

## **Documento 1: Jonathan Barnes, *Os filósofos pré-socráticos* (“Introdução”)**

### ***1. Os Primeiros Filósofos***

Segundo a tradição, a filosofia grega teve início em 585 a.C. e chegou ao fim em 529 d.C. Originou-se quando Tales de Mileto, o primeiro filósofo grego, previu um eclipse do Sol. Terminou quando o imperador cristão Justiniano proibiu o ensino da filosofia pagã na Universidade de Atenas. Tal tradição é uma simplificação: os gregos cultivavam pensamentos filosóficos desde antes de 585 a.C, e o édito de Justiniano, qualquer que tenha sido seu propósito, não impôs um fim abrupto à filosofia paga. Todavia, as datas tradicionais mantêm-se como linhas demarcatórias convenientes e memorizáveis à trajetória da filosofia antiga.

Os mil anos compreendidos nessa trajetória dividem-se em três períodos de extensão distinta. De início, temos os anos verdes, que vão de 585 a.C. até, aproximadamente, 400 a.C, quando uma sucessão de indivíduos inexperientes e geniais estabeleceu o escopo e determinou os problemas da filosofia, começando a desenvolver-lhe a equipagem conceitual e a montar sua estrutura. Seguiu-se, então, o período das escolas - de Platão e Aristóteles, dos epicuristas, dos estoicos e dos céticos -, no qual elaborados sistemas de pensamento foram formulados e submetidos a um infatigável exercício de crítica. Esse segundo período chegou ao fim em aproximadamente 100 a.C. O extenso terceiro período foi marcado, sobretudo, pela erudição e pelo sincretismo: os pensadores posteriores estudaram com afínco os escritos de seus predecessores, produziram comentários e interpretações, e procuraram extrair um sistema coerente e unificado de pensamento que incluísse tudo o que havia de melhor nas antigas doutrinas das escolas.

O presente livro está voltado para o primeiro dos três períodos, para os primórdios da filosofia grega. Esse período recebe normalmente a denominação de fase "pré-socrática" do pensamento helênico. O epíteto peca por imprecisão, uma vez que Sócrates nasceu em 470 a.C. e morreu em 399, de modo que muitos dos filósofos "pré-socráticos" foram, em verdade, contemporâneos de Sócrates. No entanto, o rótulo está profundamente arraigado e seria inútil tentar rejeitá-lo.

O período pré-socrático propriamente dito divide-se em três partes. Houve, primeiro, um século de pensamento arrojado e criativo. Em seguida, as primeiras incursões foram

submetidas a uma rigorosa revisão crítica e lógica: o alvorecer que haviam prenunciado parecia um falso alvorecer, suas descobertas, quiméricas, e suas esperanças, ilusórias. Por fim, houve alguns anos de retração e consolidação, nos quais pensadores das mais diversas facções procuraram, cada qual à sua maneira, reconciliar as esperanças dos primeiros pensadores com o rigor crítico de seus sucessores.

Tais esquematismos impõem uma fixidez a algo que, na realidade, era fluido e irregular. Os próprios gregos, quando se puseram a escrever a história de seu pensamento, foram ainda mais esquemáticos. Gostavam de falar sobre "escolas" e "sucessões", em que cada pensador tinha um mestre e um discípulo, e cada filosofia um lugar estabelecido. Essas construções, por mais artificiais que sejam, fornecem uma estrutura intelectual, sem a qual a história do pensamento não pode ser prontamente compreendida. Ademais, é no mínimo aproximadamente verdade que os pré-socráticos formam um grupo homogêneo, que diferem em aspectos fundamentais tanto de seus predecessores não-filosóficos como de seus grandes sucessores, e que é possível identificar, no espaço de tempo coberto pelo viço de sua atividade, três períodos principais.

Abstrações assim despidas de sustentação objetiva pedem a proteção de uma vestimenta histórica aceitável. Quando pensamos na Grécia, habitualmente consideramos primeiro Atenas, presumindo que a cidade de Péricles e do Par-tenon, de Sócrates e Aristófanes era o centro e o foco do mundo grego, sob o ponto de vista artístico, intelectual e político. Na verdade, nenhum dos filósofos mais antigos era ateniense. A filosofia floresceu inicialmente na costa oriental do Egeu, em pequenas cidades-Estado independentes que na época não mantinham vínculo político algum com Atenas. Os Estados gregos da Jônia, na faixa costeira sudoeste da Ásia Menor (atual Turquia), viviam dilacerados por conflitos internos e ameaçados por inimigos externos. Ainda assim, por um período de um século e meio, de cerca de 650 a 500 a.C., assistiram a uma notável florescência: desenvolveram-se economicamente, vicejaram politicamente, ao mesmo tempo em que desabrocharam na arte e na literatura, produzindo uma arquitetura majestosa, uma escultura requintada, poemas de qualidade e elegantes pinturas em vasos.

Foi em Mileto, no sul da Jônia, que nasceu a filosofia grega. Os milésios eram um povo singularmente vigoroso. No âmbito interno, sua política era turbulenta — estavam familiarizados com dissidências, conflitos e revoluções sangrentas. No âmbito externo, tiveram por vizinhos dois poderosos impérios, primeiro os lídios, com quem mantiveram uma incômoda simbiose, e, após 546, os persas, por quem seriam posteriormente destruídos, em 494. Apesar dessas circunstâncias pouco favoráveis, os milésios eram comercialmente

infatigáveis. Negociaram não apenas com os impérios do Oriente, como também com o Egito, estabelecendo um empório comercial em Náucratis, no delta do Nilo. Além disso, enviaram numerosos colonos para que se fixassem na Trácia, junto ao Bósforo e ao longo da costa do mar Negro; também estabeleceram vínculos com Síbaris, ao sul da Itália. Foi nessa próspera municipalidade que Tales, Anaximandro e Anaxímenes, os três primeiros filósofos, viveram e trabalharam.

O momento e a extensão em que a obra desses homens tornou-se conhecida são coisas que não podemos precisar. No entanto, a atividade intelectual da qual foram pioneiros não tardou em ganhar difusão. Heráclito era originário da cidade de Éfeso, um próspero Estado algumas milhas ao norte de Mileto. Xenófanes era da vizinha Cólofon. Pitágoras nasceu na ilha de Samos, situada a pouca distância do continente, a meio-caminho entre Éfeso e Cólofon. Mais tarde viria Anaxágoras de Clazômenas, Melisso de Samos e Demócrito de Abdera, no nordeste.

A região ocidental também deu sua contribuição. Pitágoras emigrou de Samos para a colônia grega de Crotona, no sul da Itália. Alcmeão era nativo de Crotona. Parmênides e Zenão nasceram em Eléia, na costa ocidental da Itália. Empédocles veio de Agrigento, na Sicília.

Tal diversidade geográfica não significou que os pré-socráticos tenham trabalhado de maneira independente, ignorando o pensamento uns dos outros. Embora as comunicações fossem vagarosas e, com frequência, arriscadas, muitos dos primeiros filósofos eram itinerantes. Pitágoras, conforme mencionei, migrou do leste para o oeste. Tanto Xenófanes como Empédocles contam-nos que costumavam viajar. Zenão e Parmênides, pressupunha Platão, visitaram Atenas. Anaxágoras passou boa parte de sua vida em Atenas antes de se retirar para o exílio em Lâmpsaco, na Tróia-de. É bem verdade que são poucas as evidências diretas de um diálogo intelectual frutífero entre os diferentes filósofos, e as influências e interações frequentemente aceitas pelos estudiosos são especulativas. Contudo, as especulações são plausíveis. Isso porque boa parte da história do pensamento pré-socrático torna-se mais inteligível quando se adota a hipótese de um contato mútuo.

Há um caso particular digno de ser mencionado. Melisso era de Samos, no leste do Egeu, e Parmênides de Eléia, no oeste da Itália. A atividade de Melisso se deu, no máximo, por uma década, aproximadamente, após Parmênides. No entanto, é bastante seguro que Melisso conhecesse intimamente o pensamento de Parmênides: talvez tenha conhecido o próprio Parmênides, ou descoberto uma cópia de sua obra, ou travado contato com ela através de alguma fonte terciária. Não existiu uma "escola" eleática: Parmênides, Zenão e Melisso não

se encontravam regularmente para discutir suas idéias, não davam palestras, não tinham alunos nem promoviam seminários. Não obstante, não trabalhavam nem pensavam em isolamento.

Até este ponto, referi-me aos pré-socráticos como "filósofos" ou "pensadores". Chegou o momento de adotar uma precisão maior. "Filosofia" é uma palavra grega cujo significado etimológico é "amor à sabedoria". Os gregos costumavam empregar o termo em um sentido amplo, abraçando boa parte do que hoje consideramos como as ciências e as artes liberais. Os filósofos das escolas, no segundo período, habitualmente dividiam seu campo de estudos em três partes: lógica, ética e física. A lógica incluía o estudo da linguagem e do significado, bem como o estudo do pensamento e da argumentação. A ética incluía teoria moral e política, mas também compreendia temas que, na atualidade, se enquadrariam no domínio da sociologia e da etnografia. A física era definida de maneira bastante abrangente: tratava-se do estudo da natureza e de todos os fenômenos do mundo natural.

No âmbito dessa distinção tríplice posterior, os pré-socráticos eram considerados basicamente como "físicos". Existem partes de cunho ético e lógico em alguns de seus trabalhos, mas a preocupação fundamental deles era a física: Aristóteles denomina-os *physikoi*, e sua atividade, *phy-siologia*; eram "estudantes da natureza", e seu campo de interesse, o "estudo da natureza". Para o leitor moderno, isso poderá parecer mais aparentado à ciência do que à filosofia - de fato, nosso moderno campo da física deriva seu conteúdo, não menos que seu nome, da *physikoi* grega. Contudo, a moderna distinção entre ciência empírica e filosofia especulativa não se aplica de pronto à fase primitiva do pensamento ocidental, quando as especializações acadêmicas e as fronteiras intelectuais não haviam ainda sido concebidas.

Tales foi, portanto, o primeiro *physikos*, o primeiro "estudante da natureza" ou "filósofo natural". As obras por escrito dos primeiros pensadores freqüentemente traziam o título *Sobre a Natureza (Peri Physeos)*; e, embora tais títulos tenham sido atribuídos não pelos autores, mas por estudiosos posteriores, eram amplamente adequados. Pois, de modo geral, o empenho dos primeiros filósofos era no sentido de revelar toda a verdade "sobre a natureza": descrever, organizar e explicar o universo e todos os seus componentes. Tal iniciativa envolvia, em uma extremidade da escala, observações detalhadas de numerosos fenômenos naturais - os eclipses e os movimentos dos corpos celestes, o trovão, a chuva, o granizo, o vento e os fenômenos "meteorológicos" em geral, os minerais, as plantas, os animais — sua procriação, crescimento, alimentação e morte - e, por fim, o homem - os aspectos biológicos,

psicológicos, sociais, políticos, culturais e intelectuais da vida humana. Poderíamos, justificadamente, classificar tudo isso como "ciência"; e deveríamos considerar os pré-socráticos como os primeiros investigadores de questões que se tornariam objetos de estudo específicos da astronomia, da física, da química, da zoologia, da botânica, da psicologia etc. Na outra extremidade da escala, a iniciativa pré-socrática envolvia indagações muito mais amplas e obviamente mais "filosóficas": existiria um início do universo? Em caso afirmativo, como teria sido esse início? Quais seus componentes básicos? Por que ele se move e se desenvolve da maneira que o faz? Qual, em termos mais genéricos, é a natureza e a unidade do universo? E o que podemos esperar conhecer a respeito dele?

Nem todos os pré-socráticos fizeram todas essas perguntas e nem todos escreveram em termos tão abrangentes "sobre a natureza". Todos, porém, escreveram inseridos nessa estrutura geral, e todos são igualmente dignos do título honorífico de *physicos*. Se hoje deveríamos denominá-los filósofos ou cientistas, ou ambos, é uma questão totalmente irrelevante.

A sucessão dos *physikoi* que compõem os heróis deste livro não esgota o universo dos aventureiros intelectuais da Grécia antiga - na verdade, não foram os únicos pensadores a se debruçar sobre a *physiologia*. Os poetas didáticos do período por vezes mergulhavam na reflexão filosófica. Os dramaturgos do século V indicam um interesse disseminado por questões filosóficas: o trágico Eurípides demonstra uma aguda percepção da especulação pré-socrática, enquanto o comediógrafo Aristófanes irá parodiar conceitos filosóficos e científicos. Os grandes historiadores, Heródoto e Tucídides, são influenciados pelo pensamento filosófico. Muitos dentre os primeiros escritos médicos associados ao nome de Hipócrates são totalmente pré-socráticos em suas preocupações. Na segunda metade do século V, os chamados "sofistas" - homens como Protágoras, Górgias e Hípias -, que professavam ensinar a retórica, a virtude e o êxito prático, estiveram intimamente vinculados à tradição filosófica. Assim, uma história da *physiologia* pré-socrática não é uma história da origem do pensamento grego em sua totalidade. Não obstante, como percebeu Aristóteles, os pré-socráticos são os mais importantes e influentes representantes do período primitivo: foram eles que deram início à filosofia, que prepararam o terreno para Platão e para as grandes escolas filosóficas das gerações subseqüentes.

A filosofia pré-socrática não passou a existir *ex nihilo*. As relações comerciais e políticas entre a Jônia e o Oriente Próximo trouxeram em seu bojo vínculos culturais. Nem todos os observadores aprovavam tais ligações.

Os habitantes de Cólofon, segundo Filarco, eram originalmente praticantes de um modo de vida austero, porém, ao travarem laços de amizade e aliança com os lídios, voltaram-se para a luxúria, deixando crescer os cabelos e enfeitando-os com ornamentos de ouro. Xenófanos relata o mesmo:

Aprendendo imprestáveis delicadezas dos lídios, enquanto livres do odioso despotismo, iam à praça da cidade envergando túnicas purpúreas, em número total não inferior a um milhar, arrogantes, exibindo elegantes penteados, encharcados no perfume de ungüentos artificiais.

(Ateneu, *Deipnosophistas*, 526A)

Contudo, a efeminação não foi a única contribuição lídia. Existem claros indícios de contato entre a cerâmica e a escultura jônias, por um lado, e a arte lídia, por outro. A linguagem lídia exerceu alguma influência sobre a poesia jônia. E os estudiosos, tanto os modernos como os antigos, supõem haver existido, igualmente, vínculos entre o pensamento grego primitivo e os interesses intelectuais dos impérios do Oriente.

A avançada astronomia dos babilônios, por exemplo, certamente deve ter-se feito conhecer nas costas da Ásia Menor, estimulando os jônios a empreenderem seu próprio estudo da astronomia. O conhecimento do eclipse solar por Tales, em 585 a.C, deve ter derivado de conhecimentos de origem babilônia. Outras partes, mais especulativas, do pensamento pré-socrático encontram certos tipos de paralelo em textos orientais. Além disso, havia o contato com o Egito. Até mesmo os gregos julgariam, mais tarde, que sua filosofia devia muito à terra dos faraós. Mas, embora dificilmente se possa negar a existência de alguma fecundação oriental, os paralelos comprovados são surpreendentemente escassos e imprecisos. Mais importante ainda: muitos dos traços mais característicos e significativos do pensamento grego primitivo não possui qualquer antecedente conhecido nas culturas orientais.

Os filósofos gregos tiveram também predecessores gregos. Os poetas mais antigos escreveram sobre a natureza e as origens do universo, narrando histórias de como Zeus desposara a Terra e criara o mundo da natureza e produzindo relatos míticos da raça humana. Existem similaridades entre determinados aspectos desses contos primitivos e certas partes dos escritos dos primeiros filósofos. Aristóteles, porém, estabeleceu uma rígida demarcação entre o que denominava "mitólogos" e os filósofos; e é verdade que as diferenças são bem mais acentuadas e bem mais significativas do que as semelhanças.

Da mesma forma que os primeiros pensadores procuravam descobrir a origem do

universo, os estudiosos que viriam mais tarde investigaram as origens dessas primeiras idéias sobre o universo. Seria tolice afirmar que os pré-socráticos deram início a algo inteiramente novo e totalmente inédito na história do esforço intelectual humano. Mas é também verdade que a contribuição das melhores pesquisas acadêmicas é notadamente limitada no que se refere à identificação de antecedentes legítimos. Parece razoável concluir que Mileto, nos primórdios do século VI a.C, assistiu ao nascimento da ciência e da filosofia. Tal conclusão não atribui nenhum talento sobrenatural a Tales e seus colegas. Ela meramente supõe terem sido eles homens de gênio.

## ***II. A Primeira Filosofia***

Em que consistiu o gênio desses homens? Quais as características que definem a nova disciplina? Três fatores em particular distinguem os *physikoi* de seus predecessores.

Em primeiro lugar, e muito simplesmente, os pré-socráticos tinham a própria idéia de ciência e filosofia. Descobriram aquela maneira especial de olhar para o mundo que é a maneira científica ou racional. Viam o mundo como algo ordenado e inteligível, cuja história obedecia a um desenvolvimento explicável, sendo suas diferentes partes organizadas em algum sistema compreensível. O mundo não era uma reunião aleatória de partes, tampouco sua história uma série arbitrária de eventos.

Menos ainda era uma série de eventos determinados pela vontade - ou capricho - dos deuses. Os pré-socráticos não eram, até onde podemos inferir, ateus: facultaram a participação dos deuses em seu admirável mundo novo, e alguns deles buscaram produzir uma teologia aprimorada, racionalizada, em lugar das divindades antropomórficas do panteão olímpico. Entretanto, retiraram aos deuses alguns dos atributos tradicionais. O trovão foi explicado cientificamente, em termos naturalistas - deixou de ser o ruído produzido por um Zeus ameaçador. Íris era a deusa do arco-íris, mas Xenófanés insistia em que ela, ou o arco-íris, nada mais era na realidade do que uma nuvem multicolorida. Mais importante, os deuses pré-socráticos - a exemplo dos deuses de Aristóteles e mesmo daquele Platão arquiteísta - não interferem com o mundo natural.

O mundo obedece a uma ordem sem ser governado pelo divino. Sua ordem é intrínseca: os princípios internos da natureza são suficientes para explicar-lhe a estrutura e a história. Pois os acontecimentos que formam a história do mundo não são meros eventos brutos, para serem registrados e admirados. São eventos estruturados que se encaixam e se interligam

mutuamente. E os padrões de suas interligações fornecem o relato verdadeiramente explicativo do mundo.

No livro primeiro de sua *Metafísica*, Aristóteles apresenta um breve relato da história primeva da filosofia grega. O tema é discutido exclusivamente em termos de explicações ou causas. O próprio filósofo sustentava existirem quatro modalidades diferentes de explicação (ou "quatro causas") e considerava que as quatro haviam sido paulatinamente descobertas, uma a uma, por seus predecessores. A história da filosofia era, assim, a história da apreensão conceitual dos esquemas elucidativos. O registro aristotélico dessa história tem sido criticado como tendencioso e parcial. Em essência, porém, Aristóteles está correto; seja como for, é no desenvolvimento da noção de explicação que podemos perceber um dos traços fundamentais da filosofia pré-socrática.

As explicações pré-socráticas são marcadas por uma série de características. São elas, conforme afirmei, *internas*: explicam o universo a partir de dentro, em termos das próprias características que o constituem, sem apelar para intervenções arbitrárias oriundas de fora. São *sistemáticas*-. explicam a soma total dos eventos naturais empregando os mesmos termos e os mesmos métodos. Assim, os princípios gerais em cujos termos buscam elucidar as origens do mundo são também aplicados às explicações dadas a terremotos, tempestades de granizo, eclipses, enfermidades ou nascimentos monstruosos. Finalmente, as explicações pré-socráticas são *econômicas*: empregam poucos termos, exigem poucas operações e assumem poucas "incógnitas". Ana-xímenes, por exemplo, imaginou explicar tudo em termos de um único elemento material (o ar) e um par de operações coordenadas (rarefação e condensação). O mundo natural exibe uma extraordinária multiplicidade de fenômenos e eventos. A multiplicidade deve ser reduzida à ordem, e a ordem tornada simples - pois esse é o caminho para a inteligibilidade. Os pré-socráticos experimentaram a forma mais extremada de simplicidade. Se suas tentativas por vezes parecem risíveis quando comparadas às elaboradas estruturas da ciência moderna, não obstante um mesmo anseio inspira as incursões antigas e modernas - o anseio de explicar o máximo possível com o mínimo de termos possível.

A ciência possui atualmente nomenclatura própria e seu próprio corpo de conceitos específicos - massa, força, átomo, elemento, tecido, nervo, paralaxe, eclíptica etc. A terminologia e a equipagem conceitual não caíram dos céus: precisaram ser inventadas. Os pré-socráticos estão entre os primeiros inventores. Sem dúvida, a própria tentativa de oferecer explicações científicas pressupõe determinados conceitos; sem dúvida, igualmente, a continuidade da tentativa determinará o nascimento de outros conceitos. O processo não terá



— ou nem sempre terá — um caráter autoconsciente. Nem sempre os cientistas dirão a si mesmos: "Eis aí um fenômeno curioso; precisamos elaborar novos conceitos para compreendê-lo e divisar novos termos para expressá-lo." Contudo, a formação de conceitos, e o conseqüente desenvolvimento de um vocabulário técnico, é um constante corolário do esforço científico.

Permitam-me ilustrar rapidamente a questão mediante quatro exemplos fundamentais.

Primeiro, há o conceito do universo ou do próprio mundo. O termo grego é *kosmos*, de onde se originam os nossos "cosmos" e "cosmologia". Certamente foi empregado por Heráclito e talvez pelos primeiros filósofos milésios.

É bastante notável que esses pensadores tenham sentido necessidade de uma palavra para designar o universo -tudo, o mundo todo. A conversação usual e os assuntos cotidianos não exigem que falemos sobre tudo ou que formemos o conceito de uma totalidade ou universo de todas as coisas. Muito mais digno de nota, todavia, é a escolha da palavra *kosmos* para designar o universo. O substantivo *kosmos* deriva de um verbo cujo significado é "ordenar", "arranjar", "comandar" - é utilizado por Homero em referência aos generais gregos comandando suas tropas para a batalha. Um *kosmos*, portanto, é um arranjo ordenado. Mais que isso, é um arranjo dotado de beleza: o termo *kosmos*, no grego comum, significava não apenas uma ordenação, como também um adorno (daí o termo moderno "cosmético"), algo que embeleza e é agradável de se contemplar.

O cosmos é o universo, a totalidade das coisas. Mas é também o universo *ordenado* e o universo *elegante*. O conceito do cosmos apresenta um aspecto estético. (Costuma-se dizer que é isso, inclusive, o que o torna característica-mente grego.) Mas também, e a nosso ver de maneira mais importante, tem um aspecto essencialmente científico: o cosmos é, necessariamente, ordenado - e portanto deve ser, em princípio, explicável.

O segundo termo é *physis*, ou "natureza". Os pré-socráticos, conforme mencionei, seriam mais tarde considerados *physikoi*, e suas obras receberiam o título geral de *PeriPhyseos*. Eles próprios empregavam o termo *physis*: está presente em vários dentre os fragmentos de Heráclito, sendo plausível supor que também tenha sido empregado pelos milésios.

O termo deriva de um verbo cujo significado é "crescer". A importância do conceito de natureza reside parcialmente no fato de introduzir uma clara distinção entre o mundo natural e o artificial, entre as coisas que se "desenvolvem" e aquelas que foram fabricadas. Mesas, carroças e arados (e possivelmente as sociedades, as leis e a justiça) são artefatos: foram fabricadas por projetistas (nestes casos projetistas humanos) e não são naturais. Não possuem natureza, uma vez que não se desenvolvem. Árvores, plantas e serpentes (e talvez também a

chuva, as nuvens e montanhas), por outro lado, não foram fabricadas: não são artefatos, mas objetos naturais - crescem, possuem uma natureza.

Todavia, a distinção entre o natural e o artificial (em grego, entre *physis* e *techné*) não esgota o significado do conceito de natureza. Em um determinado sentido, o termo "natureza" designa a soma de objetos naturais e eventos naturais; nesse sentido, discorrer "Sobre a Natureza" significa abordar o mundo natural em sua totalidade - *physis* e *kosmos* passam a ser exatamente a mesma coisa. Em outro sentido, porém, e mais importante, o termo se presta para denotar algo existente em cada objeto natural: no primeiro fragmento de Heráclito, o termo *physis* designa não o cosmos como um todo, mas, antes, um princípio existente em cada parte natural do cosmos. Quando os pré-socráticos investigavam a "natureza", estavam investigando a "natureza das coisas".

