnior*¹

1. Considerações iniciais

Um dos problemas centrais nas discussões epistemológicas, inclusive nas contemporâneas, é saber se as experiências podem servir como fundamento epistêmico das crenças. No âmbito da epistemologia religiosa, essa questão geral se especifica e pode ser posta da seguinte maneira: as experiências religiosas podem proporcionar algum fundamento ou alguma base para as crenças religiosas? O objetivo do presente capítulo é simples e consiste em expor a resposta dada pelo epistemólogo contemporâneo William Alston à essa importante questão.

É bem verdade que a pretensão aqui almejada só seria satisfatoriamente alcançada se examinássemos atentamente a maneira como Alston discute os problemas envolvidos com essa questão no conjunto de todas as suas obras ou, pelo menos, naquelas onde ele trata do assunto mais direta e claramente; ou seja, naquelas obras nas quais ele fornece, digamos, a estrutura geral de sua proposta de uma epistemologia do fenômeno e da experiência religiosa. Contudo, esse não será o caminho trilhado pela presente exposição, que se restringirá, única e exclusivamente, às considerações e ponderações encontradas num pequeno (mas, importante) artigo escrito por William Alston, que

¹ Professor de filosofia na Universidade do Estado do Amapá (UEAP). E-mail: gfaj2023@gmail.com

foi publicado em 1986, intitulado *Religious Experience as a Ground of Religious Belief*².

A escolha desse pequeno opúsculo de Alston não é arbitrária, e se deve ao fato de que julgamos encontrar nele, ainda que embrionariamente, o cerne do pensamento alstoniano sobre o tema sob análise, cujos desdobramentos são rigorosa e detalhadamente aprofundados por ele em obras posteriores. Sendo assim, o presente capítulo é escrito sob o seguinte pressuposto: se dermos conta do conteúdo do *Religious Experience as a Ground of Religious Belief*, estaremos expondo, em linhas gerais, a resposta de Alston à pergunta em foco.

2. Circunscrevendo a questão central

Saber se as experiências religiosas podem proporcionar algum fundamento ou alguma base para as crenças religiosas é, basicamente, saber se as experiências religiosas podem fornecer alguma justificação epistêmica para as crenças religiosas. Investigar se de fato há alguma justificação epistêmica para as crenças religiosas é, talvez, a marca mais distintiva do pensamento alstoniano, conforme podemos constatar em muitas de suas obras³. Dentre elas, merece destaque a obra *Perceiving*

² Cf. ALSTON, William P. *Religious Experience as a Ground of Religious Belief*. In: RUNZO, Joseph; IHARA, Craig K. (Eds.). *Religious Experience and Religious Belief*. Lanham, University Press of America, 1986. Entretanto, as citações feitas no presente texto são traduções livres da versão espanhola desse artigo (Cf. ALSTON, William P. *La experiencia religiosa como fundamento de la creencia religiosa*. In: ROMERALES, Enrique (Ed.). *Creencia y racionalidad: lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos, 1992, pp. 295-323. (Serie Filosofía de la religión, 71).

³ Por exemplo: ALSTON, William P. *Religious experience and religious belief*. In: GEIVETT, R.; SWEETMEN, B. (Eds.). *Contemporary perspectives on religious epistemology*. New York: Oxford University Press, 1992; e: ALSTON, William P. *Epistemic desiderata*. *Philosophy and Phenomenological Research*, 53 (3), p. 527 – 551, 1993. E, mais indiretamente: ALSTON, William P. *Beyond "Justification": dimensions of epistemic evaluation*. New York: Cornell University Press, 2005; ALSTON, William P. *Epistemic justification: essays in the theory of knowledge*. New York: Cornell University Press, 1996; e ainda: ALSTON, William P. *Divine Nature and Human Language: essays in philosophical theology*. New York: Cornell University Press, 1989).

God, cujo subtítulo revela a importância que Alston dá à questão⁴. Como dito acima, porém, não discorreremos sobre essas obras, e os nossos esforços estarão unicamente direcionados ao texto acima destacado.

O artigo que consideraremos é, como o próprio Alston ressalta, diferente de outros textos do mesmo gênero em virtude de tratar a pergunta em foco “à luz de questões epistemológicas básicas”⁵. Em *Religious Experience as a Ground of Religious Belief*, Alston contrasta dois modelos de epistemologia, e o cerne da argumentação alstoniana é mostrar, através da comparação entre a epistemologia da experiência religiosa e a epistemologia da experiência sensível, que ambas possuem, *prima facie*, o mesmo princípio geral de justificação, e que, portanto, as crenças produzidas pelas experiências religiosas possuem o mesmo estatuto de justificação epistêmica das crenças produzidas pelas experiências sensíveis, considerando, respectivamente, o modo como ele caracteriza as epistemologias da experiência religiosa e da experiência sensível.