Qualquer objeto natural - tudo aquilo que se desenvolve e não é fabricado - possui, presumia-se, uma natureza própria. A natureza do objeto é uma feição intrínseca dele, e uma feição essencial - não um fato accidental ou casual. Ademais, é uma característica explanatória: a natureza de um objeto explica por que este se comporta de determinada maneira e o porquê das diversas propriedades casuais que apresenta.

Todos os cientistas estão interessados, nesse sentido, na *physis* das coisas. Um químico investigando alguma substância - digamos, ouro - preocupa-se em identificar as propriedades intrínsecas ou básicas do ouro, em cujos termos suas demais propriedades possam ser explicadas. Talvez as propriedades básicas do ouro sejam aquelas associadas a seu peso atômico. Tais propriedades explicarão então por que o ouro é, digamos, maleável e dútil, por que é macio e amarelo, por que se dissolve em ácido sulfúrico, e assim por diante. O químico está buscando as "propriedades fundamentais" do ouro, sua "essência" - sua "natureza", ou *physis*. Esse indispensável conceito científico foi originalmente estabelecido pelos pré-socráticos.

A natureza é um princípio e origem de desenvolvimento. A noção de princípio e origem coloca-nos diante de um terceiro termo pré-socrático: *arche*. A palavra, somos informados, foi primeiramente empregada por Anaximandro. É um termo de difícil tradução. Seu verbo cognato tanto pode significar "começar", "iniciar", como também "reger", "dirigir". Uma *arche* é, portanto, um início ou origem, e também uma regra ou princípio diretor. (*Arche*, na verdade, é o termo grego usual para designar um cargo ou magistratura.) Os autores que escrevem sobre filosofia antiga freqüentemente empregam a palavra "princípio" ou a expressão "princípio originário" como tradução de *arche*, prática esta que também adotarei. Trata-se de um termo apropriado, contanto que o leitor tenha em mente a etimologia da pala-

vra: um princípio é um *principium* ou um início.

A investigação acerca da natureza das coisas facilmente conduz a uma busca de princípios. A natureza é crescimento: de onde, então, se origina o crescimento? Quais os princípios do desenvolvimento, as origens dos fenômenos naturais? As mesmas perguntas foram prontamente levantadas com relação ao cosmos como um todo: como este teve início? Quais seus princípios originários? Quais os elementos fundamentais a partir dos quais é formado e as operações fundamentais que determinam sua estrutura e seu curso?

A investigação acerca dos *archai* estava, dessa forma, intimamente associada à cosmologia, bem como à física abstrata ou à química. Os "princípios" do universo incluirão sua matéria ou matérias básicas. Evidentemente, porém, tudo deve derivar da matéria ou matérias básicas do universo. Por conseguinte, investigar os princípios do cosmos significa investigar os componentes fundamentais de todos os objetos naturais. Os investigadores pré-socráticos eram inevitavelmente despreparados. Tales, se dermos crédito aos testemunhos posteriores, sustentava que tudo é feito da água. A *arche* do cosmos é a água (ou talvez o líquido), de sorte que tudo no cosmos é, na base, constituído de água. (Os pepinos são 100 por cento água, e não 99 por cento como afirmam os especialistas da moderna culinária.) As diferentes matérias que percebemos e sentimos são, na perspectiva de Tales, meras alterações da água - tal como hoje consideramos o carvão e os diamantes como alterações do carbono. A sugestão de Tales na verdade é falsa, mas não é uma tolice em princípio - ao contrário, é totalmente científica em espírito.

O quarto de meus exemplos ilustrativos é o conceito de *logos*. O termo *logos* é de tradução ainda mais difícil do que *arche*. É cognato do verbo *legein*, que normalmente significa "enunciar" ou "afirmar". Assim, um *logos* é por vezes enunciado ou afirmação. Quando Heráclito inicia seu livro com uma referência a "este *logos*", provavelmente se refere apenas a "este enunciado" ou "este relato": meu *logos* é simplesmente aquilo que pretendo afirmar. O termo, contudo, possui também um significado mais rico. Apresentar um *logos* ou um relato de algo é explicá-lo, dizer *por que* é assim; de modo que um *logos* freqüentemente é uma razão. Quando Platão afirma que um homem inteligente é capaz de apresentar um *logos* das coisas, quer dizer não que um homem inteligente é capaz de *descrever* coisas, mas sim que é capaz de *explicar* ou *apresentar a razão* das coisas. Por conseguinte, por uma transferência inteligível, o termo *logos* passa a ser empregado para designar a faculdade através da qual apresentamos razões, isto é, nossa *razão* humana. Nesse sentido, o *logos* pode ser contrastado com a percepção, de modo que Parmênides, por exemplo, pode instar seus leitores a que comprovem seu argumento não através dos sentidos, mas através do *logos*, da

razão. (O termo "lógica" deriva, em última análise, desse sentido do termo *logos*, por via do termo grego ulterior *logike*?)

Não se pode dizer que os pré-socráticos tenham estabelecido um sentido único e claro para o termo *logos*, ou que tenham criado o conceito de razão ou de racionalidade. Contudo, o uso que fizeram do termo constitui o primeiro passo rumo ao estabelecimento de um conceito fundamental para a ciência e a filosofia.

O termo *logos* conduz-me ao terceiro dos três grandes feitos dos pré-socráticos. Refiro-me à sua ênfase ao uso da razão, à racionalidade e ao raciocínio, à argumentação e à evidência.

Os pré-socráticos não eram dogmáticos — o que equívale a dizer que não se contentavam com o mero enunciado. Determinados a explicar, tanto quanto a descrever, o mundo da natureza, eram profundamente cômicos de que as explicações exigiam a apresentação das razões. Isso é evidente mesmo nos mais antigos pensadores pré-socráticos e mesmo quando suas afirmações parecem mais estranhas e menos justificadas. Presume-se que Tales sustentasse que todas as coisas possuem "almas" ou são dotadas de vida. Não se limitou meramente a enunciar essa insólita doutrina: argumentou em favor dela apelando para o caso do ímã. Eis aqui uma pedra - o que poderia parecer mais desprovido de vida? Todavia, o ímã tem o poder de *mover* outras coisas: atrai limalhas de ferro, que se deslocam em direção a ele sem a intervenção de nenhum puxão ou empurrão externos. Ora, é um traço perceptível das coisas vivas serem capazes de produzir movimento. (Posteriormente, Aristóteles admitiria como uma das características que definem as coisas dotadas de "almas", ou vivas, o fato de possuírem tal força motora.) Com base nisso, Tales conclui que o ímã, a despeito das aparências, tem uma alma.

O argumento pode não parecer muito convincente: por certo não acreditamos que os ímãs tenham vida e tampouco considerá-amos os poderes de atração de uma pedra como indício de vida. Todavia, o ponto que me parece relevante não é que os pré-socráticos apresentavam *bons* argumentos, mas simplesmente que apresentavam *argumentos*. Nos pensadores da segunda fase pré-socrática, esse amor pela argumentação é mais evidente e mais pronunciado. Neles, com efeito, a argumentação ganha o lugar de único veículo da verdade, enquanto a percepção é tida como fundamentalmente ilusória. Os escritos de Parmênides, Melisso e Zenão nada mais são do que argumentos encadeados.

O feito pré-socrático evidencia-se aqui na linguagem desses filósofos. O grego é talhado à perfeição para exprimir um discurso racional. É pródigo em partículas, sendo capaz de

expressar nuances e filigranas de pensamento que no latim e no inglês são normalmente transmitidas pelo tom de voz ou pela forma de elocução. As partículas gregas que são parte da linguagem natural e não instrumentos peculiares aos escritores acadêmicos - tornam explícito e evidente aquilo que outros idiomas amiúde deixam implícito e obscuro. Pequenas palavras como "então", "logo", "pois", que os textos costumeiramente omitem (ou incluem ao ônus de um tedioso pedantismo), normalmente são expressas em um escrito grego. Os fragmentos de Melisso, por exemplo, estão crivados de tais partículas inferenciais. O escrito pré-socrático traz a racionalidade em seu próprio bojo.

Cumpra-se com precisão em que consistia tal racionalidade. Conforme já indiquei, não se trata de asseverar que os pré-socráticos fossem particularmente hábeis no que se refere à argumentação ou de que produzissem com regularidade argumentos sólidos. Pelo contrário, a maior parte de suas teorias é falsa, e a maioria de seus argumentos, inconsistente. (Não se trata de um julgamento tão severo quanto possa parecer, uma vez que o mesmo poderia ser dito de praticamente todos os cientistas e filósofos.) Em segundo lugar, não se está afirmando que os pré-socráticos *estudaram* lógica ou desenvolveram uma *teoria* da inferência e da argumentação. Alguns deles, é certo, refletiram de fato acerca dos poderes da razão e acerca da natureza, do âmbito e dos limites do conhecimento humano. Entretanto, o estudo da lógica foi inventado por Aristóteles, e Aristóteles justificadamente se jactava de que ninguém antes dele buscara tornar explícitas e sistemáticas as normas e procedimentos que governam o pensamento racional.

Tampouco estou sugerindo, em terceiro lugar, que os pré-socráticos fossem pensadores consistentemente *críticos*. Costuma-se dizer, por vezes, que a essência da investigação científica é a crítica, na medida em que a ciência vive da constante avaliação crítica de teorias e argumentos. Quer seja isso verdadeiro ou não, os pré-socráticos eram desprovidos de avidez crítica. Muito embora possamos falar da *influência* de um pré-socrático sobre outro, nenhum deles (até onde sabemos) jamais se dedicou à exposição e à crítica das doutrinas de seus predecessores. Parmênides exortava seus leitores a criticarem suas opiniões, mas nunca obteve resposta. A reflexão crítica não encontraria lugar próprio antes do século IV a.C.

Qual será, então, o fundamento da afirmativa de que os pré-socráticos foram defensores da razão e da racionalidade? O fundamento é o seguinte: eles apresentavam razões para suas opiniões e argumentavam em favor de suas doutrinas. Não emitiam pronunciamentos *ex cathedra*. Isso talvez pareça um feito irrelevante. Não é. Ao contrário, é a realização mais relevante e mais digna de louvor dentre as três que relatei. Os que duvidam do fato deveriam refletir sobre a máxima de George Berkeley, o filósofo irlandês do século XVIII:

"Todo homem tem opiniões, mas poucos são os que pensam."

**Documento 2:** Marilena Chauí, *Introdução à História da Filosofia*, vol. 1, capítulo 1: “O nascimento da filosofia”, Seção 2: “As teses contrárias a respeito da origem da filosofia

### **I. Milagre grego x orientalismo**

O primeiro "historiador" da filosofia de que se tem notícia, Diógenes de Laércio<sup>1</sup>\* (na verdade, o primeiro *doxógrafo*, isto é, o que reuniu e publicou as opiniões dos filósofos antigos) pode ser considerado o principal responsável pela oposição "milagre grego" e "origem oriental" da filosofia. De fato, logo na abertura de sua obra, escreve:

"Frequentemente, pretendeu-se que a filosofia havia nascido no estrangeiro. Aristóteles (*Livro da Magia*) e Sócio (*Filiações*) dizem que os Magos, na Pérsia, os Caldeus, na Babilônia e na Assíria, os Gimnosofistas, na Índia, e uma gente chamada Druidas e Senoteus, entre os Celtas e Gauleses, foram seus criadores (...). Por seu turno, os egípcios pretendem que Hefesto, o criador dos princípios da filosofia ensinados pelos padres e profetas, era filho de Nilo (...). Porém, ao atribuir aos estrangeiros as próprias invenções dos gregos, todos esses autores pecam por ignorância, pois os gregos deram nascimento não só à filosofia, mas a todo o gênero humano. Registramos: em Atenas nasceu Museu e em Tebas, Linos. Museu, filho de Eumolpos, escreveu, segundo a tradição, a primeira teogonia e o primeiro tratado da esfera. Foi o primeiro a afirmar que tudo nasce do uno e retorna ao uno (...). Por sua vez, Linos era filho de Hermes e da musa Urânia. Compôs uma cosmogonia e descreveu o curso do sol e da lua e a geração dos animais e das plantas (...) Sim, foram os gregos que criaram a filosofia, cujo nome, aliás, não soa estrangeiro." (Diógenes de Laércio, *Vie, Doctrines et...*, p. 31).

Diógenes registra, portanto, a opinião dos que escreveram antes dele e que consideram a filosofia uma criação oriental ou, pelo menos, uma retomada de idéias nascidas "no estrangeiro", pois, como escreveu Heródoto, os gregos "viajam para comerciar e para conhecer". Todavia, Diógenes de Laércio logo se insurge contra isso e afirma a absoluta originalidade grega da filosofia, indo mais longe ao atribuir aos gregos a origem de toda a humanidade. Para um grego, os homens se dividiam em dois grandes gêneros: eles, os bárbaros, e nós, os humanos. Destes, afirma Diógenes, os gregos são os ancestrais.

Mais importante do que este exagero helenizante de Diógenes, é o fato de expor as duas

---

<sup>1</sup> Diógenes de Laércio, cuja vida, personalidade, formação, origem e obras permanecem um mistério para os estudiosos, escreveu *Vidas, Doutrinas e Sentenças dos Filósofos Ilustres*, compêndio sistemático que reúne fragmentos originais e trechos citados por outros filósofos, além de dados biográficos dos filósofos antigos. Por seita, Diógenes de Laércio entende uma escola de pensamento formada pelos mestres fundadores, discípulos imediatos e seguidores tardios que repetem, mesmo com modificações, as idéias dos fundadores. O *Vidas...* é considerado um dos mais importantes conjuntos de doxografia do pensamento antigo. Fala-se em doxografia e doxógrafo porque a obra expõe as opiniões dos filósofos, e, em grego, opinião se diz *dóxa*.

opiniões contrárias sobre a origem da filosofia. Na verdade, a opinião "orientalista" desenvolveu-se em dois momentos diferentes. No primeiro, durante a Grécia clássica, historiadores, como Heródoto, e filósofos, como Platão e Aristóteles, reconheceram a dívida intelectual dos gregos para com os "bárbaros" (isto é, o Oriente). No segundo, tardio, durante o helenismo (quando as cidades gregas perderam a liberdade e a independência sob os impérios de Alexandre, primeiro, e de Roma, depois), a idéia de uma diferença entre os gregos e os "outros" tendeu a desaparecer. A predominância da tese orientalista aumentou significativamente com os contatos entre a filosofia helenista e pensadores judaicos — como Filo de Alexandria — e os primeiros padres cristãos intelectualizados — como Eu-sébio de Cesaréia e Clemente de Alexandria —, para os quais a idéia de continuidade entre o Oriente e o Ocidente, entre Moisés e Platão (para os pensadores judaicos), ou entre o ideal ascético do estoicismo e Jesus (para os pensadores cristãos) era fonte de legitimação e de prestígio para seu próprio pensamento. A tese orientalista ganhará força durante a Renascença, quando filósofos ligados a correntes místicas e ocultistas afirmarem a origem egípcia de todos os saberes e de todas as práticas, baseando tal afirmação no fato de Platão haver considerado os gregos crianças, se comparada a sabedoria deles com a dos antigos sacerdotes egípcios.

A tese orientalista não é absurda. Como observa o historiador da filosofia Rodolfo Mondolfo, as grandes civilizações orientais mantiveram relações com as civilizações pré-helênicas (egéia, cretense, minóica), e estas, embora derrotadas pelos aqueus e pelos dórios, determinaram formas e conteúdos da vida social, da religião, dos mitos, das artes e técnicas dos gregos homéricos e arcaicos. Heródoto, Aristóteles, Eudemo e Estrabão afirmaram que a geometria e a astronomia eram cultivadas pelos caldeus, egípcios e fenícios; Platão acreditava que o mais antigo e elevado saber encontrava-se com o velho sacerdote do Egito.

A tese orientalista não é descabida. Mas não pelo motivo que seus defensores apresentam — isto é, a plena continuidade entre as formulações orientais e a filosofia grega — e sim por causa de alguns fatos relevantes. Por um lado, porque havia um começo de ciência no Egito e na Babilônia — matemática e medicina no primeiro, astrologia na segunda — e foram inegáveis os contatos econômicos e políticos entre ambos e a Grécia. Por outro, como observa o historiador da filosofia Abel Rey, porque os poetas e sábios gregos antigos tenderam a exaltar a sabedoria oriental, por dois motivos principais:

- 1) porque o mito da Idade de Ouro (narrado pelo poeta romano Ovídio, pela boca do filósofo Pitágoras de Samos), tempo de felicidade e de comunhão entre os homens e os deuses, de plenitude de conhecimento e de imortalidade, localizava no Oriente esse momento feliz (basta ler, na Bíblia, o livro da *Gênese* para ver que os hebreus localizavam o Jardim do



Éden no Oriente, e os navegadores cristãos do período das descobertas marítimas, como Colombo, julgarão ter chegado ao Paraíso, ao imaginar que a América era o "Oriente") — de sorte que seria natural a filosofia ali ter nascido;

2) pelo medo de chocar os contemporâneos com idéias novas e transgressoras — o que os levava naturalmente a fazê-las nascidas no Oriente para dar-lhes maior antigüidade, pois os "tempos antigos" são sempre considerados os tempos de maior sabedoria, de maior proximidade entre os homens e as divindades, e o antigo é sempre uma autoridade legítima pelo simples fato de ser antigo ou tradição.

A tese orientalista é reforçada pelo fato de que as religiões e mitos orientais apresentam pelo menos seis concepções que reaparecem nas religiões e mitos gregos e, posteriormente, na filosofia: 1) a idéia de uma unidade universal divina que cria dentro de si mesma todos os seres; 2) a cosmogonia (gênese ou origem do mundo) como passagem da unidade primordial caótica e indiferenciada à diferenciação de todos os seres e como passagem das trevas à luz; 3) a cosmogonia como um processo de geração e diferenciação dos seres, seja pela força intrínseca do princípio originário, seja pela intervenção de um espírito inteligente sobre a matéria sem forma, seja por meio da luta entre forças opostas *Qaz* e treva, caos e ordem, vida e morte, amor e ódio); 4) a idéia de uma conexão ou "simpatia" ligando todos os seres; 5) a idéia de uma lei ou de uma necessidade governando a geração, transformação e corrupção de todos os seres, num tempo cíclico; 6) a idéia de um dualismo entre o corpo mortal e a alma imortal que precisa ser moralmente purificada para liberar-se do corpo e gozar a felicidade perene.

Quando lemos os poemas de Homero e Hesíodo podemos perceber que tais concepções foram incorporadas pelos gregos, mas com uma novidade já anunciadora de futuras diferenças entre pensamento grego e oriental: a epopéia de Homero e a teogonia de Hesíodo procuram diminuir a distância entre deuses e homens, também diminuem o papel de forças monstruosas e irracionais atuando no mundo, humanizam os deuses e racionalizam os mitos de origem.

A tese contrária, defendida por Diógenes, desemboca na idéia de um "milagre grego". Agora, afirma-se o caráter absolutamente autóctone e original da filosofia como um feito exclusivo dos gregos. Milagre, porque nada nas culturas vizinhas e contemporâneas se assemelha a ele. Milagre, porque implica um salto qualitativo sem precedentes e sem explicações causais. Milagre, porque imprevisível e decorrente exclusivamente do "gênio helêni-co". Essa opinião, que se inicia com os classicistas do final do século XVIII, como Goethe, e prossegue com os românticos (é deles o conceito de "gênio" ou peculiaridade de um povo), cristaliza-se no século XIX, e chega aos nossos dias com o filósofo Martin Heidegger, para o qual (como para Diógenes de Laércio), a "filosofia fala grego".

A expressão "milagre grego" significa não só que, de modo absolutamente original e espontâneo, os gregos criaram a filosofia e a ciência *gregas*, mas, sobretudo, criaram para o Ocidente a filosofia e a ciência, isto é, modos de pensar e de intervir sobre a realidade que permaneceram como um legado imperecível para toda a posteridade ocidental.

Temos, assim, duas opiniões exclusivistas e exageradas (e não isentas de preconceitos raciais e racistas): a orientalista, que faz da filosofia simples continuação de um passado oriental; e a ocidentalista, que faz da filosofia uma invenção nova e própria do Ocidente.

Os estudos de crítica histórica, arqueologia, antropologia, filologia e lingüística, desenvolvidos desde o final do século XIX e durante o século XX, puseram limites aos exageros, preconceitos e equívocos das duas opiniões. A este respeito, escreve Rodolfo Mondolfo, em um ensaio denominado "O Gênio Helênico":

"Investigações arqueológicas extremamente intensas e fecundas nos levaram a conhecimentos inesperados acerca das civilizações anteriores à grega: do oriente asiático e egípcio e do próprio território helênico. Foi-nos revelada a civilização pré-helênica egéia ou minóico-micênica (Creta, Micenas, Tirinto, etc.) com suas ligações profundas e relações prolongadas com a egípcia e as asiáticas; foram-nos revelados novos e abundantes pormenores a respeito das fases de desenvolvimento, as múltiplas manifestações, a extensa difusão de influências de civilizações já parcialmente conhecidas (egípcia, babilônio-assíria, fenícia, iraniana, lídia, frígia, etc.) e foram-nos reveladas outras até então desconhecidas (suméria, hitita, de Mitanni, etc). Graças a esses conhecimentos, foram aclaradas as conexões diretas e indiretas do nascimento e desenvolvimento da cultura dos gregos com essas civilizações antecessoras (...). A intensificação ulterior das pesquisas arqueológicas ainda há de fornecer-nos novos elementos para uma reconstituição mais adequada da dívida multiforme da civilização grega com as orientais, no domínio da vida espiritual e no da prática: religião, mitologia, artes arquitetônicas e figurativas, música, poesia, técnica e ciência." (Mondolfo, *El gênio helênico*, p. 9).

De fato, os estudos históricos, filológicos, literários, lingüísticos e antropológicos mostraram que mitos, cultos religiosos, instrumentos musicais, dança, música, poesia, utensílios, formas de parentesco e de organização dos clãs, forma da habitação grega são resultado de contatos intensos com as culturas mais adiantadas do Oriente, que estimularam a criação grega. Mais importante do que tudo foi a descoberta de que aquele que influenciou perenemente a cultura grega, seu "pai fundador", Homero (nome certamente de um conjunto de poetas anônimos ou nome daquele que recolheu toda a produção mítico-poética da Grécia arcaica), viveu entre o final da época micênica e o início do desenvolvimento histórico do mundo grego, legando para este último a contribuição de todas as civilizações que antecederam e instigaram o surgimento da grega.

Nada nos impede de falar num "milagre grego", se entendermos por esta expressão:

1) A mutação qualitativa produzida sobre a herança recebida de outras civilizações. Assim,

os egípcios produziram conhecimentos matemáticos, mas voltados para a agrimensura e para a construção de edifícios, os fenícios desenvolveram uma aritmética que era uma contabilidade comercial, enquanto os gregos produziram uma *ciência matemática*, um corpo lógico e sistemático de conhecimentos racionais, fundados em princípios gerais que se traduziram numa geometria, numa aritmética e numa música, entendida como harmonia ou proporção. Os babilônios e os caldeus produziram conhecimentos sobre os céus e os meteoros, mas ligados às necessidades práticas da astrologia, enquanto os gregos transformaram tais conhecimentos num corpo sistemático e lógico, criando a *astronomia*, conhecimento racional dos movimentos dos astros. E assim por diante: literatura, teatro, artes, filosofia.

2) A mutação qualitativa produzida sobre as formas de organização social e política herdadas e que permitiu aos gregos aquilo que o historiador Moses Finley lhes atribui como um dos traços mais marcantes e inovadores: *a invenção da política*. Não que outras culturas desconhecessem os fenômenos do governo e do poder, porém os trataram sempre como domínio pessoal, de tipo mágico-religioso e como resultado da vontade absoluta de um homem ou de um grupo de homens para decidir por todos os outros sem consultá-los, enquanto os gregos criaram a política (palavra que vem do grego *polis* — a cidade), isto é, inventaram práticas pelas quais as decisões são tomadas a partir de discussões e debates públicos, sendo votadas e revogadas também por voto em assembléia, estabeleceram instituições próprias do espaço público (tribunais, eleições), criaram a lei como expressão da vontade social, e, sobretudo, separaram o poder civil-militar da autoridade religiosa, etc, autoridade do chefe de família (autoridade privada e não política) da autoridade das instituições de governo (autoridade pública e propriamente política). Em suma, foram responsáveis pela criação da instância da lei e da justiça como expressão da vida coletiva e não como imposição da vontade de um só ou de um grupo; e pela laicização do poder, desvinculando-o da autoridade mágico-sacerdotal.

3) A mutação qualitativa imposta à herança recebida, tanto pela invenção do que chamamos pensamento racional sistemático baseado em princípios universais (filosofia e ciência) quanto pela invenção da vida social como comunidade humana que toma seu próprio destino nas mãos (política), de sorte que os gregos inventaram o que, hoje, chamamos de *cultura*: um ideal da comunidade e do indivíduo como reciprocamente responsáveis um pelo outro, como norma e modelo um para o outro, como vínculo interno e essencial entre ambos, tendo como centro a idéia do homem como ser racional e político, capaz de agir segundo fins e valores que constituem o que o historiador da filosofia Werner Jaeger chama de *areté*. A *areté*

tende a ser traduzida para o latim pela palavra *virtus* e para o português como *virtude*, tradução precária porque tende a confundir o ideal buscado pela cultura grega e o que nós entendemos por moral. A *areté* é, antes de tudo, aquilo que a *paideia* (a educação como formação integral e não como mero adestramento) busca imprimir nos membros da sociedade para que se reconheçam como parte dela, responsáveis por ela e realizadores dos valores dela. Como escreve Jaeger, a história dos gregos pode ser escrita como história de sua *paideia*, como história das mudanças por que passa a idéia de *areté* e, portanto, como história da cultura propriamente dita.

Em resumo, não há "milagre grego" e há "milagre grego". Não há, se a expressão for tomada com o sentido religioso de "fato surpreendente e inexplicável", sem as condições históricas e materiais que permitiram o surgimento da filosofia grega. Há, se a expressão for tomada como interpretação das mudanças qualitativas profundas e decisivas que, em condições históricas determinadas, os gregos impuseram à herança que receberam. Como diz Abel Rey, "o milagre grego é milagre não por suas origens, mas por suas conseqüências prodigiosas": filosofia, ciência, política, artes, técnicas, cultura.

## **II. Harmonia luminosa x dilaceramento desmedido**

O classicismo tardio (final do século XVIII e início do século XIX), do qual Goethe é um dos expoentes, retoma a idéia do "milagre grego" por uma outra perspectiva: o nascimento da filosofia é um milagre da Grécia porque a própria Grécia é um milagre irrepetível e para sempre perdido, pois perdeu-se o "gênio helênico". Que era este gênio? Por que somente ele foi capaz de criar a filosofia e todas as outras expressões de sua civilização?

Rodolfo Mondolfo assim resume a visão classicista sobre os gregos:

"Liberdade e claridade de espírito; harmoniosa unidade de conteúdo e forma, de elemento sensível e intelectual, de natureza e espírito; plástica serenidade e sentimento de medida e proporção; sadio e puro objetivismo. Características próprias de todas as criações e expressões do gênio grego (...) o refletiriam essencialmente, mostrando o timbre genuíno que as diferencia de qualquer outra grande cultura, antiga ou moderna. Por conseguinte, (...) a filosofia e toda a cultura grega diferem da cultura oriental (a cujo espírito faltaria o sentido de liberdade perante a natureza), da cristã (em cuja base repousa o irreconciliável dualismo da natureza e do espírito), da muçulmana (à qual falta o sentido de medida, da forma, da elevação ideal da natureza) e da moderna (porque nesta a reconquista da unidade é supressão difícil de um dualismo consciente e desenvolvido ao excesso)." (Mondolfo, *El gênio helénico*, p. 15).

Em suma, a idealização dos gregos pelo classicismo leva a imputar a eles qualidades inexistentes em outras culturas ou perdidas pelo Ocidente cristão e moderno. Os gregos seriam o povo da luz, da unidade entre matéria e espírito, sensibilidade e intelecto, natureza e humano;

seriam o povo da pura objetividade racional, da relação orgânica e perfeita entre forma e conteúdo; seriam o povo da simplicidade racional, capaz de descobrir e operar com um pequeno número de princípios racionais, sistemáticos e universais que regeriam a totalidade do real (as coisas, as plantas, os animais, os homens, os astros e os deuses). Por isso criaram a filosofia, expressão mais alta da racionalidade, da simplicidade e da objetividade. Os gregos seriam o povo da harmonia entre os contrários, da capacidade para impor medida, limite ou freio às paixões humanas, submetendo-as às normas da virtude. Nada disso poderia ser encontrado no Oriente e nos muçulmanos. Tudo isto se perdeu com o dualismo cristão (separação entre terra e céu, corpo e alma, homem e Deus, razão e paixão, sensibilidade e intelecto). Nada disso poderia ser resgatado pelos modernos, fruto da civilização cristã dualista. Os gregos, e somente eles, poderiam criar e desenvolver a filosofia, porque somente eles foram capazes de alcançar a unidade orgânica e a totalidade perfeita que define e regula a realidade.

A esta imagem da harmonia orgânica e da totalidade perfeita, contrapõem-se as perspectivas de Rousseau (século XVIII) e de Nietzsche (século XIX). Rousseau afirma que a originalidade e a grandeza dos gregos vieram do antagonismo de suas cidades — no interior de cada uma delas e entre elas —, como aconteceu durante o florescimento das cidades italianas da Renascença. Não foram a paz e a harmonia que moveram os gregos, mas as lutas pela liberdade política contra despotismos e tiranias. Teriam sido o conflito, a disputa, a rivalidade que teriam estimulado as criações sociais, políticas, artísticas e intelectuais gregas.

Para Nietzsche, os gregos criaram a filosofia porque não teriam temido o dilaceramento, a dualidade, o lado cruel e sombrio dos humanos e da natureza. Longe de serem os homens da medida, seriam as criaturas da desmedida — a *hybris* — e da luta sem tréguas entre os contrários — do *agón*, palavra grega que significa: batalha, luta, jogo, disputa interminável entre os opostos. Os gregos, antes de inventarem a filosofia, inventaram o que daria origem a ela: a tragédia. Que é a tragédia? Culto religioso, depois transformado em culto teatral e político, a tragédia expõe o princípio bárbaro, cruel, desmedido, de embriaguez e pessimismo, de lutas subterrâneas entre poderes titânicos na batalha do sofrimento para fazer sair da indiferenciação caótica da matéria a individuação organizada das formas. A morte e o renascimento de Dionisos (na origem dos cultos trágicos, antes do teatro trágico) é a tragédia. Seu princípio é a desumanidade e a barbárie que fecundam o espírito grego, dando-lhe seu momento ou princípio *dionisiaco*.

Ao lado do princípio dionisiaco, oferecido pela tragédia, os gregos, afirma Nietzsche, inventam um outro princípio, contrário e oposto ao primeiro, responsável pelo surgimento da filosofia: o princípio da luminosidade, da forma perfeita, da individuação, da medida e da

serenidade, figurado por Apoio, deus da luz e da palavra, patrono da filosofia. Este princípio é denominado por Nietzsche de *apolíneo*.

A antítese insuperável entre o dionisíaco e o apolíneo governaria o espírito dos gregos. Somente por terem sido conquistadores cruéis, escreve Nietzsche, senhores de escravos, dominadores de outros povos, animados pelo espírito agonístico da luta, da disputa e do jogo, movidos pelo impulso das desarmonias e da desmedida, divididos em suas cidades em dezenas de facções contrárias e sempre em guerra, puderam colocar como ideal inalcançável o apolíneo: a estatuária, a poesia lírica e épica e a filosofia exprimiriam a busca desse ideal de luz e serenidade, contrário à realidade brutal e sangrenta da vida grega.

A filosofia, para Nietzsche, começa e termina com os filósofos pré-socráticos, isto é, com todos os filósofos que fizeram da dualidade entre o dionisíaco e o apolíneo o núcleo da própria natureza e da realidade. Sócrates, Platão e Aristóteles, na opinião de Nietzsche, preocupados apenas com o apolíneo, teriam destruído a filosofia, que era a luta interminável entre o dionisíaco (a fúria dos contrários e da desordem) e o apolíneo (o desejo de harmonia, luz e ordem). Para comprovar esta tese, Nietzsche cita alguns fragmentos dos filósofos pré-socráticos:

- Heráclito de Éfeso, afirmando que a "guerra é o pai e o rei de todas as coisas", que o mundo é luta e harmonia dos contrários e que se a predição de Homero (o fim das discórdias) se realizasse, o mundo acabaria.

- Anaximandro de Mileto, afirmando que "as coisas voltam àquilo de onde saíram, como está prescrito, porque devem reparar a injustiça da separação". Para o princípio dionisíaco, a individuação dos seres ou sua diferenciação rompe a unidade da origem universal e isto é uma injustiça, uma culpa a ser expiada pelo retorno à unidade primordial.

A partir de Sócrates, diz Nietzsche, morre a filosofia e nasce o racionalismo, isto é, um meio covarde usado pelos fracos para dominar os fortes. A razão, colocada como princípio único do real e da conduta humana, serve para domesticar o espírito trágico e agonístico dos gregos, afirmando que o bem, o belo e o justo são a concórdia e o acordo entre os homens e entre os seres. O predomínio exclusivista do apolíneo é, para Nietzsche, a morte dos gregos e da filosofia.

As duas imagens dos gregos, elaboradas por Goethe e por Nietzsche, sem dúvida, são imagens abstratas, isto é, idealizadas ao extremo. A primeira oculta os conflitos e contradições da sociedade grega. A segunda justifica o poderio cruel dos mais fortes sobre os mais fracos. E ambas desconsideram as condições históricas da formação da sociedade e da política gregas e do nascimento da filosofia sob tais condições. Além disso, como observaram

inúmeros historiadores, dizer "os gregos" como se fossem "o grego" é um contra-senso histórico. Nada mais heterogêneo, múltiplo, cheio de diferenças e disparidades do que os habitantes da Hélade, na variedade de suas cidades e colônias, submetidas a vagas incessantes de invasões, imigrações e migrações, e contatos múltiplos com outros povos, seja pelo comércio, seja pela guerra. Nada mais diferentes entre si, do ponto de vista cultural e político, do que Corinto (voltada para os prazeres), Tebas (voltada para o comércio e o luxo), Esparta (ascética e militarizada) e Atenas (democrática, intelectualizada e artística). Nada mais diversificado, em cada cidade-estado, do que suas classes sociais, com distinções cronológicas, étnicas, de parentesco, entre gregos e estrangeiros, pré-helenos e invasores.

Não fosse tão abstrata (isto é, tão anti-histórica ou a-histórica, vendo os gregos como se não fossem humanos, mas princípios espirituais e in-temporais), a interpretação de Nietzsche seria verdadeira pelo menos num aspecto: as antinomias, as lutas, os conflitos marcaram a Grécia. Não fosse tão abstrata, também a interpretação de Goethe seria verdadeira, pelo menos sob um aspecto: é extraordinário que, em meio a tantas diferenças, conflitos e lutas, os gregos tenham criado artes e filosofia como expressão de um ideal inatingível, isto é, de luz, harmonia, racionalidade, equilíbrio, medida; em suma, o que os sábios chamaram de *sophrosyne*\* contra a *hybris* que os movia.

O ideal da harmonia não é a tradução da realidade grega, mas o antídoto buscado pelas artes e pela filosofia para "curar" os antagonismos e as desmedidas reais.

### **III. Descontinuidade entre mito e filosofia x continuidade entre mito e filosofia**

Em sua *História da Filosofia*, o filósofo alemão do século XIX, Hegel, fala em "filosofia oriental" e "filosofia grega". A primeira é descrita por ele como religião, diferentemente da filosofia grega, descrita como ruptura em face da religião. No caso dos orientais — mais precisamente, para Hegel, chineses e hindus —, o "elemento filosófico" da religião encontra-se na admissão de que não existe a individualidade ou a singularidade (o individual é uma aparência evanescente, uma ilusão efêmera) e que só existe a substância universal ou total, sempre idêntica a si mesma e na qual o indivíduo se dissolve, cessa de existir e desaparece na inconsciência. Só existe o ser infinito; o finito é insubstancial e apenas existe na sua unidade indissolúvel com o infinito que, por sua infinitude mesma, é um ser sempre indeterminado que não pode ser pensado e do qual nada se pode dizer. Inefável, inominável, indizível, impensável.

(Contrastando com a filosofia-religião oriental, diz Hegel, surge na Grécia a filosofia

propriamente dita, isto é, aquilo que era uma substância indefinida e indeterminada torna-se definida, determinada, qualificada, rica em individualidades reais, e não aparentes e efêmeras. O Ser pode ser visto, nomeado e pensado porque possui forma e qualidades, possui diferenças internas e nele os indivíduos existem (coisas, animais, vegetais, homens) sem perder sua realidade individual.

Se nos lembrarmos de que a tese orientalista mostra a herança oriental da filosofia grega pelo fato de que nesta, como na religião oriental, está presente a idéia de uma unidade primordial e divina que cria de dentro de si mesma todos os seres, compreenderemos melhor a diferença que Hegel pretende estabelecer entre filosofia oriental e filosofia grega: a unidade oriental seria a única realidade e os seres criados nela e por ela seriam meras aparências efêmeras, irreais, inconsistentes; em contrapartida, para os gregos a unidade do princípio primordial se realizaria criando diferenças reais no interior dele mesmo. O princípio primordial guarda sua própria realidade, produz outras realidades (os indivíduos do mundo) e separa-se delas para que sejam sempre indivíduos dotados de qualidades próprias, formas próprias e realidade própria. Esta capacidade para dar origem aos diferentes, aos elementos diferenciados (quente, seco, frio, úmido, fogo, terra, ar, água, astros, plantas, animais, homens, etc.) e às relações entre eles seria a marca própria do nascimento da filosofia grega.

Ao descrever as condições históricas objetivas que determinaram (isto é, tornaram possível) o nascimento da filosofia grega, Hegel aponta: o desaparecimento da sociedade patriarcal, o surgimento das cidades livres e organizadas por leis, nas quais passaram a ter proeminência "homens de talento, poder e imaginação e conhecimento científico", muitos deles reverenciados pelos demais e sete deles tornaram-se conhecidos como os Sete Sábios, entre os quais, Sólon e Tales de Mileto. O primeiro, ilustre na política; o segundo, fundador da filosofia. A descrição hegeliana, independentemente de ser ou não acurada historicamente, possui um traço importante e que já mencionamos nos tópicos anteriores: não podemos separar o início da filosofia e o da política, pois são duas invenções eminentemente gregas. A descrição hegeliana é interessante também porque nela o primeiro filósofo grego já não aparece na condição que teria um "filósofo oriental", isto é, não é um sacerdote, um mago, uma figura da religião, mas é um homem político e um pensador.

A descrição hegeliana do nascimento da filosofia produziu uma linhagem de historiadores da filosofia para os quais esse nascimento significa des-continuidade ou ruptura integral com a religião e os mitos. Um caso exemplar dessa posição é o do historiador inglês John Burnet, que afirma que a filosofia nasce quando as velhas explicações míticas e religiosas da realidade já não podiam explicar coisa alguma e haviam-se tornado contos fantasiosos aos quais



ninguém dava crédito. Assim, em sua obra "A Aurora da Filosofia Grega."/*Early greek philosophie*, Burnet escreve:

"Os primeiros gregos que tentaram compreender a natureza não eram como homens que entram num caminho que nunca fora percorrido. Já existia uma visão do mundo passavelmente consistente, ainda que apenas pressuposta e implícita no rito e no mito e não distintamente concebida como tal. Os primeiros pensadores fizeram algo muito maior do que um simples começo. Des-pojando-se da visão selvagem das coisas, renovaram a juventude delas e, com elas, a juventude do mundo, em um tempo em que o mundo parecia abatido pela senilidade. A maravilha foi que o tivessem feito de modo tão completo quanto o fizeram." (Burnet, "A aurora da filosofia grega", p. 34).

É verdade, diz Burnet, que isto foi facilitado porque os dois maiores antepassados do pensamento grego — Homero e Hesíodo — já haviam liberado, em muito, o mito das superstições mais primitivas e selvagens. A tarefa também fora facilitada pelas viagens comerciais: os viajantes percorriam os locais cantados pelos mitos e ali não descobriam seres maravilhosos ou monstruosos, nem deuses e heróis, mas outros seres humanos, prosaicamente vivendo uma vida humana. As viagens desencantaram um mundo que o mito encantara. Enfim, a tarefa fora facilitada pela prosperidade material, que não só libertava os homens dos medos que a miséria produz e seu cortejo de superstições, como ainda liberava muitos deles para a vida contemplativa, sem a qual a filosofia não seria possível.

Todavia, nenhuma dessas condições teria feito surgir a filosofia se uma mudança mental e de atitude não tivesse tido lugar, isto é, se os primeiros filósofos não houvessem feito a descoberta, sozinhos e por si mesmos, do que chamamos de *pensamento* ou *razão*. E o fizeram graças a duas qualidades próprias da inteligência grega: o espírito de observação e o poder do raciocínio. Com eles, uma descontinuidade radical se impõe na história das civilizações. O nascimento da filosofia é o nascimento da ciência ocidental, da lógica e da razão.

Burnet (possivelmente influenciado pelo cientificismo que predominou no pensamento europeu no início do nosso século), além de negar o orientalismo e a continuidade entre mito e filosofia, defendeu a idéia de que os primeiros filósofos gregos criaram as bases da ciência experimental moderna.

Contra o orientalismo, Burnet escreveu:

"A civilização material e as artes podem passar facilmente de um povo para outro, sem que estes povos tenham que possuir uma linguagem comum: certas idéias religiosas simples podem comunicar-se pelo ritual melhor do que por qualquer outra via. Em contrapartida, a filosofia só poderia exprimir-se em uma linguagem abstrata, por homens instruídos e por meio de livros ou do ensino oral. Ora, não conhecemos, na época, nenhum grego que soubesse tão bem uma língua oriental que pudesse ler ou ouvir um discurso oriental." (Burnet, "A aurora da filosofia grega", p. 20).

Contra a continuidade da filosofia a partir do mito, Burnet afirma que há, pelo menos, duas características definidoras do mito que são contrárias às da filosofia nascente: 1) o mito pergunta e narra sobre o que era *antes* que tudo existisse, enquanto o filósofo pergunta e explica como as coisas existem e são *agora*; o mito narra o passado, a filosofia explica o presente; 2) o mito não se preocupa com as contradições e irracionalidades de sua narrativa; aliás, usa as contradições e irracionalidades para justificar o caráter misterioso dos deuses e suas ações; a filosofia afasta os mistérios porque afirma que tudo pode ser compreendido pela razão e esta suprime e explica as contradições.

Finalmente, afirmando que os primeiros filósofos lançaram as bases da ciência experimental do Ocidente, Burnet enumera as descobertas positivas que alguns filósofos fizeram: Anaximandro de Mileto teria feito descobertas de biologia marinha confirmadas no século XIX; Empédocles de Agri-gento teria descoberto a clepsidra, antecipando-se a Harvey e Torricelli. Sem dúvida, os filósofos gregos possuíam uma grande limitação científica: admitiam o geocentrismo (a Terra, imóvel, no centro do universo, os demais astros girando à sua volta), mas, escreve Burnet:

"Justamente, os gregos foram os primeiros a encarar o geocentrismo como *hipótese geocêntrica* e por isso nos permitiram ultrapassá-la. Os pioneiros do pensamento grego não tinham, evidentemente, uma idéia clara do que era uma *hipótese* científica (...), mas a eles devemos a concepção de uma ciência exata que iria tornar o mundo todo um objeto de investigação." (Burnet, "A aurora...", p. 32).

Sob as afirmações de Burnet, encontramos uma idéia muito difundida, desde o século XVIII: a idéia de evolução e de um progresso contínuo da civilização ocidental, progresso identificado com o aumento cumulativo e contínuo dos conhecimentos técnicos e científicos.

Contrapondo-se a Burnet, encontramos o helenista Cornford, que, em dois de seus livros — *Da Religião à Filosofia* (de 1912) e *Principium Sapientiae* (de 1952) — contestou a idéia de um nascimento da filosofia por ruptura direta e total com a religião e os mitos, contestando também a idéia de Burnet de que, com os primeiros filósofos, foram fincados os princípios da ciência experimental.

A filosofia nascente, diz Cornford, não observa a natureza nem faz experimentos, desconhece a idéia de verificação e de prova. Que faz ela? Transporta, numa forma laica e num pensamento mais abstrato, as formulações da religião e do mito sobre a Natureza e os homens.

Na verdade, aquilo que Burnet chama de "física", diz Cornford, é uma cosmologia (veremos o sentido desta palavra). A pergunta feita pelas cosmogonias é sempre a mesma:

como do caos surgiu o mundo ordenado (*cosmos*)? De que modo as cosmogonias respondem? Fazendo uma genealogia dos seres, isto é, por meio da personificação dos elementos (água, ar, terra, fogo) e de relações sexuais entre eles explicam a origem de todas as coisas e a ordem do mundo. Que fazem os primeiros filósofos? Por que fazem, agora, cosmologias? Porque despersonalizam os elementos, não os tratam como deuses individualizados, mas como potências ou forças impessoais, naturais, ativas, animadas, imperecíveis, embora ainda divinas, que se combinam, se separam, se unem, se dividem, segundo princípios que lhe são próprios, dando origem às coisas e ao mundo ordenado.

Vimos, anteriormente, que era próprio dos mitos afirmar um processo (cosmogônico) de geração e diferenciação dos seres, seja pela própria força interna do princípio gerador, seja pela intervenção de forças externas, seja pela luta entre forças opostas. A idéia desse processo é mantida pela cos-mologia, mas o princípio ou os princípios geradores e diferenciadores dos seres não são personalizados (não são deuses, titãs, "pessoas") e sim forças impessoais, naturais.

Examinando a *Teogonia* de Hesíodo, Cornford mostra que nela se encontra o modelo geral que será seguido depois pelas cosmologias dos primeiros filósofos: 1) no começo há o caos, isto é, um estado de indeterminação ou de indistinção onde nada aparece; 2) dessa unidade primordial vão surgindo, por segregação e separação, pares de opostos — quente-frio, seco-úmido — que diferenciarão as quatro regiões principais do mundo ordenado (*cosmos*), isto é, o céu de fogo, o ar frio, a terra seca e o mar úmido; 3) os opostos começam a se reunir, a se mesclar, a se combinar, mas, em cada caso, um deles é mais forte que os outros e triunfa sobre eles, sendo o elemento predominante da combinação realizada; desta combinação e mescla nascem todas as coisas, que seguem um ciclo de repetição interminável. A união faz nascer, a separação faz morrer, ambas dando origem aos astros e seus movimentos, às estações do ano e ao nascimento e morte de tudo o que existe (plantas, animais e homens). Este será o modelo seguido pelos filósofos quando elaborarem suas cosmologias: unidade primordial, segregação ou separação dos elementos, luta e união dos opostos, mudança cíclica eterna.

Cornford, aliás, vai mais longe. Não se contenta em mostrar a presença da estrutura dos mitos nos primeiros filósofos, mas também mostra como inúmeros mitos continuam presentes nos filósofos posteriores, como Platão, Demócrito e Lucrecio. A filosofia, contrariamente à opinião de Hegel, de um lado, e à de Burnet, de outro, continuaria carregando dentro de si as construções míticas, simplesmente de forma laica ou secularizada. Em outras palavras, os filósofos deram respostas às mesmas perguntas feitas pelos mitos e seguiram, nas respostas, a mesma estrutura que os mitos propunham. Retiraram o lado fantástico e antropomórfico que os

mitos possuíam, mas permaneceram no mesmo quadro de questões que os mitos haviam proposto para a origem do mundo e das coisas.

Na mesma linha de continuidade vai o alemão Werner Jaeger, que em sua obra *Paidéia: Os Ideais da Cultura Grega* considera que a filosofia nasce passando pelo interior da epopéia homérica e dos poemas de Hesíodo, de tal modo que "o começo da filosofia científica não coincide com o princípio do pensamento racional nem com o fim do pensamento mítico".