Quanto a isso, em tempo, convém notar que realizar essa complexa e difícil tarefa é aceitar o desafio de superar várias dificuldades inerentes à própria análise do tema em apreço. Uma dessas dificuldades, com a qual Alston imediatamente se depara ao abordar o tema, é de ordem semântica e consiste na complexa algaravia linguística produzida pela ambiguidade muitas vezes existentes no vocabulário para expor e discutir essa questão.

Contudo, ciente da pluralidade semântica gerada pela polissemia existente no uso de termos, expressões e conceitos que são relevantes para a abordagem do assunto, e, conseqüentemente, para a sua

⁴ Cf. ALSTON, William P. *Perceiving God: the epistemology of religious experience*. New York: Cornell University Press, 1991.

⁵ ALSTON, op. cit., p. 295.

apresentação, Alston, para pelo menos amenizar tais ambiguidades e assim tornar mais clara possível a sua exposição, apresenta, na medida em que desenvolve sua argumentação, a maneira como ele entende alguns desses termos e conceitos, bem como se preocupa em indicar o modo como irá utilizá-los no decorrer de seu texto. O primeiro desses termos (conceitos), que por razões óbvias deve ser destacado, é o conceito de “experiência religiosa”.

Talvez hoje não exista nada mais difícil e ambíguo do que a tentativa de se definir o que de fato consiste a experiência religiosa; e o preconceito, que na maioria das vezes está presente nas variadas abordagens dadas a esse tema, só faz aumentar ainda mais essa imprecisão conceitual que, ao que tudo indica, está longe de ser solucionada. Porém, apesar de toda a complexidade envolvida, é bem verdade que não faltou quem ousasse encarar o desafio de definir o que venha a ser a experiência religiosa. Só para exemplificarmos, e até mesmo para ressaltar a concepção defendida por Alston, podemos citar algumas das históricas, consagradas e clássicas definições de experiência religiosa. Começemos pela definição dada pelo filósofo e teólogo Friedrich Schleiermacher⁶.

Schleiermacher, tendo como pano de fundo uma concepção de religião radicada num sentimento pré-reflexivo imediato, concebe a experiência religiosa a partir da intuição e do sentimento do Infinito, isto é, do Universo⁷. Neste caso, a essência da experiência religiosa seria, por assim dizer, e dado o contexto de finitude do sujeito religioso, um estado de espírito completamente alicerçado num sentimento de total

⁶ Cf. SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On religion: speeches to its cultured despisers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 22-25.

⁷ Universo aqui refere-se ao todo total, ao conjunto de todos os entes concebíveis, e não somente ao universo físico, como naturalmente somos tendenciosos a pensar.

dependência desse sujeito em relação a esse Infinito. Assim concebida, a experiência religiosa é, no fundo, uma experiência subjetiva, fundamentalmente caracterizada pela ideia segundo a qual a religião é, em termos mais estritos e básicos, uma expressão do nosso sentimento do divino, uma resposta da experiência humana diante do sagrado. À essa intuição do divino, Schleiermacher chamou de “sentimento absoluto”.

Muito semelhante a essa proposta, é a concepção apresentada pelo teólogo alemão Rudolf Otto⁸. Sob a influência de Kant e Schleiermacher, Otto defende uma noção de experiência religiosa baseada também nos sentimentos, porém não mais num sentimento de dependência do Infinito, como defendida por Schleiermacher, mas num sentimento do *Sagrado*, daquilo que é *mysterium tremendum* e *mysterium fascinans*, ou seja, daquilo que ao mesmo tempo em que nos espanta, também nos atrai.

O ponto de partida de Otto é a radical distinção e separação entre o sagrado e o profano. Do seu ponto de vista, o sagrado é distinto do profano por ser percebido como uma instância transcendente. Para expressar a direta e real experiência humana do sagrado, Otto se vale do conceito de “Numinoso”, caracterizado por ser um mistério assombroso, que provoca um profundo sentimento de reverência e temor. Desse modo, a experiência religiosa é uma condição própria da condição humana, é subjetiva e particular, e está além de qualquer sistematização.

Seguindo um caminho muito parecido a esses, encontramos William James⁹, para quem a experiência religiosa se baseia nos sentimentos individuais dos seres humanos. Contudo, esse “sentimento

⁸ Cf. OTTO, Rudolf. *Lo Santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Revista de Occidente, 1925.

⁹ Cf. JAMES, William. *The varieties of religious experiences*. New York: Book-of-the-Month Club, 1997.

religioso”, composto de vários sentimentos comuns como: medo, espanto, amor etc., estão, para James, direcionados para um objeto religioso, ou seja, para aquilo que consideramos como *divino*. De sua perspectiva, a experiência religiosa possui não só um caráter profundamente pessoal e subjetivo, mas também é transcendente, pois sempre aponta para algo além da finitude humana.

Infelizmente, o espaço que aqui dispomos não nos permite analisar, com profundidade, cada uma dessas concepções. Contudo, um ponto comum entre elas é a análise da experiência religiosa a partir de aspectos “não-rationais”, como a intuição e os sentimentos; e, vista a partir dessa perspectiva, podemos afirmar que a experiência religiosa, uma vez fundamentada num sentimento pré-reflexivo e intuitivo, estaria isenta de qualquer *status* cognitivo, não sendo possível, portanto, estabelecer quaisquer justificações ditas “rationais” para ela.