O mito recebe da filosofia a forma lógica ou a conceituação lógica, enquanto a filosofia recebe do mito os conteúdos **que** precisam ser pensados, de sorte que "devemos considerar a história da filosofia grega como processo de progressiva racionalização do mundo presente no mito". Haveria, assim, uma "unidade arquitetônica" ou uma "conexão orgânica" entre mito e filosofia, própria dos gregos e somente deles. Se Tales de Mileto afirma que o princípio originário de todos os seres é a água, não seria justamente porque os poetas homéricos afirmavam que o deus Oceano era a origem de todas as coisas? Se Empédocles de Agrigento afirma que as relações ordenadas entre as coisas se devem à ação do amor e do ódio como forças naturais de união e separação, isto não se deve ao fato de que nos poemas de Hesíodo a força cosmogônica é Eros (o amor)?

Jean Pierre Vernant, helenista francês, considera fundamental a crítica de Cornford e de Jaeger à idéia de ruptura entre mito e filosofia. No entanto, escreve ele, é justamente porque Cornford está certo ao apontar a continuidade entre mito e filosofia, que já não podemos nos contentar com sua idéia de que a filosofia diz o mesmo que o mito, só que de outra maneira. Reconhecida a filiação da filosofia no mito, o problema do surgimento da filosofia volta a se colocar, só que de outra maneira. Escreve Vernant:

"Já não se trata apenas de encontrar na filosofia o antigo, *mas de destacar o verdadeiramente novo*: aquilo que faz, precisamente, com que a filosofia deixe de ser mito para ser filosofia. Cumpre, por conseguinte, definir a mutação mental de que a primeira filosofia grega dá testemunho, precisar sua natureza, sua amplitude, seus limites, suas condições históricas." (Vernant, in Vilhena, *Panorama do pensamento filosófico*, p. 82.

Assim, em lugar de querer apresentar a filosofia como inovação radical ("milagre grego") e em lugar de querer apresentá-la como pura continuação do herdado (orientalismo, dilaceramento trágico, racionalização do mito e da religião), trata-se de determinar o que faz da filosofia, filosofia. Isto é, qual é a *mutação mental* que leva os conteúdos antigos a serem retomados de uma outra maneira, inédita e nova, tão nova, aliás, que permite falar em *nascimento* da filosofia.

O que narrava o mito? A origem das coisas a partir da ação ordenado-ra de um deus ou de um rei mago. A vitória do deus ou do rei mago sobre outras forças punha ordem no real, separava os elementos, impunha a sucessão e a repetição temporal, o ciclo da geração e da corrupção das coisas e seu retorno eterno. O mito é essencialmente uma *narrativa* mágica ou maravilhosa, que não se define apenas pelo tema ou objeto da narrativa, mas pelo *modo* (mágico) de narrar, isto é, por analogias, metáforas e parábolas. Sua função é resolver, num plano imaginativo, tensões e conflitos, conflitos e antagonismos sociais que não têm como ser resolvidos no plano da realidade. A narrativa os soluciona imaginariamente para que a sociedade possa continuar vivendo com eles, sem se destruir a si mesma. Graças ao encantamento do mundo — cheio de deuses e heróis, de objetos mágicos e feitos extraordinários — o mito conserva a realidade social.

A filosofia, retomando as questões postas pelo mito, é uma *explicação racional* da origem e da ordem do mundo. A filosofia nasce como racionalização e laicização da narrativa mítica, superando-a e deixando-a como passado poético e imaginário. A origem e a ordem do mundo são, doravante, *naturais*. Aquilo que, no mito, eram seres divinos (Urano, Gaia, Ponto) tornam-se realidades concretas e naturais: céu, terra, mar. Aquilo que, no mito, aparecia como geração divina do tempo primordial surge, na filosofia, como geração natural dos elementos naturais. No início da filosofia, tais elementos ainda são forças divinas. Não são antropomórficas, mas são divinas, isto é, superiores à Natureza gerada por eles e superiores aos homens que os conhecem pela razão; divinas porque eternas ou imortais, porque dotadas do poder absoluto de criação e porque reguladoras de toda a Natureza.

Podemos, agora, distinguir teogonia, cosmogonia e cosmologia. A teogonia narra, por meio das relações sexuais entre os deuses, o nascimento de todos os deuses, titãs, heróis, homens e coisas do mundo natural. A cosmogonia narra a geração da ordem do mundo pela ação e pelas relações sexuais entre forças vitais que são entidades concretas e divinas. Ambas, teogonia e cosmogonia, são genealogias, são *gênesis* nascimento, tempo do nascimento, lugar do nascimento, descendência, reunião de todos os seres criados, ligados por laços de parentesco.

A cosmologia — forma inicial da filosofia nascente — é a explicação da ordem do mundo, do universo, pela determinação de *um princípio originário e racional* que é origem e causa das coisas e de sua ordenação. A ordem — *cosmos* — deixa de ser o efeito de relações sexuais entre entidades e forças vitais, deixa de ser uma genealogia para tornar-se o desdobramento racional e inteligível de um princípio originário. *Logia* é da mesma família de *lógos* (certamente uma das palavras mais importantes de toda a história da filosofia e do pensamento

ocidental), que possui múltiplos sentidos e só pode ser traduzida para o português com o uso de muitas palavras: razão, pensamento, linguagem, explicação, fundamento racional, argumento causai. Palavra e pensamento, valor e causa, norma e regra, ser e realidade, *lógos* concentra numa única palavra vários significados simultâneos que os gregos não separavam como nós separamos. A filosofia, ao nascer como cosmologia, procura ser a palavra racional, a explicação racional, a fundamentação pelo discurso e pelo pensamento da origem e ordem do mundo, isto é, do todo da realidade, do Ser.

Na teogonia e na cosmogonia, escreve Vernant,

"Compreender era achar o pai e a mãe: desenhar a árvore genealógica. Mas entre os Jônios (isto é, os primeiros filósofos) os elementos naturais, tornados abstratos, já não podem unir-se por casamento, à maneira dos homens. Assim, a cosmologia não modifica apenas a linguagem do mito, mas muda o conteúdo dele. Em vez de descrever nascimentos sucessivos, define os princípios primeiros, constitutivos do ser. De narrativa histórica, transforma-se num sistema que expõe a estrutura profunda do real." (Vernant, in Vilhena, *Panorama do pensamento filosófico*, p. 85).

E não foi apenas esta a grande mudança. Uma outra, que veremos ser a base ocidental da idéia de razão e de realidade, surge agora também. Os primeiros filósofos não pretenderam explicar apenas a origem das coisas e da ordem do mundo, mas também e sobretudo as causas das mudanças e repetições, das diferenças e semelhanças entre as coisas, seu surgimento, suas modificações e transformações e seu desaparecimento ou corrupção e morte. Porém, buscaram ainda algo mais: a permanência de um fundo sempre idêntico, sempre igual a si mesmo, imutável sob as mudanças. Sob a mudança e a multiplicidade das coisas buscaram a permanência e a unidade do princípio que as sustenta. Buscaram a *identidade* oculta e subjacente aos contrários, aos opostos, aos diferentes e aos semelhantes. Resume Vernant:

"O nascimento da filosofia aparece, por conseguinte, solidário de duas grandes transformações mentais: um pensamento positivo, excluindo qualquer forma de sobrenatural e rejeitando a assimilação implícita, estabelecida pelo mito, entre fenômenos físicos e agentes divinos; e um pensamento abstrato, despojando a realidade desta força de mudança que lhe conferia o mito e recusando a antiga imagem da união dos opostos em benefício de uma formulação categórica do princípio de identidade." (Vernant, in Vilhena, 1958, p. 88).

De modo sumário, podemos apresentar assim os traços principais da atitude filosófica nascente:

1) tendência à racionalidade: a razão é tomada como critério de verdade, acima das limitações da experiência imediata e da fantasia mítica. A razão ou pensamento (*lógos*) vê o visível e compreende o invisível, que é seu princípio imutável e verdadeiro;

2) busca de respostas concludentes: colocado um problema, sua solução é sempre submetida à discussão e à análise crítica, em vez de ser sumária e dogmaticamente aceita; o

discurso (*lógos*) deve ser capaz de provar, demonstrar e garantir aquilo que é dito;

3) acatamento às imposições de um pensamento organizado de acordo com certos princípios universais que precisam ser respeitados para que pensamento (*lógos*) e discurso (*lógos*) sejam aceitos como verdadeiros; são princípios *lógicos*;

4) ausência de explicações preestabelecidas e, portanto, exigência de investigação para responder aos problemas postos pela natureza;

5) tendência à generalização, isto é, a oferecer explicações de alcance geral (e mesmo universal) percebendo, sob a variação e multiplicidade das coisas e fatos singulares, normas e regras ou leis gerais da realidade (*lógos*).

## CAPÍTULO V

### Aristóteles: a filosofia como totalidade dos saberes

#### 1. Introdução — espanto, aporia e diálogo: a filosofia como totalidade do saber

Na abertura da *Metafísica* encontramos a primeira das mais famosas afirmações de Aristóteles: "Todos os homens, por natureza, têm o desejo de conhecer". Mais adiante, neste mesmo primeiro livro da *Metafísica*, lemos a segunda de suas afirmações célebres:

"Que a filosofia não é uma ciência prática, mas teórica, mostra-se pela história dos mais antigos filósofos. Com efeito, outrora, como hoje, foi, e é, pelo espanto (*tò thaumázein*) que os homens chegaram, e chegam, ao filosofar (...) Aperceber-se de uma dificuldade e espantar-se é reconhecer sua própria ignorância e, por isso, amar os mitos (*phúíomythos*) é, de certa maneira, mostrar-se filósofo (*philosophos*), pois o mito está repleto do espantoso. Foi para escapar à ignorância que os primeiros filósofos entregavam-se à filosofia, buscavam a ciência para conhecer e não para usá-la".

*Tò thaumázein* é o espanto feito de admiração. Admirar é mirar, olhar para, contemplar. Contemplação, em grego, se diz *theoría*, do verbo *theo-réo*, que significa observar, examinar, contemplar e cujo correspondente, em latim, é o verbo *specio*, de onde vem a palavra especulação. A filosofia, espanto admirativo, é contemplação, conhecimento ou saber especulativo. Por este motivo, na primeira afirmação da *Metafísica*, Aristóteles prossegue dizendo que a melhor prova de que, por natureza, desejamos conhecer está no prazer que sentimos em ver as coisas, "mesmo fora de qualquer utilidade" e "mesmo quando não nos propomos nenhuma ação". O espanto admirativo desperta nosso desejo de conhecer e é para nós causa de prazer.

A filosofia é desejo de conhecer e prazer no conhecimento. "Conhecer e saber para conhecer e saber", a filosofia é um fim em si mesma. Ora, ser livre, diz Aristóteles, é ter o poder de dar a si mesmo seu próprio fim e ser para si mesmo seu próprio fim. Por isso a



filosofia é o único de todos os saberes que é verdadeiramente livre, pois "somente ela é seu próprio fim".

No entanto, como observa o helenista Pierre Aubenque, em *O Problema do Ser em Aristóteles*, embora o desejo de conhecer seja uma tendência natural dos humanos, a filosofia, nascida do espanto, não é um impulso espontâneo, mas nasce de uma pressão sobre nossa alma, causada por uma aporia, isto é, por uma contradição que nos parece insolúvel. Certamente, foi o espanto em ver a água mudar de estado que pode ter despertado em Tales a busca da *physis*, como a descoberta da incomensurabilidade entre o lado e a diagonal do quadrado forçou os pitagóricos a encontrar uma nova concepção da unidade, ainda que não pudessem, com ela, solucionar a aporia. Assim, a filosofia descreve um movimento no qual o primeiro espanto tira os humanos de sua ignorância satisfeita para cair em novos espantos, ou seja, em aporias. A crise aberta pela oposição entre eleatas e heraclítia-nos é a melhor demonstração de que o espanto não é algo que se encontra no passado da filosofia, mas é parte essencial de sua própria história. Como escreve Aubenque, para Aristóteles "se a pressão das coisas determina a origem e o sentido da busca, é ela também que a anima e sustenta em seus diferentes momentos".

Por que a filosofia caminha de espanto em espanto? Porque, diz Aristóteles, ela é constrangida a isto pela força da verdade e pela necessidade de acompanhar os fenômenos. Eis por que, por exemplo, Parmênides, apesar de sua doutrina, é forçado a reconhecer a multiplicidade e a pluralidade dos opostos no plano da Opinião. Pelo mesmo motivo, os atomistas, embora materialistas, foram obrigados, por sua própria doutrina, a admitir o imaterial, isto é, a existência do Vazio. Assim, o espanto faz com que, de aporia em aporia, os filósofos não cessem de dialogar com o mundo e com as coisas.

O diálogo se realiza também entre os próprios filósofos. Impressiona o leitor de Aristóteles o fato de que em todas as suas obras, a cada novo assunto, o filósofo escreva uma espécie de história da filosofia, um apanhado das opiniões dos antecessores sobre o problema investigado. Aristóteles justifica essa maneira de proceder escrevendo, no Livro II da *Metafísica*:

"O estudo da verdade é, num sentido, difícil e, noutro, fácil. A prova disto é que ninguém pode alcançar plenamente a verdade, mas ninguém pode perdê-la inteiramente. Cada filósofo tem algo a dizer sobre a Natureza em si mesma; esta contribuição não é nada ou é pouca coisa, mas o conjunto de todas as reflexões produz um resultado fecundo."

Este procedimento de coletar informações (*tà éndoxa*) tem a peculiaridade de não apresentar as opiniões dos filósofos numa sequência cronológica, mas numa sequência de

aporias, onde cada filósofo responde a outro, de sorte que mostra a filosofia como diálogo filosófico. O acordo entre os filósofos é o primeiro sinal da verdade; seu desacordo, o da falsidade de suas opiniões. Desenvolver uma aporia e recolher a opinião dos antecessores significa, em primeiro lugar, que o filósofo terá que passar pelos mesmos problemas que seus antecessores e, em segundo lugar, que o diálogo dos filósofos é uma ascense da verdade, não como um progresso inelutável, mas como um trabalho sempre renovado.

Encontramos no espanto admirativo, isto é, na aporia e na história das aporias, a primeira razão para que a obra aristotélica se realize como enciclopédia de todos os saberes: onde houver uma aporia, há filosofia e por isso a filosofia concerne à totalidade dos saberes.

A segunda razão para que a filosofia, com Aristóteles, surja como pluralidade e totalidade dos conhecimentos decorre de sua idéia do que seja o objeto filosófico por excelência: o Ser. Ora, escreve ele na *Metafísica*, "o Ser se diz de muitas maneiras", isto é, o Ser possui muitos sentidos, muitas maneiras de ser, e à filosofia cabe conhecer todas elas.

No quarto livro da *Metafísica*, Aristóteles reafirma o que dissera no livro I, isto é, a filosofia é a totalidade do saber. Entretanto, diz ele, o saber teórico diferencia-se segundo o objeto ou a natureza do ser contemplado ou examinado pelo conhecimento. Deste ponto de vista, o conjunto dos saberes teóricos divide-se em três grandes saberes ou ciências teóricas: a física (que estuda os seres que possuem em si mesmos o princípio de seu movimento e de seu repouso, isto é, as causas de todas as suas transformações qualitativas, quantitativas, de lugar e tempo, de geração e perecimento); a matemática (que estuda os seres imóveis, isto é, não sujeitos às transformações ou ao devir, ainda que só existam como forma dos seres físicos); e a filosofia teológica (*philosophía theologikê*) ou filosofia primeira (*prôte philosophía*) a mais alta das ciências teóricas (que estuda o Ser sem determiná-lo neste ou naquele aspecto, mas o estuda enquanto Ser e imóvel, isto é, não submetido ao devir). As ciências teóricas abrangem, pois, os conhecimentos dos seres naturais (a física compreendendo a biologia, botânica, zoologia, psicologia, cosmologia, enfim, todos os seres da Natureza), os conhecimentos matemáticos (aritmética, geometria, astronomia, harmonia ou música) e os conhecimentos teológicos (o divino, o ser puro, perfeito, imutável).

O que são as ciências teóricas? Aquelas cujos objetos existem independentemente da vontade e da ação dos homens e que por isso só podem ser contemplados por nós. Todavia, não constituem a totalidade do saber.

Na abertura da *Ética a Nicômaco* (no livro I), Aristóteles nos fala de um outro conjunto de ciências que, sendo ciências, são teóricas, mas não são teóricas, isto é, seu objeto de conhecimento é alguma coisa que depende da vontade e da ação humanas. Trata-se das ciências

da ação ou das ciências teóricas sobre as práticas humanas.

"Toda arte (*téchne*), toda investigação (*métodos*), toda ação (*práxis*) e toda escolha racional (*proaíresis*) tendem para algum bem (...) Mas observa-se, de fato, uma certa diferença entre os fins: uns consistem nas atividades, outros em certas obras, distintas das próprias atividades."

Com estas palavras, Aristóteles inicia a distinção clássica entre as duas grandes modalidades da ação humana: a ação que tem seu fim em si mesma e a ação que tem como fim a produção de uma obra. Trata-se da distinção entre a *práxis* e a *poiesis* ou ação fabricadora.

A *poiesis* é a arte ou técnica: agricultura, navegação, pintura, escultura, arquitetura, tecelagem, todos os artesanatos, poesia, retórica. A *práxis* compreende a economia, a ética e a política. Ora, como vimos na *Metafísica*, o ser e o saber mais excelentes são aqueles que são livres, isto é, aqueles que têm em si mesmos seu próprio fim. A mesma idéia aplica-se às ciências práticas: são mais excelentes as ações cujo fim encontra-se nelas mesmas e menos excelentes aquelas cujo fim lhes é exterior. A *práxis*, portanto, é superior à *poiesis*. E, na *práxis*, a ética é superior à economia, e a política, superior à ética. Aliás, a política é superior a todas as outras formas de ação, pois "é ela que dispõe, entre as ciências, quais são necessárias nas cidades, que tipo de ciência cada cidadão deve aprender e até onde seu estudo deve chegar (...) Visto que a política se serve das ciências práticas e legisla sobre o que deve e não deve ser feito, a finalidade desta ciência englobará os fins de todas as outras ciências, donde resulta que o fim da política é o bem propriamente humano".

A filosofia, totalidade de todos os saberes — teóricos e práticos —, possui como pontos extremos mais altos a filosofia teológica (o ser divino em sua eternidade e imutabilidade perfeitas) e a política (as ações que visam ao bem propriamente humano). Recobre e percorre, assim, o ponto mais alto da especulação pura até alcançar o ponto mais alto da ação pura. E o critério da superioridade teórica e prática é o mesmo: a liberdade, isto é, a *autárkheia*, aquilo que dá a si mesmo seu próprio sentido e finalidade e que tem em si mesmo seu próprio sentido e finalidade.

A tarefa gigantesca de adquirir todos esses saberes, organizá-los, classificá-los, indicar como podem ser adquiridos e ensinados constitui a obra de Aristóteles, legando ao pensamento ocidental a idéia de que a filosofia é a totalidade dos conhecimentos possíveis para os seres humanos.

## 2. A vida

Aristóteles nasceu em 384 a.C. na pequena cidade de Estagira (hoje Tessalônica), na costa noroeste da península da Calcídia. Estagira era uma cidade grega: foi fundada e colonizada por

gregos e ali se falava um dialeto

do jônico. Sua mãe, Festis, era originária de Caleis, onde Aristóteles viveria

seus últimos dias; seu pai, Nicômaco, era médico e, como tal, pertencia a uma família e a uma corporação médica (pois os ofícios eram aprendidos e transmitidos por herança aos membros das corporações), a corporação dos Asclepiades (de Asclépios, deus patrono da medicina). Perdeu o pai com a idade de 7 anos e foi educado pelo tio e tutor, Proxeno. Nicômaco era o médico de cabeceira de Amintos, rei da Macedônia, e é possível que Aristóteles tenha passado a primeira infância na cidade imperial de Pela, capital da Macedônia. Muito possivelmente, também recebeu do pai e do tutor o início da formação em medicina, pois sendo um asclepiada, estava destinado a seguir o mesmo ofício de seu pai. Muitos atribuem a estes primeiros anos de formação o interesse que Aristóteles manifestará, durante toda sua vida e em sua obra, pelas coisas da Natureza, pela biologia, pelo estudo das plantas e dos animais, dos astros e da alma.

Aos 18 anos, Aristóteles transfere-se para Atenas onde passará a frequentar a Academia de Platão. Aí permaneceu durante 19 anos, até a morte do mestre, cujo pensamento o influenciou decisivamente e, ainda que possuísse um gênio próprio e muito independente e que viesse a criticar Platão, Aristóteles recebeu a marca do platonismo. Num poema dedicado a Eudemo, Aristóteles assim se refere a Platão:

"O homem que os maus não têm sequer permissão para louvar, que, sozinho, ou o primeiro entre os mortais, demonstrou claramente com o exemplo de sua vida e com o rigor de seus argumentos que o homem se torna bom e feliz ao mesmo tempo. A ninguém, até agora, foi permitido tanto alcançar."

Com a morte de Platão, Aristóteles deixa a Academia. Esta ficara sob a direção de um dos discípulos mais próximos de Platão, Espeusipo, que faz predominar nos ensinamentos da escola e em suas obras o pensamento que Platão desenvolvera nas *Leis*, onde a influência do orfismo pitagórico fora marcante e crescente. Com isto, Espeusipo torna a Academia um grande centro matemático e astronômico, afirma que somente por meio delas o homem chega a conhecer a realidade última das coisas — as idéias — como proporções perfeitas com as quais Deus ordenou o mundo, de sorte que a realidade última é o número e a unidade. Aristóteles discorda dessa concepção que tende a identificar filosofia e matemática. Sua origem médica e naturalista não se adapta ao matematicismo místico que começa a tomar conta da Academia e, acompanhado de um outro membro da escola, Xe-nócrates, transfere-se para a Eólida, para as cidades de Assos e Atarneu, governadas por Hérmiás (para quem dois discípulos de Platão haviam escrito uma Constituição), com cuja filha adotiva, Pítia, veio a se casar.

Hérmias patrocinara a criação de uma escola platônica por dois platônicos de Asso, Erasto e Corisco (os autores da Constituição escrita), e durante três anos Aristóteles ensinou nessa escola onde foi seu aluno Teofrasto, que viria a tornar-se seu mais importante discípulo. Dessa época parece datar o primeiro escrito contra o pitagorismo da Academia, o *Sobre a Filosofia*.

Hérmias tinha grande interesse político numa unificação entre a Macedônia e a Pérsia, mas conspirações palacianas acabaram fazendo-o ser assassinado e Aristóteles transferiu-se para a cidade de Mitilene. Do período de Mitilene datam suas primeiras obras no campo da biologia, havendo nelas muitas referências a observações sobre plantas e animais próximos da lagoa de Pirra, ilha de Lesbos, de onde era originário Teofrasto. Foi de Mitilene que Filipe da Macedônia o chamou a Pela, para ocupar-se da educação de Alexandre em 342 a.C.

Não sabemos que educação Aristóteles ministrou a Alexandre. Pelos escritos políticos aristotélicos, porém, podemos inferir que, pelo menos, duas idéias foram transmitidas a Alexandre:

1) que a Grécia não sobreviveria dividida em cidades rivais, mas precisava ser unificada num governo central;

2) que a Macedônia era mais grega do que oriental, que havia diferenças profundas entre os gregos e os "bárbaros" e que não era possível unificá-los.

Ao que parece, Alexandre seguiu a primeira idéia, mas não a segunda, como se sabe. Para a instrução de Alexandre, Aristóteles escreveu duas obras de que só restaram uns poucos fragmentos: Da *Monarquia* e Da *Colonização*. Desta época, ao que parece, dataria também o início da composição de sua mais gigantesca obra política e que também se perdeu, dela restando referências em outros autores e uns poucos fragmentos: as *Constituições*, um exame histórico e político de todas as formas de governo e de poder existentes na Grécia (125 *Constituições* ao todo).

Quando Alexandre subiu ao trono e iniciou a conquista do Oriente, Aristóteles transferiu-se para Atenas onde fundou o Liceu, em 335 a.C. Mesmo de Atenas, Aristóteles acompanhou de perto as atividades político-militares de Alexandre, pois mantinha uma correspondência constante com o chanceler da Macedônia, Antipater, com o qual as relações eram tão íntimas que, em seu testamento, Aristóteles o nomeou seu executor testamentário.

Situado, provavelmente, entre o monte Licabetos e o Ilissos, num bosque dedicado às Musas e a Apolo Lício, o lugar preferido de Sócrates, o Liceu (que Aristóteles dirigiu de 335 a 323 a.C.) possuía um edifício, um jardim e uma alameda para passeio — em grego: *perípatos*, passeio por onde se anda conversando —, motivo pelo qual a escola aristotélica foi chamada *Peripatética*, tanto como referência à alameda, quanto como referência ao fato de que

Aristóteles e os estudantes passeavam por ali, discutindo animadamente filosofia.

Do mesmo modo que a Academia, o Liceu também praticava a vida comunitária, mas a disciplina escolar era mais rígida do que na escola de Platão. Todas as manhãs, Aristóteles dava as aulas sobre os assuntos filosóficos mais difíceis aos alunos mais adiantados (eram os cursos chamados, de *acroamáticos* — em grego: *akroamatikós*, ensino oral para os iniciados *nūmāTnáíenal*; à tarde e à noite, dava lições abertas para um público mais vasto sobre questões de retórica e dialética (eram os cursos *exotéricos*, isto é, abertos aos não-iniciados). Esses dois tipos de cursos eram acompanhados por Teofrasto e Eudemo, que faziam o papel de monitores, explicando as lições aos que tinham dificuldade para acompanhá-las, e fazendo o papel de escribas, anotando o que Aristóteles dizia para que este, depois, escrevesse uma obra. Muito do que sabemos dos ensinamentos de Aristóteles e muito do que sabemos das obras que se perderam devem-se à conservação das anotações de Eudemo e Teofrasto.

A diferença entre os dois tipos de cursos não era de caráter religioso ou místico, isto é, não era provocada pela exigência de segredos transmitidos aos iniciados em mistérios, mas devia-se ao fato de que matérias mais abstratas, como lógica, física, matemática e teologia, exigiam estudos mais profundos que interessavam a um pequeno número, enquanto as questões de retórica e dialética, em Atenas, atraíam um público maior, que não precisava de grande preparo.

Foi nesse período que Aristóteles compôs suas obras mais importantes, redigiu uma verdadeira enciclopédia dos conhecimentos que existiam em toda a Grécia, colecionou numa biblioteca centenas de manuscritos e mapas, e criou um museu para ilustrar as aulas com espécimes de plantas e animais, recolhidos em todo o império de Alexandre. Também nesse período, Aristóteles fixa uma classificação das ciências por ordem de complexidade, dificuldade e dependência interna para orientar a formação do currículo escolar do Liceu, e essa classificação é a que permanece no pensamento ocidental, até nossos dias, tendo, durante séculos, determinado o currículo de todas as universidades européias até o século XIX de nossa era.

Com a morte de Alexandre, em 323 a.C, ressurgiram sentimentos anti-macedônicos profundos em Atenas. Combinando-se o fato de que Aristóteles tinha ligações com a Macedônia e que o Liceu não era bem-visto pela Academia de Espeusipo nem pela escola de retórica de Isócrates (ambas se consideravam as verdadeiras representantes do pensamento grego e ateniense), os atenienses começam a julgar Aristóteles suspeito de traição. Segundo disse ele, "para evitar que um novo crime fosse cometido contra a filosofia" (o primeiro fora a morte de Sócrates), abandonou Atenas, estabelecendo-se em Caleis, na Eubéia.

Alguns meses depois, vítima de uma doença do estômago que o acompanhara durante muito tempo, veio a morrer, em 321 a.C, com a idade de 63 anos.

Pouco sabemos do aspecto exterior de Aristóteles. Sócrates, como sabemos, era extremamente feio, mas sedutor. Platão, extremamente belo, elegante e de hábitos frugais e ascéticos. Ao que parece, Aristóteles era baixo, tinha as pernas tortas, os olhos pequenos e gaguejava. Mas consta que era muito elegante no vestir e no andar, que gostava de boa mesa e de prazeres e, sobretudo, que era dotado de fino humor, gostava de brincar e caçoar, fazendo-o menos com palavras e mais com o jeito de olhar. Deu à amizade o lugar mais alto em sua ética.

### 3. A obra

Pelo menos quatro são as principais dificuldades para o conhecimento das obras de Aristóteles:

1) As obras conhecidas até os meados do século I a.C. eram as exotéricas, isto é, poemas, cartas, diálogos e transcrições dos cursos abertos ao grande público. Isto se deve ao fato de que os amigos e discípulos de Aristóteles, no período em que houve um forte sentimento antimacedônico em Atenas, retiraram as obras acroamáticas (isto é, o ensino filosófico mais profundo de Aristóteles) do Liceu e as transferiram para a casa de Corisco, amigo do filósofo. Eram emprestadas e devolvidas, lidas apenas por um grupo particular de amigos. Quando o círculo aristotélico se desfez pela morte dos vários discípulos e amigos, a obra ficou guardada numa adega, na casa de Corisco, sem que ninguém a lesse por quase três séculos. Assim, as primeiras citações e referências que possuímos de Aristóteles, feitas pelos seus primeiros leitores gregos e romanos, referem-se às obras exotéricas, tidas como se fossem todo o pensamento de Aristóteles e nas quais ele ainda aparece como um típico discípulo de Platão, tanto pela forma (diálogos e cartas) quanto pelo conteúdo (questões éticas e políticas).

2) A partir dos meados do século I, porém, começa a acontecer um fato inverso ao primeiro. As obras acroamáticas foram recolhidas da casa de Corisco, levadas para Atenas e, quando esta foi invadida pelo romano Silas, levadas para Roma. Em Roma, juntaram-se os dois conjuntos — as exotéricas e as acroamáticas —, sob os cuidados de Andrônico de Rodes, que formou o *Corpus Aristotelicus*. Ora, o Aristóteles, até então desconhecido das obras filosóficas mais profundas e originais, fascinou os leitores, que por isso começaram a dar pouca atenção às obras exotéricas e de juventude. O resultado foi que, pouco a pouco, estas obras passaram a ser negligenciadas, esquecidas e, finalmente, se perderam. Hoje, só as conhecemos

por citações e interpretações dos primeiros que as haviam lido. Existe, pois, o problema de saber: qual a relação que o próprio Aristóteles estabelecera entre os dois conjuntos de obras; quais as obras exotéricas e de juventude que, embora citadas por outros autores, não representam o pensamento definitivo de Aristóteles; quais dessas obras expuseram idéias que o filósofo conservou em sua maturidade, etc. O helenista Richard Sorabji distingue três tendências principais nos doxógrafos e comentadores antigos que recolheram e sistematizaram a obra aristotélica: a) a de Andrônico e Porfírio (século III d.C), que enfatizaram a lógica aristotélica e, nela, as *Categorias*, e afirmaram uma diferença profunda entre Platão e Aristóteles; b) a dos filósofos neoplatônicos (a partir do século III), que enfatizaram as obras de física, lógica e retórica e afirmaram a harmonia entre Platão e Aristóteles; c) a dos filósofos estoicos, que enfatizavam a lógica e a ética, aproximavam Platão e Aristóteles e criticavam a ambos.

3) Com a cristianização do Império Romano e a filosofia julgada heresia pelos Padres da Igreja, a obra aristotélica caiu no esquecimento. Quando os Padres da Igreja, a partir do século III, passaram a considerar a filosofia um instrumento de legitimação da doutrina cristã, interessaram-se pelos sistemas tardios (o neoplatonismo e o estoicismo). Sorabji observa que, no momento em que os cristãos decidem apoderar-se da filosofia, serão os filósofos gregos (Porfírio, Jâmblico, Proclo, Simplicio, Damácio) que reagirão violentamente contra a apropriação, mas ela será feita porque vários de seus discípulos haviam-se convertido ao cristianismo e começavam a fazer comentários nos quais alteravam as obras de Platão e Aristóteles para torná-las aceitáveis à Igreja. Como, para muitos cristãos, cristianismo e neoplatonismo eram idênticos, os aristotélicos cristãos não tiveram dúvida: neoplatonizaram Aristóteles e o puseram em perfeita harmonia com Platão.

4) O *Corpus Aristotelicus*, que passara de Roma para Alexandria, ficou do lado bizantino do Império Romano e acabou sendo conservado, lido e traduzido pelos árabes. Será por intermédio dos árabes — com a conquista da região do Mediterrâneo e da península Ibérica e com os contatos com os europeus durante as Cruzadas — e dos judeus — também do Mediterrâneo e da península Ibérica — que a obra aristotélica voltará a ser lida na Europa, mas já traduzida para o árabe e para o hebraico. Assim, durante vários séculos, a obra de Aristóteles existia em árabe, hebraico e latim eclesiástico, de modo que a obra não era lida no original. Além disso, nem tudo quanto Aristóteles escreveu era aceitável para a Igreja (por exemplo, para o filósofo o mundo não foi criado) e as autoridades eclesiásticas nunca tiveram dúvida nem



escrúpulo em censurar partes da obra, esconder outras tantas em bibliotecas de monastérios, proibindo sua leitura (quem leu o romance de Umberto Eco, *O Nome da Rosa*, pode ter uma idéia do que a Igreja fazia com a obra aristotélica). Ao mesmo tempo, porém, por causa de teólogos da importância de Santo Tomás de Aquino, por exemplo, que se inspiraram fundamentalmente em Aristóteles, este passou a ser considerado o Filósofo (era assim, aliás, que ele era citado e referido nos tratados medievais). Esse reconhecimento, no entanto, nem sempre foi benéfico para a obra aristotélica, pois como o pensamento filosófico cristão medieval é uma teologia e esta é baseada em verdades reveladas, tal pensamento é dogmático (isto é, trabalha com verdades estabelecidas e inquestionadas), tomando os autores como *autoridades*. Com isto, Aristóteles tornou-se uma autoridade, suas idéias foram convertidas em doutrinas dogmáticas e o sentido de sua obra (que era o do espanto admirativo, fonte da pesquisa, da indagação, da busca) ficou soterrado durante séculos sob o peso de uma autoridade que lhe deram e que ele (como filósofo e como grego) certamente jamais teria admitido.

Um dos aspectos mais curiosos (e sugestivos) da aristotelização da teologia cristã aparece na polêmica que atravessou toda a Idade Média: a luta contra o averroísmo. O Aristóteles árabe é sobretudo o traduzido e comentado por Averróis, portanto, o do Tratado da Alma e da Metafísica. Este Aristóteles é apresentado como afirmando a existência de um único intelecto agente ou ativo, eterno e o mesmo para todo o gênero humano; conseqüentemente, a parte individual de nossa alma é a que está ligada ao nosso corpo e morre com ele, enquanto a parte imortal não é individual, mas comum a todos os homens. Ora, isto é negar um dogma central do cristianismo, qual seja, a individualidade da alma imortal. Os teólogos medievais não hesitam, então, em distinguir um Aristóteles "verdadeiro" — o que está em conformidade com a teologia cristã — e um Aristóteles herético — o do averroísmo.

Muitas obras se perderam definitivamente (como é o caso do estudo das 125 Constituições gregas), outras foram encontradas somente no século XIX (como é o caso de *A Constituição de Atenas*), outras ainda estão sendo procuradas, outras estão sendo recompostas a partir de fragmentos de citações e outras ainda têm a autoria questionada (como, por exemplo, o famoso livro *Problemas*, muito citado e usado na Idade Média e na Renascença). A recomposição da obra original ou do *Corpus Aristotelicus* foi e tem sido uma tarefa muito difícil não só por todos os problemas que acabamos de apontar, mas também porque há escritos de cursos ministrados por Aristóteles que foram redigidos pelos alunos (como Teofrasto) e o estilo e vocabulário são diferentes dos do filósofo; além disso, as obras foram escritas em períodos diferentes e quando Andrônico de Rodes e, depois dele, outros fizeram a compilação e a organização em conjuntos de livros temáticos, textos de datas diferentes e com idéias

diferentes foram agrupados numa mesma obra, e assim por diante.

Estamos de volta ao mesmo problema que examinamos ao estudar Platão: qual é o *verdadeiro* Aristóteles? No caso presente, a dificuldade se distribui em três níveis diferentes: a) o problema referente aos textos de Aristóteles, isto é, ao fato de que não possuímos todos os seus escritos; b) o problema referente ao modo como chegou ao cristianismo, isto é, sob a forma de comentários neoplatônicos, traduções e comentários árabes, parte em grego, parte em latim, parte em árabe, parte em hebraico; c) o problema dos cinco grandes Aristóteles, isto é, de cinco interpretações de Aristóteles que se transformaram em modelos obrigatórios de interpretação da obra: o de Averróis e Avicena, o de Santo Tomás, o de Kant, o de Hegel e o de Heidegger.

Diante destas dificuldades, voltamos a propor o que dissemos no caso de Platão: em primeiro lugar, que a *obra aristotélica* é constituída pelo conjunto dos textos de Aristóteles e de seus leitores-intérpretes; em segundo lugar, que o pensamento de Aristóteles está situado historicamente, isto é, suas preocupações filosóficas são expressão e interpretação das questões que seu tempo lhe propunha; em terceiro lugar, que, além das respostas oferecidas, Aristóteles formulou questões que ainda fazem sentido em outras épocas e por isso ele não cessa de ser lido e reinterpretado; em quarto lugar, que a permanência de Aristóteles se deve por mais um motivo, qual seja: ao distinguir e classificar todos os gêneros de conhecimentos, ele estruturou o modo como o Ocidente ensinou e fez filosofia, organizou os currículos universitários e diferenciou teoria e prática.

As obras de Aristóteles costumam ser classificadas de duas maneiras: ou pela ordem cronológica de sua redação ou pelo conteúdo (exotéricas e acroamáticas). Se combinarmos os dois critérios, teremos a seguinte classificação:

1) Obras escritas no período em que frequentou a Academia (367-347 a.C):

- Poemas variados (não restou nenhum).
- *Eudemo*, um diálogo sobre a alma, muito próximo das idéias de Platão no *Fédon* (reminiscência, imortalidade, imaterialidade da alma).
- *Protrépticos*, uma carta dirigida ao Príncipe Temisão, de Chipre, sobre o que é a filosofia, também muito próxima de Platão (dualismo do sensível e do inteligível, unidade da ética e da política, teoria órfico-pitagórica do corpo como túmulo da alma) e que terminava com o elogio da vida do sábio.

2) Obras escritas no período de Asso e Mitilene (347-335 a.C):

- *Sobre a Filosofia*, um diálogo dividido em três partes e no qual Aristóteles se apresenta como uma das personagens que conduz a discussão. Já anuncia as primeiras diferenças com

Platão. A primeira parte é histórica, isto é, um resumo de tudo o que se havia feito em filosofia até então, começando com os egípcios e o orfismo oriental; a segunda parte já realiza uma crítica da teoria das idéias, de Platão; na terceira, Aristóteles apresenta sua própria filosofia e uma idéia que será central em sua obra, a do Primeiro Motor Imóvel.

- *Metafísica*, o primeiro esboço do que viria a ser a obra definitiva, contendo o que, depois, seriam os livros I, II e IX da *Metafísica*.

- *Ética a Eudemo*, aulas dadas em Asso, e que, com exceção dos livros IV, V e VI, estarão contidas na grande ética, isto é, a *Ética a Nicômaco*, nos livros V, VI e VII. Ainda é próxima do *Protrépticos* e das idéias que Platão desenvolvera no *Filebo* e nas *Leis*.

- *Política*, o primeiro esboço da obra futura que dele reterá as idéias apresentadas nos livros II, III, VII e VIII; é uma crítica da utopia platônica da *República*. Já aparece a teoria das três formas corretas de regime político (monarquia, aristocracia e república) e suas três perversões (tirania, oligarquia e democracia).

- *Física*, correspondendo ao que seriam, depois, os livros I e II da futura *Física*; já estão nesta obra as idéias de matéria, forma, potencialidade e atualidade e a teoria do movimento.

- *Sobre o Céu*, na qual surge a teoria dos cinco elementos (e não os quatro da tradição): água, ar, terra, fogo e a quinta-essência incorruptível que forma o céu e os astros, o *éter*; também já está presente a teoria da eternidade do mundo e de sua finitude espacial. Faz uma crítica do *Timeu*. Em conexão com o *Sobre o Céu*, escreve um tratado *Sobre a Geração e a Corrupção*.

3) Obras escritas no período do Liceu (335-332 a.C), isto é, as obras que formam o sistema e a doutrina de Aristóteles e que constituem a primeira enciclopédia do saber ocidental e a única enciclopédia de tal proporção escrita por um só homem; são as obras acroamáticas, divididas em cinco grupos:

- Escritos de *Lógica*, conhecidos como *Órganon* (título dado pelos bizantinos (*órganon*, em grego, significa instrumento), contendo: *Categorias*, sobre os termos ou predicados do Ser nas definições e proposições; *Sobre a Interpretação*, sobre a proposição e o juízo; *Primeiros Analíticos*, sobre o raciocínio e a inferência; *Segundos Analíticos*, sobre os processos de prova, a definição, a divisão e o conhecimento dos princípios do pensamento; *Tópicos*, sobre a dialética e a arte da refutação baseada em premissas prováveis; *Refutações Sofísticas*, contra os argumentos dos sofistas.

- Escritos de *Metafísica* (termo que foi usado por razões puramente classificatórias, para indicar o conjunto de escritos que vinham depois {meta-} dos escritos sobre a física; o termo

usado por Aristóteles era filosofia teológica ou filosofia primeira). Contêm catorze livros. Não forma um conjunto uniforme e sistemático, como se fosse uma obra única, mas sim uma coleção de escritos de épocas diferentes, muitos deles sendo anotações dos alunos durante os cursos orais. De um modo geral, os textos da *Metafísica* são indagações e questões sobre problemas filosóficos que Aristóteles discutia e investigava com seus alunos, motivo pelo qual as partes da obra não possuem uma seqüência rígida, muitas perguntas estão sem resposta e não se pode falar numa "doutrina" (infelizmente, os medievais a cristalizaram numa doutrina dogmática, retirando a vivacidade e a inquietação filosófica que a animava). De todo modo, os escritos referem-se àquilo que Aristóteles considerava a "ciência dos primeiros princípios de todas as coisas" e que, para ele, só poderia ser buscada *depois* de todas as outras (donde o metafísica: *depois* das coisas da Natureza). Desses escritos, os mais antigos formam os livros A, B, M, N e o livro Delta, o qual se refere explicitamente ao que o filósofo entende por "filosofia primeira". Os livros, tais como hoje os conhecemos, estão assim distribuídos: livro I, sobre a ciência, os quatro princípios da metafísica, crítica das teorias dos predecessores; livro II, sobre a dificuldade da investigação da verdade; contra uma série infinita de causas; as diversas espécies de investigação; o conceito de Natureza como ponto de partida da investigação; livro III, quinze dúvidas em torno dos princípios e da ciência que se fundamenta neles; livro IV, solução de dúvidas; apresentação do princípio de contradição; livro V, sobre termos e expressões usados com diferentes sentidos; livro VI, sobre o campo da metafísica em comparação com o de outras ciências; livros VII e VIII, a doutrina da substância; livro IX, doutrina da potência e do ato; livro X, do uno e do múltiplo; livro XI, retoma trechos dos livros III, IV e V, acrescenta a doutrina do movimento e a do infinito; livro XII, as diversas espécies de substâncias, a sensível mutável e a supra-sensível; livros XIII e XIV, a matemática, teoria das idéias e dos números (crítica ao platonismo), teologia.

- Escritos de *Física*, *História Natural* e *Psicologia*, contendo oito livros de *Física*, quatro livros *Sobre o Céu*, dois livros *Sobre a Geração e a Corrupção* e quatro livros *Sobre os Meteoros*; um conjunto dedicado aos animais: *História dos Animais* (história no sentido grego do termo, portanto significando: observação e investigação; não significa, como para nós, narração dos acontecimentos passados), *Sobre a Geração dos Animais*, *Sobre a Transmigração dos Animais*, *Sobre os Movimentos dos Animais*. A teoria da alma é exposta em três livros com o título *Sobre a Alma* (recolhidos em latim com o nome de *Parva Naturalia*, as "pequenas naturezas"), que estudam a percepção, a memória, o sonho, o sono e a vigília, os sonhos proféticos, vida curta e vida longa, morte, respiração.

- Escritos de *Ética* e *Política*, contendo três tratados de ética, a *Ética a Eudemo*, a *Grande*

Ética (possivelmente não de Aristóteles, mas de algum es-tóico) e a principal obra, a *Ética a Nicômaco* ou *Ética Nicomaquéia*, em dez livros. A política, *Política*, está distribuída em oito livros, três dos quais escritos na época em que Aristóteles vivia em Asso: livro I, sobre a família; livro II, críticas às teorias políticas dos predecessores; livro III, conceitos fundamentais da política, natureza dos Estados e dos cidadãos, vários tipos de Constituições, a monarquia; livro IV, novamente sobre os vários tipos de Constituições; livro V, sobre as mudanças e revoluções nos Estados; livro VI, sobre a democracia e suas instituições; livro VII, sobre a Constituição ideal; livro VIII, sobre a educação do cidadão. Encontrado no século XIX, o livro *A Constituição de Atenas* descreve a instauração da democracia em Atenas e a forma das instituições.

- Escritos sobre as artes e sobre a história, contidos nos três livros da *Retórica*, sobre a natureza da retórica, sobre a maneira de suscitar as paixões e sobre a organização das partes do discurso e das exposições escritas e orais; em um livro da *Poética*, que nos chegou incompleta, contendo apenas a parte sobre a origem e a natureza da tragédia (certamente, traria considerações sobre a poesia épica, lírica, bucólica, sobre as odes e elegias, e sobre a origem e natureza da comédia — é sobre esta última que Umberto Eco inventa o livro oculto e censurado em *O Nome da Rosa*). No caso da história, os discípulos escreveram obras orientadas diretamente por Aristóteles: Teofrasto escreveu uma história da filosofia natural ou da cosmologia (que serve, como vimos, como uma das principais fontes da doxografia sobre os pré-socráticos), Eudemo escreveu uma história da matemática e da astronomia e Meno escreveu uma história da medicina. Essas três obras são citadas aqui porque fazem parte do *Corpus Aristotelicus*.

Além dessas obras e das que se perderam (as exotéricas), existem notícias de obras das quais não há qualquer fragmento, como a tradução de Homero que ele teria feito para Alexandre, um estudo sobre o vocabulário das línguas dos "bárbaros" (e que teria sido, portanto, o primeiro livro ocidental de filologia, isto é, de estudo da origem e derivação das palavras), um estudo sobre a guerra e os direitos territoriais dos Estados, listas das apresentações dramáticas em Atenas e listas dos vencedores dos Jogos Olímpicos e Píticos. Grande quantidade de obras apócrifas foi atribuída a Aristóteles e somente estudos críticos, históricos e filológicos puderam negar-lhe a autoria. Destas obras, a mais importante, pelo uso contínuo que foi feito dela durante a Idade Média e a Renascença, são os *Problemas* (sobre assuntos variados, como a melancolia, a magia, etc), *Sobre o Espírito* (que trata de psicologia e fisiologia) e a *Economia* (resumo da primeira parte da *Política*). A inteligência de Aristóteles é simplesmente espantosa. Como escreveu sobre ele o historiador da filosofia, Zeller, foi "uma cabeça universal com igual poder para a filosofia especulativa e para a pesquisa empírica. Foi

o fundador da filosofia, tal como a entendemos, e seu maior expoente em seu tempo".

Uma característica peculiar do estilo de Aristóteles, e que faz dele uma fonte preciosa para o estudo do pensamento grego, é a de, para cada assunto, primeiro relatar todas as opiniões e doutrinas existentes sobre ele e somente depois iniciar a exposição propriamente aristotélica. Como se fosse um médico, Aristóteles começa sempre pela *anamnese*, isto é, pela recordação que permite diagnosticar o estado presente. Esta parte introdutória das obras expõe *tà éndoxa*, isto é, opiniões alheias, como já vimos.

Essa obra portentosa pelo conteúdo e pelo volume deve-se ao modo como Aristóteles concebeu o conhecimento e a ação humana e corresponde a uma classificação rigorosa que, com variações, permaneceu no pensamento ocidental até nossos dias.