Por outro lado, porém, indo em sentido contrário às posições de Schleiermacher, Otto e James, encontramos aqueles teóricos que enfatizam o lado “racional” da experiência religiosa. É o caso, por exemplo, do historiador Mircea Eliade¹⁰ que, em suas abordagens sobre o fenômeno religioso, tenta recuperar os elementos racionais que caracterizam diretamente a experiência religiosa.

O cerne de sua exposição se encontra na certeza de que a vida humana é marcada por duas dimensões: a *sagrada* e a *profana*, e é a partir da manifestação do sagrado na história da humanidade que localizamos o elemento racional da experiência religiosa. Nessa condição de *hierofania*, a experiência religiosa tem um papel mediador,

¹⁰ Cf. ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência da religião*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

pois é a experiência da dimensão sagrada que serve, segundo Eliade, como um guia seguro para orientar os pensamentos e as ações humanas.

Diante dessas definições (e das inúmeras outras que também poderiam ser aqui enunciadas) fica evidente que, pelo menos as acima citadas, são limitadas; e tais limitações se devem ao fato de que elas exploram e ressaltam apenas um ou outro aspecto (“racionalis” ou “não-racionalis”) que constituem tais experiências. É bem verdade que, por estarem indiscutivelmente resumidas, corremos o risco de não estarmos sendo fiéis ao pensamento desses teóricos. Porém, o nosso objetivo é o de apenas mostrar a falta de unanimidade conceitual entre essas definições.

Voltando, porém, a nossa atenção para a posição de William Alston, podemos afirmar que sua definição de experiência religiosa segue, de certa forma, a mesma linha de Mircea Eliade, pelo menos no que diz respeito ao resgate da dimensão racional que de certa forma está presente nas práticas religiosas. Por experiência religiosa, Alston entende “qualquer experiência que alguém tenha em conexão com a sua vida religiosa, incluindo alegrias, temores, anelos, ou qualquer coisa que alguém tenha num contexto religioso”¹¹.

Igualmente às anteriores (e talvez muita mais simples que elas), essa definição alstoniana também é marcada por algumas limitações, contemplando e considerando apenas determinados aspectos existentes na experiência religiosa. Todavia, apesar de citar sentimentos em sua definição, Alston deixa claro, durante o seu enredo argumentativo, que a experiência religiosa é composta de alguns elementos que caracterizam a racionalidade humana, e que é exatamente por isso que ele pretende encontrar, à semelhança de

¹¹ ALSTON, La experiencia religiosa como fundamento de la creencia religiosa. In: ROMERALES, Enrique (Ed.). *Creencia y racionalidad: lecturas de filosofia de la religión*. Barcelona: Anthropos, 1992, p. 298.

muitos outros teóricos da chamada epistemologia religiosa, uma justificação epistêmica para tais experiências.

3. O empirismo religioso alstoniano e os critérios de justificação epistêmica

Nesse contexto, porém, é importante salientarmos que, diferentemente das concepções anteriores, a proposta de Alston não tem caráter geral, ou seja, sua análise não é abrangente e nem se interessa pela totalidade das experiências religiosas, quaisquer que elas sejam. Pelo contrário, o foco de sua investigação está restrito somente àquelas experiências religiosas realizadas num âmbito teísta-cristão, em que um sujeito percebe diretamente aquilo que lhe é dado nessas experiências.

Nas próprias palavras de Alston, são, por exemplo, aquelas experiências religiosas que produzem as crenças em que Deus (isto é, o Deus teísta do cristianismo) está fazendo algo que se dirige ao sujeito da experiência, a saber: falando-lhe, confortando-lhe, iluminando-lhe, dando-lhe força etc.¹². As crenças nessas manifestações divinas são chamadas por Alston de “Crenças-M” (onde o “M” é empregado para indicar *manifestação*), e ele se concentrou nelas porque julga serem as melhores candidatas a crenças teístas que estão diretamente justificadas pela experiência.

Alston chamada de “Empirismo Religioso” a opinião de que as experiências religiosas podem justificar *diretamente*¹³ as “Crenças-M”.

¹² Cf. ALSTON, La experiencia religiosa como fundamento de la creencia religiosa. In: ROMERALES, Enrique (Ed.). *Creencia y racionalidad: lecturas de filosofia de la religión*. Barcelona: Anthropos, 1992, p. 297.

¹³ Alston faz uma importante distinção entre o que ele chama de *Justificação Direta* (ou imediata) e *Justificação Indireta* (ou mediata). Uma crença está justificada indiretamente quando é justificada por certas *razões*, ou seja, por sentenças ou argumentos que já são conhecidos pelo sujeito epistêmico, e que proporcionam determinadas relações de inferência ou fundamentação com a crença em questão. Já uma crença está justificada direta quando não se baseia em tais razões. Mais detalhes sobre o assunto, Cf. ALSTON, *Perceiving God*, pp. 70-72.