#### 4. A enciclopédia universal do saber

No livro VI (ou livro E) da *Metafísica* e no livro I (ou livro A) da *Ética a Nicômaco*, como já vimos no início deste capítulo, Aristóteles apresenta a finalidade do conhecimento ou ciência — *epistême* — e da ação — *praxis* e *poíesis* —, ao mesmo tempo em que apresenta os princípios de cada uma delas. O conhecimento de todos os seres, das modalidades de ações humanas e dos artefatos produzidos pelos homens chama-se filosofia. Para Aristóteles e para o Ocidente, até o século XIX de nossa era, filosofia e ciência eram uma só e mesma coisa.

Toda ciência, diz Aristóteles, investiga os princípios, as causas e a natureza dos seres que são seu objeto de estudo. "Só há ciência quando conhecemos pelas causas" é o lema fundamental de Aristóteles (e do pensamento ocidental). No entanto, o fato de as ciências possuírem em comum o procedimento — *méthodos* — de busca dos princípios e das causas, não as torna iguais, pois diferem conforme a natureza do ser ou objeto que investigam, e essa diferença da natureza das coisas investigadas faz com que os princípios e as causas em cada ciência sejam diferentes das das outras. Essas diferenças permitem classificá-las em três grandes grupos: as ciências teóricas ou teoréticas, as práticas e as produtivas ou *poiéticas*.

As *ciências teoréticas* são aquelas que investigam os princípios e as causas de seres ou coisas que existem na Natureza independentemente da vontade e da ação humanas e cujo curso se desenvolve naturalmente e por si mesmo, sem qualquer participação humana. Porque tais seres existem sem a interferência humana, os homens só podem conhecê-los por *contemplação*, isto é, teoricamente. O cientista teorético é aquele que registra, descreve, interpreta e classifica os princípios e causas dos objetos ou seres naturais (entendendo-se por natural tudo que é "de acordo com *aphysis*", isto é, o que existe por Natureza). O cientista investiga os princípios de

que tais seres dependem para existir e para serem como são. Tais princípios são universais e necessários, existem em todos os tempos e lugares e jamais poderão ser diferentes do que são. Depois de investigados os princípios e as causas e de haver mostrado qual é a natureza própria de tais seres, os cientistas devem deduzir as conseqüências ou os efeitos universais e necessários que decorrem da existência e atuação desses seres. Por último, o cientista deve realizar as *demonstrações*, isto é, mostrar como os seres estudados se vinculam aos seus princípios e como desses seres decorrem conseqüências ou efeitos necessários.

Que princípio serve de guia para Aristóteles determinar quais são as ciências teoréticas? O movimento. De fato, vimos que o pensamento grego, de seus inícios até Platão, ocupa-se com o problema da identidade e da mudança, com o imóvel-idêntico e o móvel-mutável. Que faz Aristóteles? Afirma que os seres se diferenciam pela presença ou ausência de movimento e classifica as ciências teoréticas segundo essa diferença. Temos, então:

- *Física*, ou ciência dos seres que possuem em si mesmos o princípio do movimento e do repouso e que são substâncias dotadas de uma forma e de uma matéria. São ciências físicas teoréticas: a ciência da Natureza (o que nós chamamos de física), a biologia (estudo dos animais e das plantas) e a psicologia (pois a *psykhé* é uma forma de movimento e de repouso).

- *Matemáticas*, ou ciência dos seres que são imóveis e separados de qualquer matéria, tendo apenas formas, mas estas formas só existem, de fato, impressas na matéria. As matemáticas estudam, assim, aquelas coisas ou aqueles seres que, embora tenham existência física, podem ser estudados sem relação com a materialidade em movimento. São ciências matemáticas teoréticas: a aritmética (que estuda os números e suas operações), a geometria (que estuda superfícies, pontos, linhas e figuras), a música (que estuda os ritmos e as proporções dos sons) e a astronomia (que estuda os astros impe-recíveis). As matemáticas são um estudo teórico do movimento sem a matéria e das entidades imóveis (isto é, não mutáveis). Que quer isto dizer? Tomemos um ponto geométrico: se esse ponto deslocar-se, formará uma linha; se a linha deslocar-se, formará uma superfície; se a superfície deslocar-se, formará uma figura. Ora, ponto, linha, superfície e figura são imateriais (existirão em coisas materiais, por exemplo, numa esfera de cobre, num cubo de madeira, numa vara de pescar, no tampo de uma mesa de mármore, mas não são nenhum desses objetos). O matemático separa ou abstrai a forma da matéria e estuda esse movimento ou deslocamento espacial de seres imateriais. Isto significa que cada ser matemático é, em si mesmo, imóvel ou imutável. Posso somar duas laranjas e duas maçãs e ter quatro frutas que desaparecerão ao serem ingeridas, mas os números 2 e 4 e a operação da soma permanecem idênticos a si mesmos, independentemente da matéria "fruta".

• *Filosofia primeira* ou *metafísica* ou *teologia*. Por que três nomes para a terceira ciência teorética? Porque Aristóteles usa as três expressões — *próte philosophía*, *meta tà physiká*, *philosophía theologikhé* — em contextos diferentes. Quando a ciência teorética se refere ao "estudo dos primeiros princípios de todos os seres" ou ao "estudo do Ser enquanto Ser" sem nenhuma determinação particular, ou sem nenhuma referência a um determinado tipo de ser, o termo empregado é filosofia primeira. Quando Aristóteles se refere ao estudo da "substância imóvel e independente" para distingui-la do estudo das substâncias móveis que são o objeto da física, emprega a expressão metafísica (*meta tà physiká*, isto é, os entes além da física). Finalmente, quando se refere aos primeiros princípios de todas as coisas, ao Ser imutável que é princípio do mundo, ao Ser absolutamente necessário, "às causas das coisas visíveis entre as coisas divinas", usa o termo teologia (*theologiké* significa: conhecimento das coisas divinas). A terceira ciência teorética é a mais nobre e mais importante das ciências teoréticas, porque fornece os primeiros princípios dos quais dependem os princípios da matemática e da física, sendo a mais universal de todas, pois o Ser estudado por ela não é nenhum ser particular (físico, biológico, psíquico, geométrico, aritmético), mas o "Ser enquanto Ser", isto é, os atributos essenciais do Ser que é fundamento de todos os seres. Como escreve Aristóteles, a esta ciência compete: "considerar o Ser enquanto Ser, isto é, simultaneamente, sua essência e os atributos que lhe pertencem enquanto ser".

As *ciências práticas*, ao contrário das teoréticas, são aquelas cujo princípio ou causa é o homem como agente da ação e cuja finalidade é o próprio homem. São aquelas ciências nas quais o agente, a ação e a finalidade da ação são uma só e mesma coisa, ou, como se costuma dizer, são inseparáveis ou imanentes. Essas ciências se referem à *práxis* como algo propriamente humano, uma atividade que não produz algo diferente do agente e que tem como causa a vontade humana entendida como escolha deliberada, refletida e racional. Como a causa ou princípio da ação é a vontade racional, as ciências práticas diferem das teoréticas porque, além de não serem contemplativas, seu objeto não é necessário nem universal, mas contingente e particular, porque este objeto — a ação, a *práxis* — é aquilo que pode acontecer ou deixar de acontecer (contingente ou meramente provável), dependendo da vontade racional do agente, e é aquilo que acontece de uma maneira determinada (particular), dependendo das características pessoais do agente. Apesar da contingência e da particularidade, Aristóteles fala em *ciências práticas* porque é possível conhecer as ações humanas, pois existe algo que confere uma certa necessidade e uma certa universalidade a elas: a *finalidade*. As ações verdadeiramente racionais e refletidas são aquelas que se realizam para alcançar um fim, o Bem. Este, evidentemente, não possui a universalidade de um princípio teorético ou de uma causa



teoréti-ca, mas é uma referência estável e geral, válida para todos, e oferece um *critério* (uma medida: *métrorí*) para o agente escolher entre várias ações possíveis. O critério define que é bom ou é um bem aquilo que contribui para aumentar ou conservar a independência ou autonomia do agente, isto é, tudo que torne o agente menos dependente de outros ou de outras coisas é bom ou um bem. O Bem é a *autárkeia*, a autarcia ou a auto-suficiência de alguém. As ciências práticas são:

- *Ética*, que estuda a ação do homem enquanto alguém que deve ser preparado para viver na Cidade, estabelecer os princípios racionais da ação virtuosa, isto é, da ação que tem como finalidade o bem do indivíduo enquanto ser sociável que vive em relação com outros;

- *Política*, que estuda a ação dos homens enquanto seres comunitários ou sociais, procurando estabelecer, para cada forma de regime político os princípios racionais da ação política, cuja finalidade é o bem da comunidade ou o bem comum. A política, como vimos anteriormente, é mais nobre e mais geral do que a ética, pois (para um grego) o indivíduo só existe como cidadão (sua humanidade é sua cidadania) e por isso "o bem propriamente humano" só é trazido e conseguido pela política.

As *ciências produtivas* se referem a um tipo particular de ação humana: a ação fabricadora. Essa ação chama-se, em grego, *poíesis*\* e por isso as ciências produtivas também são conhecidas com o nome de *ciências poié-ticas*. A *poíesis* difere da *práxis* porque nela o agente, a ação e o produto da ação são termos diferentes e separados, ou, como diz Aristóteles, a finalidade da ação está fora dela, na obra, no artefato, num objeto. As ciências produtivas ou *poiéticas* são, como as ciências práticas, aquelas que lidam com o contingente (o que pode ser ou deixar de ser) e com o particular (o que existe num tempo e num lugar determinados). Como no caso da *práxis*, também na *poíesis* é possível encontrar um ponto de referência (um critério ou padrão) que ofereça uma certa necessidade e uma certa universalidade para a ação produtora ou fabricadora e esse ponto também é uma finalidade: é o *modelo* daquilo que se vai fabricar ou produzir. As ações *poiéticas* são as *técnicas*; quando se oferece a elas um conjunto de procedimentos corretos e um conjunto de modelos, tornam-se menos inseguras, menos instáveis, menos contingentes e mais racionais. As ciências produtivas ou *poiéticas* são todas aquelas que se referem, cada uma delas, a um aspecto particular da capacidade fabricadora ou técnica dos humanos e por isso são tão numerosas quanto nossas possibilidades produtivas: pintura, escultura, arquitetura, medicina, guerra, discussão, poesia (drama ou tragédia, comédia, poesia épica, lírica, etc), engenharia, carpintaria, serralheria, tecelagem, olaria, culinária, etc. Dessas ciências, Aristóteles nos deixou dois exemplos com a *Arte Retórica* (arte da discussão e da persuasão por meio do discurso que move nossas paixões) e com a

### *Arte Poética.*

As ciências mais altas e nobres são as teoréticas ou contemplativas, tanto porque correspondem ao que há de mais próprio em nós (o desejo de conhecer) quanto por causa de seus objetos (universais e necessários). A seguir, vêm as ciências práticas e, por último, as produtivas (não nos esqueçamos de que a sociedade grega é escravista e que nela o trabalho manual — as técnicas — não é valorizado, mesmo quando realizado por um homem livre). Observe-se a diferença entre Platão e Aristóteles. Para o primeiro, a filosofia (a dialética), as ciências, a política e a ética eram inseparáveis da *téchne*, pois era esta que auxiliava a ordenar o desordenado e a atualizar a *dynamis* ou a *areté* de todos os seres. Para o segundo, a separação entre necessário e possível, de um lado, distingue ciência e prática, e a distinção entre ação e fabricação, de outro lado, separa a ética e a política do conjunto das técnicas.

O monumento que é o *Corpus Aristotelicus* revela que não houve um único aspecto dos conhecimentos humanos que Aristóteles não tenha investigado e elaborado filosoficamente, estabelecendo, para o pensamento ocidental, o campo do que passou a ser chamado de *filosofia*, isto é, todos os conhecimentos teóricos e práticos de que os seres humanos são capazes.

## *A figura de Sócrates*

A figura de Sócrates teve influência decisiva sobre a definição do "filósofo" que Platão propôs em seu diálogo *Banquete*, uma verdadeira tomada de consciência da situação paradoxal do filósofo no meio dos homens. Por essa razão, devemos nos deter longamente não no Sócrates histórico, dificilmente cognoscível, mas na figura mítica de Sócrates tal qual apresentada pela primeira geração de seus discípulos.

### **A figura de Sócrates**

Comparou-se muitas vezes Sócrates a Jesus<sup>2</sup>. Entre outras analogias, é verdade que eles tiveram imensa influência histórica, embora tenham exercido sua atividade em um espaço e um tempo limitados em relação à história do mundo: uma pequena cidade ou um pequeno país, e tenham tido um número muito pequeno de discípulos. Os dois não escreveram nada, mas possuímos sobre eles testemunhas "oculares": sobre Sócrates as *Memoráveis*<sup>3</sup> de Xenofonte, os diálogos de Platão; sobre Jesus os Evangelhos<sup>4</sup>, e, mesmo assim, é muito difícil para nós definir com certeza o que foram o Jesus histórico e o Sócrates histórico. Após sua morte, seus discípulos<sup>5</sup> fundaram escolas para difundir sua mensagem, mas as escolas fundadas pelos "socráticos" parecem muito mais diferentes umas das outras do que os cristianismos primitivos, o que nos permite decifrar a complexidade da atitude socrática. Sócrates inspirou, ao mesmo tempo, Antístenes — o fundador da escola cínica, que

---

<sup>2</sup> Th. Derman, *Socrate et Jesus*, Paris, 1944. Sobre Sócrates, cf. F. Wolff, *Socrate*, Paris, 1985 [*Sócrates: o sorriso da razão*, 4ª ed., tradução de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo, Editora Brasiliense, 1987 (Encanto Radical).]; E. Martens, *Die Sache des Sokrates*, Stuttgart, 1992.

<sup>3</sup> Ditos efeitos memoráveis de Sócrates, 4ª ed., tradução de Libero Rangel de Andrade, São Paulo, Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores).

<sup>4</sup> *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo, Edições Paulinas, 1991; *Bíblia - tradução ecumênica*. São Paulo, Edições Loyola, 1994; *Bíblia - tradução ecumênica*. Versão completa em CD-ROM. São Paulo: Loyola Multimídia, 1997.

<sup>5</sup> Leia-se em F. Wolff, *Socrate*, pp. 112-128, "L'album de famille", que caracteriza excelentemente as

preconizava a tensão e a austeridade e deveria influenciar profundamente o estoicismo — e Aristipo — fundador da escola de Cirene, para quem a arte de viver consistia em tirar o melhor partido possível das situações que se apresentavam concretamente, que não desdenhava o repouso e o prazer e deveria, também, exercer influência considerável sobre o epicurismo —; mas ele inspirou igualmente Euclides — fundador da escola de Megara, célebre por sua dialética. Um único de seus discípulos, Platão, triunfou na história, seja porque soube conferir a seus diálogos um imperecível valor literário, seja antes porque a escola que fundou sobreviveu durante séculos, salvando assim seus diálogos e desenvolvendo ou mesmo deformando sua doutrina. Em todo caso, um ponto parece comum a todas essas escolas: com elas aparece o conceito, a idéia de filosofia, concebida, nós o veremos, como um discurso vinculado a um modo de vida e como um modo de vida vinculado a um discurso.

Talvez tivéssemos outra idéia de quem foi Sócrates se as obras produzidas em todas as escolas fundadas por seus discípulos tivessem sobrevivido e, especialmente, se toda a literatura dos diálogos "socráticos", que põem em cena Sócrates dialogando com seus interlocutores, tivesse sido conservada até nós. É necessário lembrar, em todo caso, que o dado fundamental dos diálogos de Platão, a encenação de diálogos nos quais Sócrates desempenha, quase sempre, o papel de interrogador, não é invenção de Platão, mas que seus famosos diálogos pertencem a um gênero, o diálogo "socrático", que foi verdadeira moda entre os discípulos de Sócrates<sup>6</sup>. O sucesso dessa forma literária permite vislumbrar a impressão extraordinária que a figura de Sócrates produziu sobre seus contemporâneos e sobretudo sobre seus discípulos, e a maneira pela qual conduzia suas conversas com seus concidadãos. No caso dos diálogos socráticos redigidos por Platão, a originalidade dessa forma literária consiste menos na utilização de um discurso dividido em questões e respostas (visto que o discurso dialético existia bem antes de Sócrates) do que no papel de personagem central assinalado a Sócrates. Disso resulta uma relação muito particular entre o autor e sua obra, de um lado, e entre o autor e Sócrates, de outro. O autor simula não intervir em sua obra, visto que se contenta aparentemente em reproduzir um debate que opôs duas teses adversas: pode-se, quando muito, supor que ele prefere a tese que faz Sócrates defender. Ele toma, de

---

diferentes personagens.

<sup>6</sup> Aristóteles, *Poética*, 1447 b 10 [*Poética*, 4\* ed., tradução, comentários e índices analítico e onomástico de Eudoro de Souza, São Paulo, Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores); *Poética*, in *A Poética Clássica*, 6ª ed., tradução de Jaime Bruna, São Paulo, Cultrix, 1995]. Cf. C. W. MüUer, *Die Kurzdialoge der Appendix Platônica*, Munich, 1975, pp. 17 ss.

alguma maneira, a máscara de Sócrates. Tal é a situação que se encontra nos diálogos de Platão. Jamais o "eu" de Platão aparece. O autor não intervém sequer para dizer que foi ele que compôs o diálogo, e não se põe em cena na discussão entre os interlocutores. Contudo, evidentemente, não especifica o que remete a Sócrates e o que remete a ele próprio nos temas debatidos. Portanto, quase sempre é extremamente difícil distinguir em certos diálogos a parte socrática e a parte platônica. Sócrates aparece, assim, pouco tempo após sua morte, como uma figura mítica. Mas foi precisamente esse mito que marcou com traços indelével toda a história da filosofia.

### **O não-saber socrático e a crítica do saber sofisticado**

Na *Defesa de Sócrates*, na qual Platão reconstitui, à sua maneira, o discurso que Sócrates pronuncia diante de seus juizes por ocasião do processo em que foi condenado, ele narra que um de seus amigos, Querefonte<sup>76</sup>, perguntara ao oráculo de Delfos se existia alguém mais sábio (*sophós*) que Sócrates, e o oráculo teria respondido que não. Sócrates se questiona, então, sobre o que o oráculo quis dizer, lançan-do-se em uma longa investigação junto às pessoas que, segundo a tradição grega e de quem falamos no capítulo

precedente, possuem a sabedoria, isto é, o saber-fazer, homens de Estado, poetas, artesãos, para descobrir alguém que fosse mais sábio que ele. Percebe então que todas as pessoas que acreditam tudo saber não sabem nada. Disso conclui que é o mais sábio porque não crê saber o que não sabe. O que o oráculo quis dizer é, portanto, que o mais sábio dos humanos é "quem compreendeu que sua sabedoria é verdadeiramente desprovida do mínimo valor"<sup>87</sup>. Tal será, precisamente, a definição platônica do filósofo no diálogo intitulado *Banquete*, o filósofo nada sabe, porém é consciente de seu não-saber.

A tarefa de Sócrates, que lhe foi confiada, diz a *Defesa*, pelo oráculo de Delfos, isto é, em última instância, pelo deus Apoio, será fazer que os outros homens tomem consciência de seu próprio não-saber, de sua não-sabedoria. Para realizar essa missão, Sócrates agirá como quem nada sabe, isto é, com ingenuidade. É a famosa ironia socrática: a ignorância dissimulada, o ar cômico com o qual, por exemplo, ele investigou para saber se havia alguém mais sábio que ele. Como diz uma personagem da *República*<sup>9</sup>:

---

<sup>7</sup> Platão, *Defesa*, 20-23.

<sup>7</sup>. *Id.*, *ibid.*, 23 b.

<sup>8</sup>. Platão, *República*, I, 337 a.

*Ei-la, a habitual ironia de Sócrates! Eu já sabia e predissera a esses jovens que não quererias responder, que simularias ignorância, que tudo farias para não responder às perguntas que te fossem apresentadas!*

É porque, nas discussões, Sócrates é sempre o inter-rogador: "é que ele confessa nada saber", como nota Aristóteles<sup>10</sup>. "Sócrates, depreciando-se a si mesmo" — diz Cícero —, "não permite que seus interlocutores digam senão o que ele quer refutar: assim, pensando em uma coisa e dizendo outra, tinha prazer em usar habitualmente essa dissimulação que os gregos denominavam 'ironia'".<sup>11</sup> Na verdade, não se trata de uma atitude artificial, de um *parti pris* de dissimulação, mas de uma espécie de humor que recusa levar totalmente a sério tanto os outros como a si mesmo, porque, precisamente, tudo o que é humano, e mesmo tudo o que é filosófico, é coisa bem pouco assegurada, de que não se pode ter muito orgulho. A missão de Sócrates é fazer que os homens tomem consciência de seu não-saber. Trata-se aqui de uma revolução na concepção de saber. Sem dúvida, Sócrates pode dirigir-se a estranhos, e o faz com prazer, dizendo-lhes que têm apenas um saber convencional, que só age sob a influência de preconceitos sem fundamento refletido, para mostrar-lhes que seu pretendo saber não repousa sobre nada. Mas ele se dirige sobretudo aos que estão persuadidos, por sua cultura, de possuir "o" saber. Até Sócrates, houve dois tipos de personagens desse gênero: de um lado os aristocratas do saber, isto é, os mestres de sabedoria ou de verdade, como Parmênides, Empédocles ou Heráclito, que opunham suas teorias à ignorância da multidão; de outro, os democratas do saber, que pretendiam poder vender o saber a todo mundo: os sofistas. Para Sócrates, o saber não é um conjunto de proposições e fórmulas feitas que se pode escrever ou vender; como mostra o início do *Banquete*<sup>12</sup>, Sócrates chega atrasado pois permaneceu a meditar, imóvel e em pé, "ocupando seu espírito consigo mesmo". Tão logo ele faz sua entrada na sala, Agatão, que é o anfitrião, convida-o a sentar-se perto dele, "a fim de que ao teu contato desfrute eu da sábia idéia que te ocorreu em frente de casa". "Seria bom, Agatão" — responde Sócrates —, "se de tal natureza fosse a sabedoria que do mais cheio escorresse ao mais vazio." O que ele quer dizer é que o saber não é um objeto fabricado, um conteúdo acabado, transmissível diretamente pela escritura ou por não importa qual discurso.

Quando Sócrates pretende saber uma única coisa, ou seja, que nada sabe, é porque ele recusa a concepção tradicional de saber. Seu método filosófico consistirá não em transmitir um saber, o que exigiria *responder à* questões dos discípulos, mas, ao contrário, em *interrogar* os discípulos, pois ele mesmo não tem nada a dizer-lhes, nada a ensinar--lhes de conteúdo teórico de saber. A ironia socrática consiste em simular aprender alguma coisa de seu interlocutor, para levá-lo a descobrir que não conhece nada no domínio do que pretende ser sábio.

---

9. Aristóteles, *Refutações sofísticas*, 183 b 8.

<sup>11</sup> Cícero, *Lúcilo*, 5, 15. Sobre a ironia socrática, cf. R. Schaerer, "Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique", in *Revue de métaphysique et de morale*, 48: 181-209, 1941; V. Jankélévitch, *L'ironie*. Paris, 1964; ver também G. W. F. Hegel, *Lições sur l'histoire de la philosophie*, T. II, Paris, 1971, pp. 286 ss.

Mas essa crítica do saber, aparentemente negativa, tem dupla significação. De um lado, supõe que o saber e a verdade, como já vislumbramos, devem ser engendrados pelo próprio indivíduo. Por isso Sócrates afirma, no *Teeteto*<sup>13</sup>, que se contenta, na discussão com outrem, em desempenhar o papel de parteiro. Ele mesmo não sabe nada e não ensina nada<sup>14</sup>, mas contenta-se em questionar, e são suas questões, suas interrogações, que auxiliam seus interlocutores a parir "sua" verdade. Tal imagem permite-nos entender bem que é na alma que se encontra o saber e que ao indivíduo cabe descobri-la, até que ele descubra, graças a Sócrates, que seu saber era vazio. Na perspectiva de seu próprio pensamento, Platão exprimirá miticamente essa idéia, dizendo que todo conhecimento é reminiscência de uma visão que a alma teve em uma existência anterior. Será necessário aprender a recordar-se. Para Sócrates, ao contrário, a perspectiva é muito diferente. As questões de Sócrates não conduzem seu interlocutor a saber alguma coisa e a chegar a conclusões que se possam formular sob a forma de proposições sobre este ou aquele objeto. O diálogo socrático chega, ao contrário, a uma aporia, à impossibilidade de concluir e de formular um saber. Ou, antes, é porque o interlocutor descobrirá quão ilusório é seu saber que ele descobrirá ao mesmo tempo sua verdade, isto é, que, passando do saber a si mesmo, principiará a pôr-se a si mesmo em questão. Dito de outro modo, no diálogo "socrático", a verdadeira questão que está em jogo não é *isso de que se fala*, mas *aquela que fala*, como o diz Nícias, personagem de Platão<sup>15</sup>:

*Não sabes que aquele que se aproxima muito perto de Sócrates e entra em diálogo com ele, mesmo que tenha começado, no início, a falar com ele de outra coisa, ele não se constrange em ser conduzido em círculo por esse discurso, até que seja necessário dar razão de si mesmo tanto quanto da maneira pela qual se vive presentemente e daquela que viveu sua existência passada. Quando se chega lá, Sócrates não te deixa partir antes de ter, bem a fundo e de uma bela maneira, submetido tudo à prova de seu exame [...] É para mim uma alegria frequentá-lo. Eu não vejo nenhum mal que me faça recordar o bem ou o mal que eu tenha feito ou ainda faça. Aquela que faz isso será necessariamente mais prudente no resto de sua vida.*

Sócrates leva seus interlocutores a examinar-se, a tomar consciência de si mesmos. Como "um tавão"<sup>16</sup>, fustiga seus interlocutores com questões que os põem em questão, que os obrigam a prestar atenção a si mesmos, a tomar cuidado consigo mesmos<sup>17</sup>:

*Meu caro, tu, um ateniense da cidade mais importante e mais reputada por sua cultura e poderio, não te pejas de cuidares de adquirir o máximo de riquezas, fama e honrarias, e de não te importares nem cogitares da razão, da verdade e de melhorar quanto mais a tua alma ?*

---

<sup>12</sup> *Banquete*, 174 d- 175 d

<sup>13</sup> *Teeteto*, tradução de Carlos Alberto Nunes, Belém, Editora Universidade Federal do Pará, 1988.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 150 d.

<sup>15</sup> *Laques*, 187 e 6

<sup>15</sup>. *Defesa*, 30 e.

<sup>16</sup>. *Ibid.*, 29 d-e.

Trata-se bem menos de questionar o saber aparente que se acredita possuir do que de se questionar a si mesmo e os valores que dirigem nossa própria vida. No fim das contas, após ter dialogado com Sócrates, seu interlocutor já não sabe muito bem por que age. Ele toma consciência das contradições de seu discurso e de suas próprias contradições internas. E vem a saber, como Sócrates, que nada sabe. Mas, fazendo isso, toma distância em relação a si mesmo, desdobra-se, uma parte de si mesmo identificando--se, de agora em diante, com Sócrates no acordo mútuo que este exige de seu interlocutor em cada etapa da discussão. Opera-se nele uma tomada de consciência de si; ele se põe a si mesmo em questão.

O verdadeiro problema não é, portanto, saber isso ou aquilo, mas ser desta ou daquela maneira<sup>18</sup>:

*Eu que, negligenciando o de que cuida toda gente — riquezas, negócios, postos militares, tribunas e funções públicas, conchavos e lutas que ocorrem na política, coisas em que me considero de fato por demais pundonoroso para me imiscuir sem me perder [...] Eu que me entreguei à procura de cada um de vós em particular, afim de proporcionar-lhes o que declaro o maior dos benefícios, tentando persuadir cada um de vós a cuidar menos do que é seu que de si próprio para vir a ser quanto melhor e mais sensato.*

Esse apelo ao "ser", Sócrates o exerce não somente por suas interrogações, sua ironia, mas também e sobretudo por sua maneira de ser, seu modo de vida, seu ser mesmo.

### **O apelo do "indivíduo" ao "indivíduo"**

Filosofar não é mais, como queriam os sofistas, adquirir um saber, ou um saber-fazer, uma *sophía*, mas é pôr-se a si mesmo em questão, pois experimenta-se o sentimento de não ser o que se deveria ser. Tal será a definição de filósofo, do homem que deseja a sabedoria, no *Banquete* de Platão. E esse sentimento provém do fato de que se encontrou uma personalidade, Sócrates, que, apenas por sua presença, obriga aquele que se aproxima dele a pôr-se em questão. É isso que dá a entender Alcibiades no fim do *Banquete*. É no elogio a Sócrates pronunciado por Alcibiades que surge, pela primeira vez parece, na história, a representação do Indivíduo, caro a Kierkegaard, do Indivíduo como personalidade única e inclassificável. Existem normalmente, diz Alcibiades<sup>19</sup>, diferentes tipos nos quais se podem dispor os indivíduos; por exemplo, o "grande general, nobre e corajoso", como Aquiles, nos tempos homéricos, como Brásidas, o chefe espartano, entre os contemporâneos; ou ainda o tipo "homem de Estado, eloqüente e prudente": Nestor no tempo de Homero, Péricles em

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, 36 c.

<sup>19</sup> *Banquete*, 221 c-d.



nossos dias. Mas Sócrates é impossível de classificar. Não se pode compará-lo a nenhum outro homem, quanto mais aos silenos e aos sátiros. Ele é *átopos*: estranho, extravagante, absurdo, inclassificável, esquisito. No *Teeteto*, dirá de si mesmo: "Eu sou totalmente esquisito (*átopos*) e não crio senão *aporia* (perplexidade)"<sup>20</sup>.

Essa personalidade única tem algo de fascinante, exerce uma espécie de atração mágica. Seus discursos filosóficos mordem o coração como uma víbora e provocam na alma, diz Alcibiades, um estado de possessão, um delírio e uma embriaguez filosófica, isto é, uma subversão total<sup>21</sup>. É necessário insistir ainda nesse ponto<sup>22</sup>. Sócrates age de maneira irracional sobre aqueles que o ouvem, pela emoção que provoca, pelo amor que inspira. Em um diálogo escrito por um discípulo de Sócrates, Esquines de Esfetos, Sócrates diz, a propósito de Alcibiades, que, se ele, Sócrates, não é capaz de ensinar algo de útil a Alcibiades (o que não é surpreendente, dado que Sócrates nada sabe), ele crê ao menos poder torná-lo melhor, graças ao amor que experimenta por ele e à medida que vive com ele<sup>23</sup>. No *Teages*, diálogo falsamente atribuído a Platão, mas escrito entre 369 e 345 a.C.<sup>24</sup>, provavelmente enquanto Platão ainda era vivo, um discípulo diz a Sócrates que, mesmo sem ter recebido qualquer ensinamento de Sócrates, ele pode progredir pelo simples fato de estar no mesmo lugar que o mestre e de poder tocá-lo. O Alcibiades do *Banquete* lhe diz e o repete, os encantos de Sócrates têm um efeito perturbador sobre ele<sup>25</sup>:

*De tal modo me sentia que me parecia não ser possível viver em condições como as minhas [...] Pois me força ele a admitir que, embora sendo eu mesmo deficiente em muitos pontos ainda, de mim mesmo me descuido.*

Isso não significa que Sócrates seja mais eloquente e brilhante que os outros. Bem ao contrário, diz Alcibiades, à primeira impressão seus discursos parecem completamente ridículos<sup>26</sup>:

*Pois ele fala de bestas de carga, de ferreiros, de sapateiros, de correeiros, e sempre parece com as mesmas palavras dizer as mesmas coisas.*

Parece que aqui Alcibiades faz alusão à argumentação habitual de Sócrates, presente

---

<sup>20</sup> *Teeteto*, 149 a.

<sup>21</sup> *Banquete*, 215 c e 218 b.

<sup>22</sup> Cf. A. M. Ioppolo, *Opinione e scienza*, Napoli, Bibliopolis, 1976, p. 163.

<sup>23</sup> K. Döring, "Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates", in *Hermes*, 112:16-30, 1984. Cf. também C. W. Müller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platónica*, München, 1975, p. 233, nota 1.

<sup>24</sup> *Teages*, 130 d. Cf. C. W. Müller, op. cit., p. 128, nota 1.

<sup>25</sup> *Banquete*, 215 c-e; 216 a.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 221 e

nas memórias sobre Sócrates redigidas por Xenofonte<sup>27</sup>, de que, para aprender o ofício de sapateiro, de carpinteiro, de ferreiro ou de estribeiro, deva-se procurar um mestre, e mesmo para domar cavalos e bois, mas que, quando se trata da justiça, não se deva procurar um mestre. No texto de Xenofonte, Hípias, o sofista, recorda a Sócrates que ele sempre repete as mesmas palavras sobre as mesmas coisas. E Sócrates admite, com evidente prazer, que é isso que lhe permite fazer seu interlocutor dizer que ele, Hípias, ao contrário, se esforça para sempre dizer algo de novo, mesmo que se trate da justiça. Sócrates bem que gostaria de saber o que Hípias pode dizer de novo sobre um tema que não deveria mudar nunca, mas Hípias recusa-se a responder antes que Sócrates lhe permitisse conhecer sua opinião sobre a justiça:

*Há muito que zombas dos outros, interrogando e refutando sempre, sem jamais querer prestar contas a ninguém nem sobre nada expor tua opinião.*

Ao que Sócrates responde:

*Como! Hípias, não vês que não cesso de mostrar o que penso ser o justo? Se não por palavras defino-o por atos.*

Ele quer dizer que, por fim, a existência e a vida do homem justo determinam melhor o que é a justiça.

É essa individualidade poderosa de Sócrates que pode despertar à consciência a individualidade de seus interlocutores. Mas as reações deles são extremamente diferentes. Vimos acima a alegria que Nícias experimentava ao ser questionado por Sócrates. Ao contrário, Alcibiades, por sua parte, procura resistir à sua influência: diante dele experimenta tão-somente vergonha e, para escapar dessa atração, algumas vezes chega a desejar sua morte. Em outras palavras, Sócrates só pode convidar seu interlocutor a examinar--se, a pôr-se à prova. Para que se instaure um diálogo que conduza o indivíduo, como o dizia Nícias, a dar razão de si mesmo e de sua vida, é necessário que aquele que fala com Sócrates aceite com o próprio Sócrates submeter-se às exigências do discurso racional, digamos: às exigências da razão. Em outras palavras, o cuidado de si, o pôr-se a si mesmo em questão nascem justamente numa superação da individualidade que se eleva ao nível da universalidade, representada pelo *lógos* comum aos dois interlocutores.

### **O saber de Sócrates: o valor absoluto da intenção moral**

---

<sup>27</sup> Xenofonte, *Memoráveis*, *TV*, 4, 5.

Vislumbramos o que pode ser, para além de seu não--saber, o saber de Sócrates. Sócrates diz e repete que nada sabe, que nada pode ensinar aos outros, que os outros devem pensar por si mesmos, descobrir sua verdade por si mesmos. Mas pode-se muito bem perguntar, em todo caso, se não há um saber que o próprio Sócrates descobriu por si mesmo e em si. Uma passagem da *Defesa*<sup>28</sup>, na qual saber e não-saber são opostos, permite-nos conjecturar isso. Sócrates evoca o que alguns poderiam dizer-lhe: "Não te pejas, ó Sócrates, de te haveres dedicado a uma ocupação que te põe agora em risco de morrer?" E ele formula assim o que poderia responder-lhe:

*Estás enganado, homem, se pensas que um varão de algum préstimo deve pesar as possibilidades de vida e morte em vez de considerar apenas este aspecto de seus atos: se o que faz é justo ou injusto, de homem de brio ou de covarde.*

Nesta perspectiva, o que aparece como um não-saber é a pior morte<sup>29</sup>:

*Com efeito, senhores, temer a morte é o mesmo que se supor sábio quem não o é, porque é supor que sabe o que não sabe. Ninguém sabe o que é a morte, nem se, porventura, será para o homem o maior dos bens; todos a temem, como se soubessem ser ela o maior dos males. A ignorância mais condenável não é essa de supor saber o que não se sabe?*

Sócrates, por sua parte, sabe nada saber sobre a morte mas, em contrapartida, afirma que sabe alguma coisa sobre outro assunto:

*Sei, porém, que é mau e vergonhoso praticar o mal, desobedecer a um melhor que eu, seja deus, seja homem; por isso, na alternativa com males que conheço como tais, jamais fugirei de medo do que não sei se será um bem.*

É muito interessante constatar que aqui o não-saber e o saber conduzem não a conceitos, mas a valores: o valor da morte, de um lado, o valor do bem moral e do mal moral, de outro. Sócrates nada sabe do valor que é necessário atribuir à morte, pois ela não está em seu poder, pois a experiência de sua própria morte lhe escapa por definição. Mas ele sabe o valor da ação moral e da intenção moral, pois elas dependem de sua escolha, de sua decisão, de seu empenho; elas têm, portanto, sua origem nele mesmo. Ainda aqui o saber não é uma série de proposições, uma teoria abstrata, mas a certeza de uma escolha, de uma decisão, de uma iniciativa; o saber não é um saber *tout court*, mas um saber-que-é-necessário-escolher, portanto um saber-viver. E esse saber do valor é que o guiará nas discussões travadas com seus interlocutores<sup>30</sup>:

*E, se algum de vós redargüir que se importa, não me irei embora deixando-o, mas o hei de interrogar, examinar e confundir e, se me parecer que afirma ter adquirido a virtude*

---

<sup>28</sup> *Defesa*, 28 b.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 29 a-b

<sup>30</sup> *Ibid.*, 29 e.

*e não a adquiriu, hei de repreendê-lo por estimar menos o que vale mais e mais o que vale menos.*

Esse saber do valor é extraído da experiência interior de Sócrates, da experiência de uma escolha que o compromete totalmente. Ainda não há aqui um saber senão em uma descoberta pessoal que vem do interior. Essa interioridade é, em contrapartida, reforçada pela representação do *daímon*, dessa voz divina que, diz ele, nele fala e o impede de fazer certas coisas. Experiência mística ou imagem mítica, é algo difícil de dizer, mas nela podemos ver, em todo caso, uma espécie de figura do que se chamará mais tarde consciência moral.

Parece que Sócrates admitiu implicitamente existir em todos os homens um desejo inato do bem. E também nesse sentido que se apresentava como um simples parteiro, cujo papel limitava-se a fazer que seus interlocutores descobrissem suas possibilidades interiores. Compreende-se melhor, então, a significação do paradoxo socrático: ninguém erra voluntariamente<sup>31</sup>, ou ainda: a virtude é saber<sup>32</sup>; ele quer dizer que, se o homem comete o mal moral, é porque crê encontrar o bem, e se ele é virtuoso é que sabe com toda a sua alma e todo seu ser onde está o verdadeiro bem. O papel do filósofo consistirá em permitir a seu interlocutor "realizar", no sentido mais forte da palavra, o verdadeiro bem, o verdadeiro valor. No fundo do saber socrático, há amor do bem<sup>33</sup>.

O conteúdo do saber socrático é, no essencial, "o valor absoluto da intenção moral" e a certeza de que procura a escolha desse valor. Evidentemente, a expressão é moderna. Sócrates não a teria empregado. Mas ela talvez seja útil para ressaltar todo o alcance da mensagem socrática. Pode-se dizer que um valor é absoluto para um homem quando ele está prestes a morrer por esse valor. É precisamente a atitude de Sócrates, quando se trata do "que é o melhor", isto é, da justiça, do dever, da pureza moral. Ele repete várias vezes na *Defesa*<sup>34</sup>: prefere a morte e o perigo a renunciar a seu dever e à sua missão. No *Críton*<sup>35</sup>, Platão imagina que Sócrates faz falar as leis de Atenas, que o fazem compreender que, se quiser evadir-se e escapar à sua condenação, prejudicará toda a cidade, dando o exemplo de desobediência a suas leis: ele não deve pôr sua própria vida acima do que é justo. E como diz Sócrates no

---

<sup>31</sup> Sócrates, em Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, VII, 2, 1145 b 21-27 [*Ética a Nicômaco*, 4ª ed., tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, São Paulo, Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores)].

<sup>32</sup> Sócrates, em Aristóteles, *Ética a Eudemo*, I, 5, 1216 b 6-8; Xenofonte, *Memoráveis*, III, 9, 5.

<sup>33</sup> A.J. Voelke, *Vidée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973, p. 194, para o tema do pretense intelectualismo socrático: "La dialectique socratique unit indissolublement la connaissance du bien et le choix du bien".

<sup>34</sup> *Defesa*, 28 b ss.

<sup>35</sup> *Críton*, 50 a [*Críton*, 3ª ed., seleção, introdução e tradução de Jaime Bruna, São Paulo, Cultrix, 1952].

*Fédon*<sup>36</sup>:

*Há muito que estes mesmos ossos e músculos estariam lá para as bandas de Megara ou da Beócia, levados por certa noção do "melhor", se eu não estivesse convicto de que era mais justo e mais belo submeter-se às leis da cidade, qualquer que fosse a pena que me é imposta, de preferência a evadir-me e fugir.*

Esse valor absoluto da escolha moral aparece também em outra perspectiva, quando Sócrates<sup>37</sup> declara: "Não há, para o homem bom, nenhum mal, quer na vida, quer na morte". Isso significa que todas as coisas que parecem males aos olhos dos homens, a morte, a doença, a pobreza, não são males para ele. A seus olhos, há apenas um mal, a falta moral, há apenas um bem, um único valor, a vontade de fazer o bem, o que supõe que ele não recusa examinar sem cessar e rigorosamente sua maneira de viver, a fim de ver se ela é sempre dirigida e inspirada por essa vontade de fazer o bem. Pode-se dizer, até certo ponto, que o que interessa a Sócrates não é definir o que pode ser o conteúdo teórico e objetivo da moralidade: é necessário saber se se quer real e concretamente fazer o que se considera justo e bom: como se deve agir. Na *Defesa*, Sócrates não dá nenhuma razão teórica para explicar por que se obriga a examinar sua própria vida e a vida dos outros. Contenta-se em dizer, por um lado, que é a missão que lhe foi confiada pelo deus e, por outro, que somente tal lucidez, tal rigor para olhar a si mesmo pode dar sentido à vida<sup>38</sup>:

*Uma vida sem exame não é vida digna de um ser humano.*

Encontramos aqui, talvez ainda confuso e indistinto, um esboço da idéia a ser desenvolvida mais tarde, em outra problemática, por Kant: a moralidade constitui-se na pureza de intenção que dirige a ação, pureza que consiste precisamente em conferir um valor absoluto ao bem moral, renunciando totalmente ao próprio interesse.

Tudo leva a pensar, por outro lado, que esse saber jamais pode ser adquirido. Não é somente aos outros, mas a si mesmo que Sócrates não cessa de submeter a exame. A pureza da intenção moral deve sem cessar ser renovada e restabelecida. A transformação de si jamais é definitiva. Exige uma perpétua reconquista.

### **Cuidado de si, cuidado dos outros**

---

<sup>36</sup> *Fédon*, 98 e [*Fédon*, 3ª ed., seleção, introdução e tradução de Jaime Bruna, São Paulo, Cultrix, 1952].

<sup>37</sup> *Defesa*, 41 d.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 38 a.

Falando da estranheza da filosofia, M. Merleau-Ponty<sup>39</sup> dizia que ela "jamais está totalmente no mundo, e jamais, entretanto, fora do mundo". Do mesmo modo com o estranho, o inclassificável Sócrates. Ele não está nem no mundo, nem fora.

De um lado, ele propõe, aos olhos de seus concidadãos, uma total reversão dos valores que lhe parecem incompreensíveis<sup>40</sup>:

*Se vos disser que para o homem nenhum bem supera o discorrer cada dia sobre a virtude e outros temas de que me ouvistes praticar quando examinava a mim mesmo e a outros, e que vida sem exame não é vida digna de um ser humano, acreditareis ainda menos em minhas palavras.*

Seus concidadãos não podem perceber seu convite para examinar seus valores, sua maneira de agir, para tomar cuidado consigo mesmo, como também para uma ruptura radical com a vida cotidiana, com os hábitos e as convenções da vida corrente, com o mundo que lhes é familiar. Mas, de outro lado, esse convite para tomar cuidado consigo mesmo não será um apelo para afastar-se da cidade, vindo de um homem que está, de alguma maneira, fora do mundo, *átopos*, ou seja, que é estranho, inclassificável, absurdo? Sócrates não será o protótipo da imagem tão disseminada e, por outro lado, afinal tão falsa do filósofo que foge das dificuldades da vida, para refugiar-se em sua boa consciência?

Contudo, o retrato de Sócrates, tal qual desenhado por Alcibiades no *Banquete* de Platão, e também por Xenofonte, revela-nos, ao contrário, um homem que participa plenamente da vida da cidade como ela é, um homem quase comum, cotidiano, com mulher e filhos, que conversa com todo mundo, nas ruas, nas oficinas, nos ginásios, um *bon vivant* capaz de beber mais que qualquer outro sem embriagar-se, um soldado corajoso e paciente.

O cuidado de si não se opõe ao cuidado da cidade. De maneira igualmente notável, na *Defesa de Sócrates* e no *Críton*, o que Sócrates proclama como seu dever, como aquilo pelo que deve a tudo sacrificar, mesmo sua vida, é a obediência às leis da cidade, as "Leis" personificadas que, no *Críton*, exortam Sócrates a não se deixar levar pela tentação de evadir-se da prisão e fugir para longe de Atenas, fazendo-o compreender que sua salvação egoísta será uma injustiça para com Atenas. Essa atitude não é de conformismo, porquanto Xenofonte faça dizer a Sócrates que se pode bem "obedecer às leis aspirando que elas

---

<sup>39</sup> M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, 1965, 18.

<sup>40</sup> *Defesa*, 38 a.

mudem, como se vai à guerra aspirando a paz". Merleau-Ponty<sup>41</sup> ressaltou bem: "Sócrates tem uma maneira de obedecer que é uma maneira de resistir", submete-se às leis para provar, no interior da cidade, a verdade de sua atitude filosófica e o valor absoluto da intenção moral. Não é necessário dizer, então, com Hegel, que "Sócrates retira-se para si mesmo para buscar a justiça e o bem", mas, com Merleau-Ponty<sup>42</sup>, "ele pensava que não se pode ser justo sozinho, do mesmo modo como o ser sozinho cessa de ser".

O cuidado de si é, portanto, indissoluvelmente cuidado da cidade e cuidado dos outros, como se vê pelo exemplo do próprio Sócrates, cuja razão de viver é ocupar-se com os outros. Há em Sócrates<sup>43</sup> um aspecto ao mesmo tempo "missionário" e "popular", que se reencontrará posteriormente em certos filósofos da época helenística:

*Eu estou à disposição tanto do pobre como do rico, sem distinção [...] Podeis reconhecer que sou bem um homem dado pelo deus à cidade por esta reflexão: não é conforme à natureza do homem que eu tenha negligenciado todos os meus interesses [...] para me ocupar do que diz respeito a vós [...] para persuadir cada um a tornar-se melhor.*

Assim Sócrates está, ao mesmo tempo, fora do mundo e no mundo, transcendendo os homens e as coisas por sua exigência moral e pelo empenho que ela implica, misturado aos homens e às coisas, porque somente no cotidiano dele pode compreender a verdadeira filosofia. E, sem dúvida, em toda a Antigüidade, Sócrates permanecerá o modelo do filósofo ideal, cuja obra filosófica é justamente sua vida e sua morte<sup>44</sup>. Como escreveu Plutarco<sup>45</sup> no início do século II d.C:

*A maior parte das pessoas imaginam que a filosofia consiste em discutir do alto de uma tribuna e dar cursos sobre textos. Mas o que escapa totalmente a essas pessoas é a filosofia ininterrupta que se vê exercer a cada dia de uma maneira perfeitamente igual a si mesma [...] Sócrates não prepara degraus para os ouvintes, não se firma sobre uma tribuna professoral; ele não tem horário fixo para discutir ou para passear com seus discípulos. Mas é algumas vezes gracejando com aqueles, ou bebendo ou indo à guerra ou à agora com esses, e finalmente indo para a prisão e bebendo o veneno, que ele filosofou. Ele foi o primeiro a mostrar que, em todos os tempos e em todos os lugares, em tudo o que nos chega e em tudo o que fazemos, a vida cotidiana dá a possibilidade de filosofar.*

---

<sup>41</sup> M. Merleau-Ponty, op. cit., p. 44.