Como é evidente, essa afirmação repousa na certeza de que as experiências religiosas são capazes de fornecerem as condições pelas quais as crenças geradas por tais experiências sejam epistemicamente justificadas; e mostrar como isso é possível, é o principal propósito do seu pequeno artigo *Religious Experience as a Ground of Religious Belief*.

O empirismo religioso proposto por Alston está submetido a um princípio geral de justificação, isto é, a um princípio que especifica as condições sob as quais as crenças de uma certa espécie estão justificadas *prima facie*¹⁴. O princípio consiste na seguinte afirmação: “Uma crença-M está justificada *prima facie* se surge de uma experiência que ao sujeito parece experienciar aquilo do que se crê”¹⁵.

Em se tratando das experiências religiosas teísta-cristãs, isso implica dizer que, se chego a crer que Deus está confortando-me porque me parece que eu mesmo estou experimentando esse conforto, então esta crença está justificada *prima facie*. Todavia, Alston é consciente de que, para aceitar esse princípio epistêmico como verdadeiro, é preciso, primeiro, apontar os pressupostos sobre os quais uma crença, nessas condições, seja epistemicamente justificada. Em outras palavras, deve-se primeiro dizer o que faz epistêmica uma justificação, para, depois, sabermos se as crenças baseadas nesse princípio (no caso aqui, o princípio do empirismo religioso) estão justificadas epistemicamente.

Segundo os critérios básicos do arcabouço teórico da epistemologia defendida por Alston, existem dois modos distintos de uma crença estar epistemicamente justificada. O primeiro deles é o que ele chama de

¹⁴ Segundo Alston, dado um conjunto C de condições, alguém estará justificado *prima facie* em crer que p, se, diante disso, ainda não tiverem sido apresentadas suficientes considerações contrárias a essa crença, isto é, se não existirem suficientes *canceladores*. Sobre isso, Cf. ALSTON, *Perceiving God*, p. 72.

¹⁵ ALSTON, La experiencia religiosa como fundamento de la creencia religiosa. In: ROMERALES, Enrique (Ed.). *Creencia y racionalidad: lecturas de filosofia de la religión*. Barcelona: Anthropos, 1992, p. 300.

“conceito normativo”¹⁶ de justificação epistêmica (J_n). O termo “normativo” aqui empregado se refere às normas que especificam nossas obrigações intelectuais diante da justificação apresentada, como, por exemplo, não deixar de buscar evidências adequadas, perseguir a verdade etc. Assim, estar justificado normativamente (J_n) em crer em p é não haver violado nenhuma das nossas obrigações intelectuais.

O segundo modo de uma crença estar epistemicamente justificada, que para Alston é mais interessante, é a “concepção confiável”¹⁷ de justificação epistêmica (J_c), que é uma concepção segundo a qual uma crença está justificada se surge de um processo de formação de crenças confiável, e/ou no que geralmente se pode confiar para produzir crenças verdadeiras, como, por exemplo, estar baseado em razões adequadas.

Tendo em vista esses dois critérios básicos de justificação, Alston submete o princípio geral de justificação do seu empirismo religioso a esses critérios para certificar-se de que o princípio por ele anunciado condiz com esses modos de justificação. Disso resulta, então, que:

(a) o empirismo religioso estará justificado normativamente (J_n) se nenhuma “Crença-M” produzida por essa prática epistêmica dependa de algum incumprimento das nossas obrigações intelectuais, ou seja, a crença não pode surgir de alguma obrigação intelectual que deixou de ser satisfeita; e

(b) o empirismo religioso estará justificado confiavelmente (J_c) se a prática epistêmica (no caso, a experiência religiosa) de formação das “Crenças-M” for confiável. Compete agora mostrar se a prática

¹⁶ Cf. ALSTON, La experiencia religiosa como fundamento de la creencia religiosa. In: ROMERALES, Enrique (Ed.). *Creencia y racionalidad: lecturas de filosofia de la religion*. Barcelona: Anthropos, 1992, p. 301.

¹⁷ Cf. ALSTON, La experiencia religiosa como fundamento de la creencia religiosa. In: ROMERALES, Enrique (Ed.). *Creencia y racionalidad: lecturas de filosofia de la religion*. Barcelona: Anthropos, 1992, p. 303.

epistêmica produtora das “Crenças-M” possui uma justificação epistêmica de caráter normativo e/ou confiável.

Para Alston, é um pressuposto indiscutível de que a nossa obrigação mais fundamental enquanto seres racionais/intelectuais é crer no verdadeiro e rejeitar crer no falso. Partindo disso, ele entende, então, que “nossa obrigação intelectual básica é tratar de fazer nossas práticas epistêmicas tão confiáveis tanto quanto seja possível, para que elas possam produzir crenças verdadeiras e somente verdadeiras”¹⁸. Contudo, essa compreensão desses critérios básicos de justificação epistêmica suscita uma questão que há muito vem sendo posta e discutida¹⁹, e que pode ser resumida da seguinte forma: está alguém justificado em crer em p só quando possui razões adequadas para se crer em p , ou se a ausência de razões adequadas para não se crer em p já dá a alguém o direito de crer em p ? Em outras palavras, só se deve crer em p quando tem razões adequadas para isso, ou o não ter razões para rejeitar p já é suficiente e permite e exige crer em p ?

Os que seguem a primeira opinião, chamada por Alston de “linha rígida”, que segue uma tendência mais cliffordiana, afirmam que alguém está obrigado a rejeitar a crença p , a menos que tenha razões adequadas para a sua confiabilidade; por outro lado, os partidários da segunda posição acima apresentada, a chamada linha “permissiva” na designação alstoniana, e de viés mais jamesiano, sustentam que alguém está obrigado a rejeitar a crença p só se tem razões adequadas para a sua não confiabilidade. No artigo em apreço, Alston não trata dos detalhes

¹⁸ ALSTON, La experiencia religiosa como fundamento de la creencia religiosa. In: ROMERALES, Enrique (Ed.). *Creencia y racionalidad: lecturas de filosofia de la religión*. Barcelona: Anthropos, 1992, p. 305.

¹⁹ Lembremos, por exemplo, da controvérsia Clifford-James, sobre a ética da crença. Mais especificamente, cf. CLIFFORD, W.K. “The ethics of belief”. In: MADIGAN, T. (ed.). *The ethics of belief and other essays*. Amherst, MA: Prometheus, 1999, pp. 70-96; e: JAMES, William. *The Will to believe and other essays in popular philosophy*. New York: Dover Publications, 1956, pp. 01-31.

nem das questões envolvidas nesse dilema, e seu principal interesse consiste em apenas reconhecer e aplicar essas posições ao arcabouço de seu empirismo religioso.

Assim, aplicando essa linha mais rígida ao princípio geral de justificação do empirismo religioso, temos a conclusão de que as “Crenças-M” estarão justificadas só se houver razões adequadas para a confiabilidade da prática formadora dessas crenças, ou seja: elas estarão justificadas só se houver razões adequadas para a confiabilidade das experiências religiosas que geraram essas crenças. Já aplicando a linha mais permissiva ao mesmo princípio, chega-se à conclusão de que as “Crenças-M” estarão justificadas se não houver razões adequadas para a não confiabilidade das experiências religiosas que garantem essas crenças.

Em sendo assim, e aqui está um grande salto dado por Alston, descobre-se que a questão de se as “Crenças-M” estão epistemicamente justificadas pelas experiências religiosas (ou seja, se alguém pode estar justificado epistemicamente, por sua experiência, em sustentar determinadas “Crenças-M”) se reduz à questão de se há razões adequadas para a confiabilidade ou para a não confiabilidade dessas experiências.

4. A Aplicação do Princípio Geral de Justificação Epistêmica às Experiências Religiosas e Sensíveis e suas Consequências

Nesse pequeno opúsculo que estamos considerando, William Alston, seguindo a linha mais permissiva, segundo descrição apresentada acima, assume a posição de que “alguém está obrigado a rejeitar uma prática epistêmica se, e somente se, ela não for confiável”²⁰.

²⁰ ALSTON, *La experiencia religiosa como fundamento de la creencia religiosa*, p. 305.

Se algo denunciar a não confiabilidade da crença, então devemos necessariamente rejeitá-la. Em sendo assim, o foco do problema analisado foi deslocado para a questão de saber se há condições sob as quais alguém, neste caso, estaria justificado e, para fundamentar a sua resposta, Alston recorrer (como logo veremos) a outras práticas epistêmicas que, à semelhança das experiências religiosas, também produzem crenças.

No desenvolvimento de sua argumentação, Alston traça, inicialmente, uma importante distinção entre as práticas epistêmicas de criação de crenças (práticas-C) e as práticas epistêmicas de transformação de crenças (práticas-T)²¹. As primeiras produzem crenças a partir de algo distinto das crenças; as segundas, por sua vez, produzem novas crenças a partir de crenças já existentes. Para os objetivos de Alston, só interessam as práticas epistêmicas de criação de crenças (práticas-C), e, dentre elas, a mais notável (Alston reconhece certa hierarquia entre elas) é a prática da percepção das “Experiências Sensíveis”.

Diferente do que muitos pensam, porque a sua condição operativa se dá a partir da experiência, fica evidente que a experiência religiosa é, inegavelmente, uma prática-C, ou seja, uma prática epistêmica produtora de crenças; e, constituída dessa maneira, pode-se dizer que não há, pelo menos no que diz respeito às condições em que são produzidas as crenças, nenhuma diferença entre as práticas-C das experiências religiosas e quaisquer outras práticas-C, inclusive as práticas perceptivas da experiência sensível. Isso implica dizer, dentre outras coisas, que se submetermos as práticas perceptivas das

²¹ Quanto a isso, cf. AUDI, Robert. “Religious Experience and the Practice Conception of Justification”. In: SENOR, Thomas D. *The rationality of belief and the plurality of faith: essays in honor of William P. Alston*. New York: Cornell University Press, 1995.

experiências sensíveis ao princípio geral de justificação enunciado acima obteremos que, à semelhança das crenças produzidas por estas, uma crença *p* qualquer, produzida pelas percepções sensíveis, estará justificada *prima facie* se surge de uma experiência sensível que ao sujeito o parece experienciar o fato crido.

Dito de outra forma, pelo princípio geral de justificação, as crenças produzidas pelas experiências religiosas *não são diferentes*, quanto ao estatuto epistêmico de formação, das crenças produzidas pelas experiências sensíveis. Sendo, pois, assim, é evidente que as práticas-C das experiências sensíveis dão lugar às mesmas questões epistemológicas que as práticas-C das experiências religiosas, sobretudo ao fato de que a justificação do estatuto epistêmico de tais crenças é reduzida a uma investigação das razões para a confiabilidade e não confiabilidade de suas práticas. Mas, se é assim, quais são, então, as razões e os critérios para a confiabilidade das práticas-C das experiências religiosas e das experiências sensíveis?

Para responder a essa questão, Alston começa por enumerar os critérios comumente aceitos para estabelecer a confiabilidade das práticas-C das experiências sensíveis. E, tendo em vista que esses critérios são baseados na rudeza e crueza do postulado positivista, ele enumera os seguintes critérios de confiabilidade: a regularidade/previsão, a precisão, a universalidade e o controle. À primeira vista, Alston até aceita a razoabilidade desses critérios. Entretanto, ele destaca que há um perigo que permeia essa afirmação e que é, talvez, o maior erro do positivismo científico, a saber: o de fazer desses critérios os únicos critérios de confiabilidade das práticas epistêmicas criadoras de crenças. Os que assim o fazem, alegam (sem qualquer contestação) que as práticas-C das

experiências religiosas não são confiáveis, exatamente porque não apresentam tais critérios de confiabilidade²².

Ao considerar isso, Alston reconhece que está muito longe das experiências religiosas cristãs serem regulares, precisas, universalizável (no sentido científico) e controladas. A razão disso é simples e consiste no fato de que os sujeitos de tais experiências, os contextos históricos, e as circunstâncias em que elas se dão são radicalmente diferentes um dos outros e, portanto, impossíveis de serem controladas, regulares, precisas, universais.

Porém, (e está aqui a tese geral de Alston exposta no artigo em análise), o simples fato de não satisfazerem os critérios de confiabilidade das práticas-C das experiências sensíveis não implica dizer que as práticas-C das experiências religiosas não sejam confiáveis. Porque que é que devemos utilizar esses critérios para julgar a confiabilidade das práticas das experiências religiosas? Com que direito temos que fazer isto? Agir assim não seria está submetido a uma imposição arbitrária e acríica desses critérios? Porque supor que a ausência desses critérios constituem uma razão suficiente e necessária para dizer que as práticas-C das experiências religiosas não são confiáveis?

²² É nisso que se baseiam os principais oponentes da proposta de Alston. Entre eles, merecem destaque R. Gale e Nick Zangwill. Influenciado pela ideia positivista de verificabilidade, R. Gale defende que a principal condição para que uma experiência seja considerada genuína é que ela envolva a aplicação de critérios empiricamente objetivos que, para ele, são critérios baseados no paradigma metodológico da ciência moderna. Tendo em vista que as experiências religiosas não satisfazem completamente tais condições (o que seria impossível dado à pluralidade e complexidade das experiências religiosas), é evidente que elas não podem ser consideradas, segundo esse modelo, como genuínas experiências, e, portanto, seria um erro igualá-las às experiências sensíveis. (Cf. GALE, R. *Why Alston's mystical doxastic practice is subjective*. *Philosophy and Phenomenological Research*. 54(4). 1994, pp. 869-75). De modo semelhante, temos as considerações de Nick Zangwill que, apesar de aceitar que os objetos da experiência religiosa estão numa categoria bem distintas da dos objetos experimentáveis empiricamente, sustenta que, mesmo assim, as experiências religiosas não podem ser consideradas como verdadeiras experiências (Cf. ZANGWILL, N. *The myth of religious experience*. *Religious Studies*. Cambridge, v. 40, n. 1, Mar/2004, pp. 01-22).

Para Alston, como fica mais do que evidente, é um erro cometido pelos epistemólogos contemporâneos querer usar os mesmos critérios de confiabilidade das práticas-C das experiências sensíveis para testar a confiabilidade de outras práticas-C, no caso em apreço, as práticas das experiências religiosas teístico-cristãs. O motivo disso é porque, apesar de estarem submetidas ao mesmo princípio geral de justificação – o que já faz com elas estejam justificadas normativamente, essas experiências se dão em âmbitos e condições diferentes. Daí a razão pela qual os critérios de confiabilidade dessas práticas sejam necessariamente diferentes, ainda que ambas apresentem o mesmo princípio de justificação epistêmica.

Diante disso, pode-se perguntar: então quem ou como se estabelecerá os critérios de confiabilidade das práticas-C das experiências religiosas? Alston é muito seguro em sua resposta ao afirmar que os critérios de confiabilidade das práticas-C das experiências religiosas deverão ser estabelecidos do mesmo modo como são estabelecidos os critérios de confiabilidade das práticas-C das experiências sensíveis, a saber, deverão ser estabelecidos a partir das próprias condições em que se dão as respectivas práticas.

Em outras palavras, se as práticas das experiências sensíveis são os meios pelos quais são estabelecidos os critérios de confiabilidade das experiências sensíveis, então as práticas das experiências religiosas também deverão estabelecer seus próprios critérios de confiabilidade. Contudo, para vergonha daqueles que expressam uma radical confiança nos critérios de confiabilidade das experiências sensíveis, Alston, muito mais confiante do que eles, demonstra que esses critérios não são tão confiáveis assim, como supostamente pensam seus defensores. A razão disso se encontra, segundo Alston, na própria formação desses critérios.

Na concepção alstoniana, conforme vimos, o estabelecimento dos critérios de regularidade, precisão, universalidade e controle das práticas-C das experiências sensíveis se dão a partir das próprias práticas-C dessas experiências. Ou seja, do seu ponto de vista, só podemos chegar a tais critérios realizando as práticas que posteriormente serão confiáveis por esses critérios gerados por tais práticas. Esse processo cai no que Alston chama de “circularidade epistêmica”²³, pois é a própria experiência sensível que nos dá as condições para que ela mesma seja confiável. Isso implica dizer que o modo de como estabelecemos os critérios de confiabilidade das práticas das experiências sensíveis pressupõe a própria confiabilidade de tais experiências.

Para tornar essa sua afirmação mais compreensiva, Alston utiliza o exemplo do uso do termômetro. O uso de instrumentos como o termômetro deve, necessariamente, pressupor a confiabilidade das práticas das experiências sensíveis, uma vez que temos que usar essas experiências para estabelecer a leitura do termômetro, e, esta leitura, por sua vez, está baseada nos dados obtidos através da própria experiência sensível.

Esta circularidade, que Alston faz questão de frisar que não é lógica, mas epistêmica, se olhada com rigor pelos critérios de confiabilidade das experiências sensíveis, pode comprometer todo o *status* epistêmico das crenças produzidas por tais experiências. Mas o foco principal aqui, que é relevantemente destacado por Alston, é o fato de que tais experiências estabelecem seus próprios critérios a partir de suas próprias práticas. Diante disso, pergunta-se: porque é que a experiência religiosa também não pode fornecer os seus próprios

²³ ALSTON, *La experiencia religiosa como fundamento de la creencia religiosa*, p. 313.

critérios de confiabilidade a partir de suas práticas? Segundo Alston, esse é o caminho mais natural e, portanto, os critérios de confiabilidade das experiências religiosas cristãs são estabelecidos pelas próprias condições e âmbitos em que acontecem essas experiências. Nesse sentido, as práticas-C das experiências religiosas e das experiências sensíveis não são diferenciadas novamente e, neste caso, ambas, por caírem nesse “círculo epistêmico”, não possuem razões adequadas para a confiabilidade de suas respectivas práticas.

Considerações Finais

Diante do que acabamos de apresentar, pode-se dizer que todo o esforço de William Alston nessas poucas páginas que consideramos foi o de mostrar que não se têm razões adequadas para a confiabilidade das práticas produtoras de crenças das experiências religiosas e das experiências sensíveis e, sendo assim, ambas possuem o mesmo estatuto epistêmico, pelo menos quando à justificação *prima facie*. Entretanto, o fato de não apresentarem razões adequadas não implica dizer que tais práticas não sejam confiáveis, em hipótese alguma.

O que está dito acima é, simplesmente, que não há razões adequadas para estabelecer a confiabilidade dessas práticas. Mas, por outro lado, pelo fato de também não termos razões adequadas para a sua não confiabilidade, não somos obrigados a rejeitá-las ou negá-las. E é exatamente em virtude disso que aceitamos pacífica e inquestionavelmente as crenças produzidas pelas experiências sensíveis.

O que não devemos fazer, todavia, é exigir que as experiências religiosas tenham os mesmos critérios de confiabilidade das experiências sensíveis. É importante ressaltarmos isso porque, se tomados rigorosamente, a observância dos critérios de confiabilidade

existentes nas práticas-C das experiências sensíveis como os únicos critérios existentes implicaria numa rejeição de muitas crenças produzidas pelos estudos antropológicos, históricos, psicológicos, teológicos, etnológicos, pelos estudos da cultura etc., uma vez que o conjunto das crenças produzidas nessas áreas do saber humano não satisfazem a esses critérios estabelecidos. Mas, como sabemos, esse não é e nem pode ser o caso, e, por isso, também não temos a obrigação de rejeitar as crenças das experiências religiosas produzidas sob essas mesmas circunstâncias.

Sendo assim, não podemos exigir que a experiência religiosa tenha como critério de confiabilidade a regularidade, a previsão, a universalidade, do mesmo modo que não podemos exigir que as práticas envolvidas numa experiência sensível tenham como critérios de confiabilidade o tornar o sujeito da experiência mais justo, mais honesto, mais amável etc. Trata-se de âmbitos diferentes, e o que essas práticas têm em comum é o fato de estarem submetidas ao mesmo princípio geral de justificação pelo qual tais práticas estabelecem seus respectivos critérios de confiabilidade. Sendo assim, conclui Alston, uma vez que as crenças produzidas pelas práticas-C das experiências religiosas tem o mesmo princípio geral de justificação epistêmica que as crenças produzidas pelas práticas-C das experiências sensíveis, se considerarmos essas últimas justificadas *prima facie* pela experiência, não podemos negar essa mesma característica às crenças produzidas pelas experiências religiosas.

Referências

ALSTON, William P. *Beyond "Justification": dimensions of epistemic evaluation*. New York: Cornell University Press, 2005.

- _____. *Divine Nature and Human Language: essays in philosophical theology*. New York: Cornell University Press, 1989.
- _____. Epistemic desiderata. *Philosophy and Phenomenological Research*, 53 (3), 1993, pp. 527-51.
- _____. *Epistemic justification: essays in the theory of knowledge*. New York: Cornell University Press, 1996.
- _____. “La experiencia religiosa como fundamento de la creencia religiosa”. In: ROMERALES, Enrique (Ed.). *Creencia y racionalidad: lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos, 1992, pp. 295-323. (Serie Filosofía de la religión, 71).
- _____. *Perceiving God: the epistemology of religious experience*. New York: Cornell University Press, 1991.
- _____. “Religious experience and religious belief”. In: GEIVETT, R.; SWEETMEN, B. (Eds.). *Contemporary perspectives on religious epistemology*. New York: Oxford University Press, 1992.
- _____. “Religious Experience as a Ground of Religious Belief”. In: RUNZO, Joseph; IHARA, Craig K. (Eds.). *Religious Experience and Religious Belief*. Lanham: University Press of America, 1986.
- AUDI, Robert. “Religious Experience and the Practice Conception of Justification”. In: SENOR, Thomas D. *The rationality of belief and the plurality of faith: essays in honor of William P. Alston*. New York: Cornell University Press, 1995.
- CLIFFORD, W.K. “The ethics of belief”. In: MADIGAN, T. (ed.). *The ethics of belief and other essays*. Amherst, MA: Prometheus, 1999, pp. 70-96.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência da religião*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- GALE, R. *Why Alston’s mystical doxastic practice is subjective*. *Philosophy and Phenomenological Research*. 54(4), 1994, pp. 869-75.
- GEIVETT, R.; SWEETMEN, B. (Eds.). *Contemporary perspectives on religious epistemology*. New York: Oxford University Press, 1992.

JAMES, William. *The varieties of religious experiences*. New York: Book-of-the-Month Club, 1997.

_____. *The Will to believe and other essays in popular philosophy*. New York: Dover Publications, 1956, pp. 01-31.

MADIGAN, T. (ed.). *The ethics of belief and other essays*. Amherst, MA: Prometheus, 1999.

OTTO, Rudolf. *Lo Santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Revista de Occidente, 1925.

ROMERALES, Enrique (Ed.). *Creencia y racionalidad: lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos, 1992. (Serie Filosofía de la religión, 71).

RUNZO, Joseph; IHARA, Craig K. (Eds.). *Religious Experience and Religious Belief*. Lanham: University Press of America, 1986.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On religion: speeches to its cultured despisers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. pp. 22-25.

SEÑOR, Thomas D. *The rationality of belief and the plurality of faith: essays in honor of William P. Alston*. New York: Cornell University Press, 1995.

ZANGWILL, N. *The myth of religious experience*. Religious Studies. Cambridge, v. 40, n. 1, Mar/2004, pp. 01-22.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org

O GFGG (Grupo de Filosofia Greco-Germânica), formado pelos Profs. Drs. Ray Renan (UFPI), Wesley Rennyer (UFCA) e pelo Dr. André Correia (UFRJ) tem o privilégio de apresentar ao leitor o sexto volume da coleção Entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno, intitulado, desta vez, Crença & Saber. Além dos textos dos organizadores, o trabalho de escrita e de pensamento da presente edição conta com a participação dos Profs. Drs. José Trindade Santos (UFC), Miguel Spinelli (UFSM), Paulo Konzen (UNIR), Gerson Júnior (UEAP), Manoel Vasconcelos (UFPEL), bem como do Prof. Dr. Aldo Dinnuci (UFES), em parceria com o Prof. Dr. Marcos Baliero (UFS), e do Prof. Dr. Gabriele Cornelli (UnB), em parceria com o Dr. João Paulo Dantas (UnB).

GFGG Grupo de Filosofia
Greco-Germânica



editora *fi.org*