<sup>42</sup> Id., ibid., p. 48.

<sup>43</sup> Defesa, 32 b e 31 b.

<sup>44</sup> Cf. A. Dihle, *Studien zur griechischen Biographie*, 2ª ed. Göttingen, 1970, pp. 13-20.

<sup>45</sup> Plutarco, *Se a política é ofício dos velhos*, 26, 796 d.

**Documento 5:** Pierre Hadot, *O que é a filosofia antiga?*, Capítulo 7

**As escolas helenísticas**

**Características gerais**

***O período helenístico***

A palavra "helenística" designa tradicionalmente o período da história grega que se estende de Alexandre Magno, o Macedônio, até a dominação romana, portanto do fim do século IV a.C. ao fim do século I a.C. Graças à extraordinária expedição de Alexandre, que estenderá a influência grega desde o Egito até Samarcanda e Tachkent e também até a Índia, abre-se uma nova época da história. Pode-se dizer que a Grécia começa então a descobrir a imensidade do mundo. É o início de trocas comerciais intensas, não só com a Ásia central, mas também com a China, a África e igualmente com o Oriente europeu. As tradições, as religiões, as idéias, as culturas se misturam, e esse encontro marcará com um cunho indelével a cultura do Ocidente. Com a morte de Alexandre, seus generais disputam entre si seu imenso império. Essas lutas resultam na formação de três grandes reinos, reunidos em torno de três capitais: Pérgamo na Macedônia, que exercia sua autoridade sobre a Macedônia e a Grécia, Alexandria no Egito e Antioquia na Síria, onde a dinastia dos selêucidas reina não só na Ásia Menor, mas também sobre a Babilônia. Deve-se acrescentar a isso o reino de Pérgamo e o reino grego de Bactriana, que se estende até a Índia. Concorde-se em demarcar como fim do período helenístico o suicídio de Cleópatra, rainha do Egito, no ano 30 a.C, após a vitória em Actium do futuro imperador Augusto. Desde o fim do século III a.C, os romanos tinham entrado em contato com o mundo grego e tinham descoberto pouco a pouco a filosofia. Em



nossa exposição, deveremos quase sempre fazer alusão a filósofos que viveram sob o Império romano, pouco depois do ano 30 a.C, porque eles nos permitiram conhecer documentos concernentes à filosofia helenística. Porém, como teremos oportunidade de repetir, as características da filosofia na era imperial são muito diferentes das da época helenística.

Apresentou-se muitas vezes o período helenístico da filosofia grega como uma fase de decadência da civilização grega corrompida pelo contato com o Oriente. Várias causas podem explicar esse juízo severo: em primeiro lugar, o preconceito clássico que fixa *a priori* um modelo ideal de cultura e decide que somente a Grécia dos pré-socráticos, dos trágicos e, a rigor, de Platão merece ser estudada; em segundo lugar, a idéia segundo a qual, com a passagem do regime democrático ao regime monárquico e o fim da liberdade política, a vida pública das cidades gregas ter-se-ia extinguido. Os filósofos, abandonando o grande esforço especulativo de Platão e de Aristóteles e a esperança de formar homens políticos capazes de transformar a cidade, ter-se-iam resignado então a propor aos homens, privados da liberdade política, um refúgio na vida interior. Esta representação da época helenística, que remonta, creio, ao início do século XX<sup>46</sup>, continua a falsear a idéia que se faz da filosofia desse período.

Com efeito, é totalmente errôneo representar essa época como um período de decadência. O epigrafista Louis Robert, ao estudar atentamente as inscrições encontradas nas ruínas das cidades gregas da Antigüidade, mostrou muito bem, em toda sua obra, que todas as cidades continuaram a ter, tanto sob as monarquias helenísticas como depois no Império romano, intensa atividade cultural, política, religiosa e mesmo adética. Ademais, as ciências exatas e as técnicas conheceram então um desenvolvimento extraordinário. Notadamente, sob a influência dos Ptolomeus, que reinaram em Alexandria, essa cidade tornou-se de alguma maneira o centro vivo da civilização helenística<sup>47</sup>. Organizado por Demétrio de Falera, fiel à tradição aristo-télica que privilegiava os estudos científicos, o Museu de Alexandria foi um importante lugar de investigação no domínio de todas as ciências, da astronomia à medicina, e, nessa mesma cidade, a Biblioteca reunia toda a literatura filosófica e científica. Grandes sábios exerceram aí sua atividade: o médico Herófilo e o astrônomo Aristarco de Samos, por exemplo. Basta, além disso, citar o nome de Arquimedes de Siracusa, ao mesmo tempo

---

<sup>46</sup> Notadamente G. Murray, *Four Stages of Greek Religion*, New York, 1912 (3ª ed. 1955), pp. 119 ss., "The Failure of Nerve". Quase todos os trabalhos de historiadores da filosofia posteriores a G. Murray (Festugière e Bréhier, por exemplo) estão contaminados por esse preconceito.

<sup>47</sup> Cf. a excelente obra de B. Gille *Les Mécaniciens grecs*, Paris, 1980, notadamente o capítulo sobre a escola de Alexandria, pp. 54 ss.

matemático e mecânico, para perceber a extraordinária atividade científica que se desenvolve durante todo esse período.

A pretensa perda de liberdade das cidades não provocou a diminuição da atividade filosófica. E porventura pode-se dizer que o regime democrático lhe foi mais favorável? Não foi a Atenas democrática que instaurou um processo de impiedade contra Anaxágoras e Sócrates?

Não houve, na orientação da própria atividade filosófica, uma transformação tão radical quanto se gostaria de fazer acreditar. Diz-se e repete-se que os filósofos da época helenística, diante de sua incapacidade de agir na cidade, teriam desenvolvido uma moral do indivíduo e teriam se voltado para a interioridade. As coisas são muito mais complexas. De uma parte, se é verdade que Platão e Aristóteles têm cada um à sua maneira preocupações políticas, não há dúvida de que a vida filosófica é, para eles, um meio de libertar-se da corrupção política. A vida segundo o espírito, que é o modo de vida da escola aristotélica, escapa aos compromissos da vida na cidade. Quanto a Platão, de algum modo ele formulou definitivamente, para todos os filósofos da Antigüidade, a atitude que o filósofo deve ter em uma cidade corrompida<sup>48</sup>:

*Bem diminuto, ó Adimanto, é, pois, o número restante dos que podem ter dignamente comércio com a filosofia [...] Ora, dentre este pequeno número, aquele que se tornou filósofo e saboreou a doçura e a felicidade que proporciona a posse da sabedoria, que viu bem a loucura da multidão e como não há por assim dizer ninguém que faça algo de sensato no domínio dos negócios públicos, aquele que sabe não possuir aliado com o qual pudesse ir em socorro da justiça sem perder-se, mas que, ao contrário, como um homem caído no meio de animais ferozes, que se recusa a participar de seus crimes e é, além disso, incapaz de resistir sozinho a estes seres selvagens, pereceria antes de ter servido à pátria e aos amigos, inútil a si mesmo e aos outros: penetrado por tais reflexões, mantém-se quieto e ocupa-se de seus próprios afazeres; semelhante ao viajor que, durante uma tempestade, enquanto o vento levanta turbilhões de poeira e chuva, se abriga atrás de um pequeno muro, ele vê os outros manchados de iniquidades e é feliz se consegue viver a sua vida neste mundo isento de injustiça e atos ímpios, e abandoná-lo, sorrindo e tranqüilo, com uma bela esperança.*

Quando o filósofo se dá conta de que é totalmente impotente para dar ao mundo o menor remédio para a corrupção da cidade, que pode ele fazer além de praticar a filosofia? É infeliz a situação na qual se encontram quase todos os filósofos da Antigüidade<sup>49</sup> em relação ao mundo político, e mesmo Marco Aurélio, que, embora imperador, também expressou seu

---

<sup>48</sup> *República*, VI, 496 c 5.

<sup>49</sup> Cf. I. Hadot, "Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques", in *Revue des études latines*, 48: 146-147, 1970; *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, 1978, p. 37.

sentimento de impotência diante da incompreensão e da inércia dos súditos<sup>50</sup>.

Contudo, em contrapartida, os filósofos da época helenística, mesmo os epicuristas<sup>51</sup>, jamais se desinteressaram da política, desempenhando sempre o papel de conselheiros dos príncipes ou embaixadores de uma cidade, como testemunham as inscrições muitas vezes gravadas em sua honra. Os filósofos estóicos tiveram papel importante na elaboração de reformas políticas e sociais em vários Estados; por exemplo, o estóico Esfairos exerce forte influência sobre os reis de Esparta, Ágis e Cleômeno; o estóico Blóssio sobre o reformador romano Tibério Graco<sup>52</sup>. Algumas vezes, eles se opõem corajosamente aos imperadores romanos. De maneira geral, os filósofos jamais renunciaram à esperança de transformar a sociedade, ao menos pelo exemplo de sua vida.

A vida filosófica foi extremamente vigorosa na época helenística, mas, desgrazadamente, só a conhecemos de maneira imperfeita; teríamos outra representação se todas as obras filosóficas escritas durante esse período tivessem sido conservadas até hoje. Os escritos dos filósofos não eram, como em nossos dias, editados em milhares de exemplares amplamente disseminados. Repetidamente copiados, o que era um manancial para numerosos erros (isso obriga os especialistas modernos a um enorme trabalho crítico quando querem estudar esses textos), eles eram muitas vezes, sem dúvida, vendidos em livrarias, mas as obras mais técnicas eram simplesmente conservadas nas bibliotecas das diferentes escolas filosóficas. No decorrer dos séculos, muito desse precioso material se perdeu, notadamente em Atenas, por ocasião do saque da cidade por Silas em março de 86 a.C, mas também em Alexandria. Milhares de obras desaparecem assim, e outros cataclismos que puseram fim ao período helenístico também destruíram tesouros de poesia e de arte, cuja existência vislumbramos apenas graças às imitações feitas pelos romanos. Mas, para citar um único exemplo, o filósofo Crisipo, um dos fundadores do estoicismo, teria escrito pelo menos uns setecentos tratados. Nenhum deles foi conservado, apenas alguns raros fragmentos nos foram transmitidos nos papiros descobertos em Herculano e graças às citações feitas por autores da época romana. Nossa visão da história da filosofia está irremediavelmente falseada por essas contingências históricas. Teríamos dela uma representação totalmente diferente se as obras de Platão e de Aristóteles tivessem desaparecido, e se as dos estóicos Zenão e Crisipo tivessem sido conservadas. Seja como for, foi graças aos autores que viveram no mundo romano, seja no

---

5. P. Hadot, *La Cité de l'âme intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris, 1992, pp. 308 ss.

<sup>51</sup> Por exemplo, Amíniades de Samos e Apolônio de Pérgamo. Vejam-se os verbetes de B. Puech sobre esses filósofos in R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. 1.

<sup>52</sup> Cf. o artigo de I. Hadot, "Tradition stoïcienne...", pp. 133-161.

tempo da República, como Cícero, Lucrécio e Horácio, seja no tempo do Império, como Sêneca, Plutarco, Epiteto e Marco Aurélio, que preciosas informações sobre a tradição filosófica helenística foram preservadas. Eis por que seremos levados a citar esses autores, embora tenham pertencido a uma época posterior.

### ***Influências orientais?***

A expedição de Alexandre teve alguma influência sobre a evolução da filosofia grega? É certo que ela favoreceu o desenvolvimento científico e técnico, graças às observações geográficas e etnológicas que permitiu realizar. Sabe-se que a expedição de Alexandre tornou possível encontros entre sábios gregos e sábios hindus. Notadamente, um filósofo da escola de Abdera, Anaxarco, e seu aluno, Pirro de Elis, acompanharam o conquistador até a Índia, e conta-se que Pirro, ao retornar, viveu retirado do mundo, porque teria ouvido um indiano dizer a Anaxarco que este era incapaz de ser um mestre, pois freqüentava os cursos reais<sup>53</sup>. Nesses contatos, não parece que ele tenha sofrido realmente mudanças de idéias, de confrontação de teorias. Pelo menos não temos disso nenhum sinal evidente. Mas os gregos ficaram impressionados pelo modo de vida<sup>54</sup> daqueles que eles denominavam os "ginosofistas", os "sábios nus". O historiador e filósofo One-sícrito, que também participara da expedição, ao escrever uma narrativa pouco tempo depois da morte de Alexandre, relata muitos detalhes sobre seus costumes e sobre seu suicídio com fogo. Os filósofos gregos tiveram a impressão de encontrar entre os ginofistas a maneira de viver que eles próprios recomendavam: a vida sem convenção, segundo a pura natureza, a indiferença total ao que os homens consideram desejável ou indesejável, bom ou mau, indiferença que conduzia a uma perfeita paz interior, à ausência de perturbação. Demócrito, o mestre de Anaxarco, preconizara essa tranquilidade de alma<sup>55</sup>. Os cínicos fingiam desprezar todas as convenções humanas, mas descobriram entre os ginofistas essa atitude levada ao extremo. Como dirá o estóico Zenão<sup>56</sup>, provavelmente a propósito do suicídio do sábio hindu Calano, que entrara em contato com Alexandre<sup>57</sup>: "Pre-  
firo ver um único indiano queimar a fogo lento a apren-

der abstratamente todas as demonstrações feitas sobre o sofrimento". Contudo, sem chegar

---

<sup>53</sup> Diógenes Laércio, *Vida dos filósofos*, IX, 61-63.

<sup>54</sup> Cf. C. Muckensturm, "Les gymnosophistes étaient-ils des cyniques modèles?", in *Le cynisme ancien et ses prolongements*, org. M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet. Paris, 1993, pp. 225-239.

10. Demócrito, fr. 191, in *Les Présocratiques*, p. 894.

11.

<sup>56</sup> Clemente de Alexandria, *Stromateis*, II, 20, 125, 1.

<sup>57</sup> Cf. C. Muckensturm, art. "Calanus", in *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. II, pp. 157-160.

a essas situações dramáticas, o que os antigos nos relatam do modo de vida de Pirro aponta tal grau de indiferença ante todas as coisas que não se pode deixar de pensar que eles se esforçavam para imitar o que viram na Índia. Observe-se, por outro lado, o extremo subjetivismo de Anaxarco<sup>58</sup>, que dizia que os seres existentes não eram mais reais que um cenário de teatro, e que eles se assemelhavam às imagens que aparecem a quem sonha ou está em estado de loucura. Poder-se-ia pensar aqui em alguma fonte oriental, mas não se deve esquecer que seu mestre Demócrito<sup>59</sup>, fundador da escola de Abdera, já opunha radicalmente a realidade em si, isto é, os átomos, e as percepções subjetivas dos sentidos. A expedição de Alexandre não parece ter provocado grandes retrocessos na tradição filosófica. A filosofia helenística corresponde, efetivamente, a um desenvolvimento natural do movimento intelectual que a precedeu e torna a defrontar-se muitas vezes com temas pré-socráticos; porém, sobretudo, ela é profundamente marcada pelo espírito socrático. Talvez seja a própria experiência do encontro entre os povos que lhe tenha permitido desempenhar certo papel no desenvolvimento da noção de cosmopolitismo<sup>60</sup>, isto é, da idéia do homem como cidadão do mundo.

### ***As escolas filosóficas***

Já descrevemos os modos de vida que caracterizam as escolas de Platão e Aristóteles. Mas devemos voltar a esse fenômeno muito particular que representam as escolas filosóficas na Antiguidade e não esquecer que as condições do ensino de filosofia eram, então, profundamente diferentes das de nossos dias. O estudante moderno só estuda filosofia porque é uma disciplina do programa dos últimos anos da escola secundária. Ele pode terminar o curso, quando muito, apenas interessado em um primeiro contato com essa disciplina e desejando passar nos exames dessa matéria. De qualquer forma, é o acaso que decidirá o fato de ele encontrar um professor que pertença à "escola" fenomenológica, existencialista, desconstrucionista, estruturalista ou marxista. Talvez um dia ele adote intelectualmente um desses ismos. Seja como for, tratar-se-á de uma adesão intelectual, que não envolverá sua

---

<sup>58</sup> Sexto Empírico, *Contra os lógicos*, 1,87-88; cf. R. Goulet, art. "Anaxarque d'Abdère", in *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I., pp. 188-191.

<sup>59</sup> Demócrito, fr. 9, in *Les Présocratiques*, p. 485.

<sup>60</sup> Cf. H.-C. Baldry, "The Idea of the Unity of Mankind", in H. Schwabl e H. Diller, *Greco et Barbares. Entretiens sur l'Antiquité classique*, T. VIII, Genève, Fondation Hardt, 1962, pp. 169-204; J. Moles, "Le cosmopolitisme cynique", in *Le cynisme ancien et ses prolongements*, pp. 259-280.

maneira de viver, salvo talvez no caso do marxismo. Para nós, modernos, a noção de escola filosófica evoca unicamente a idéia de uma tendência doutrinai, de uma posição teórica.

Na Antigüidade isso acontece de outra maneira. Nenhuma obrigação universitária orienta o futuro filósofo para esta ou aquela escola, mas é em função do modo de vida que nela se pratica que o futuro filósofo passa a assistir a aulas na instituição escolar (*skholê*) de sua escolha<sup>61</sup>. A menos que o acaso conduza-o a uma sala de aula, ele não se converte de maneira imprevista a tal filosofia ao escutar um professor. E o que se conta de Polêmon, que, após uma noite de libertinagem, de manhã entra por fanfarrice, com um bando de pândegos, na escola do platônico Xenócrates e, seduzido por seu discurso, decide tornar-se filósofo e torna-se mais tarde chefe da escola: anedota edificante, sem dúvida, mas que poderia ser perfeitamente verossímil<sup>62</sup>.

Por volta do fim do século IV, quase toda a atividade filosófica concentra-se em Atenas, nas quatro escolas fundadas por Platão (a Academia), Aristóteles (o Liceu), Epicuro (o Jardim) e Zenão (a *Stoa*). Essas instituições continuaram vivas por quase três séculos. Com efeito, à diferença de grupos transitórios que se formavam ao redor dos sofistas, elas eram instituições permanentes não só enquanto viviam seus fundadores, mas muito tempo depois de sua morte. Os diferentes chefes das escolas que assim sucedem ao fundador são escolhidos o mais das vezes por um voto dos membros da escola ou designados por seu predecessor. A instituição se sustenta no chefe da escola e, pela lei civil, a escola não tem personalidade jurídica<sup>63</sup>. O fato aparece claramente nesses documentos muito interessantes que são os testamentos dos filósofos: temos os de Platão, Aristóteles, Teofrasto, Estratão, Lícon e Epicuro<sup>64</sup>, e podemos constatar que não se encontra nesses textos nenhum sinal de propriedade da escola. Não se deve imaginar, como se faz, que as escolas filosóficas, para ter personalidade jurídica, devessem organizar-se em confrarias religiosas consagradas às Musas. De fato, a legislação ateniense sobre o direito de associação não exigia estatuto particular para as instituições de ensino.

A atividade dessas escolas realiza-se, em geral, nessas complexas e múltiplas

---

<sup>61</sup> Sobre o vocabulário grego técnico que designa a escola como instituição e como tendência doutrinai, cf. J. Gucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, 1978, pp. 159-225.

<sup>62</sup> Diógenes Laércio, *Vida dos filósofos*, TV, 16.

<sup>63</sup> Cf. J.-P. Lynch, *AristotWs School*, pp. 106-134.

<sup>64</sup> Diógenes Laércio, op. cit., III, 41; V, 11. 51. 61. 69; X, 16.

instituições que eram os ginásios: a Academia, o Liceu, ou em outros lugares públicos como a *Stoa Poikilê* (o Pórtico), nos quais era possível reunir-se para ouvir conferências ou discutir. A escola tomou precisamente seu nome do lugar de reunião.

Há, quase sempre, ao menos até o fim da época hele-nística, coincidência entre a escola como tendência doutrinai, a escola como lugar no qual se ensina e a escola como instituição permanente organizada por um fundador que é precisamente a origem do modo de vida praticado pela escola e da tendência doutrinai à qual está ligada. A destruição da maior parte das instituições escolares atenienses em seguida mudará a situação.

Essas escolas são amplamente abertas ao público. A maior parte dos filósofos, mas nem todos, tem como ponto de honra ensinar sem receber honorários. É isso o que os opõe aos sofistas. Os recursos pecuniários são pessoais ou provenientes de benfeitores, tais como os de Idomeneu para Epicuro. As necessidades da escola eram supridas por uma cotização diária de dois óbolos: dois óbolos eram "o salário de um escravo que trabalhava diariamente, e bastava apenas", como diz Menandro, "para pagar uma tisana"<sup>65</sup>. Entre os que freqüentam a escola, distinguem--se, em geral, os simples ouvintes e o grupo de verdadeiros discípulos, chamados os "familiares", os "amigos" ou os "companheiros", divididos em jovens e velhos. Os verdadeiros discípulos vivem muitas vezes em comunidade ou próximos uns dos outros. Relata-se dos discípulos de Polêmon, o aluno de Xenócrates do qual falamos, que construíram cabanas para viver perto dele<sup>66</sup>. Ademais, verifica-se na Academia, no Liceu e na escola de Epicuro o costume de fazer refeições comuns em intervalos regulares. Talvez pela organização dessas reuniões existia na Academia e no Liceu um cargo de responsabilidade que todos os membros da escola deveriam assumir alternadamente durante vários dias<sup>67</sup>.

Temos menos detalhes sobre a escola estoica, fundada por volta de 300 por Zenão de Citium, que ensinava no Pórtico denominado *Stoa Poikilê*. Os historiadores antigos relatam que ele tinha muitos alunos e notadamente que o rei da Macedônia Antígonos Gonatas escutava-o quando ele residia em Atenas. Como nas outras escolas, há na de Zenão uma

---

<sup>65</sup> C. Diano, "La philosophie du plaisir et la société des amis", in id., *Studi e saggi, di filosofia antica*. Padova, 1973, pp. 368-369. Epicuro. *Opere*, G. Arrighetti. Torino, 1973, pp. 443 e 471. Sobre a organização da escola epicurista, cf. N. W. de Witt, *Epicurus and his philosophy*, University of Minnesota Press, 1954 (2ª ed., Westport/Connecticut, 1973); "Organization and Procedure in Epicurean Groups", in *Classical Philology*, 31: 205-211, 1936; I. Hadot, *Seneca...*, pp. 48-53.

<sup>66</sup> Diógenes Laércio, op. cit. (doravante citado D. L.), IV, 19.

<sup>67</sup> D. L., V, 4; J.-P. Lynch, op. cit., p. 82.

distinção entre os simples ouvintes e os verdadeiros discípulos, Perseu por exemplo, que morava em sua casa e que ele envia à corte de Antígonos Gonatas<sup>68</sup>. A evolução da atitude da cidade de Atenas com relação à filosofia, desde o tempo em que ela condenara Anaxágoras e Sócrates, evidencia-se claramente no texto do decreto que os atenienses promulgaram em 261 a.C. em honra de Zenão, a bem dizer sob a pressão de Antígonos Gonatas. Esse decreto<sup>69</sup> honrava Zenão com uma coroa de ouro e mandava construir para ele um túmulo a expensas da cidade. O motivo era notável:

*Observou-se que Zenão, filho de Mnaseas, de Citium, que por muitos anos viveu segundo a filosofia na cidade, não somente mostrou ser um homem bom em toda ocasião mas, particularmente, por seus incentivos à virtude e à temperança, estimulou os jovens que procuravam entrar em sua escola para que tivessem a melhor conduta, oferecendo a todos o modelo de uma vida que sempre se harmonizava com os princípios que ensinava.*

Aqui, não se louva Zenão por suas teorias, mas pela educação que dá à juventude, pelo gênero de vida que leva, pelo acordo entre sua vida e seus discursos. As comédias da época aludem à sua vida austera<sup>70</sup>:

*A filosofia desse homem é de fato original; ele ensina a ter fome e consegue discípulos. Apenas um pão, um figo como sobremesa, e água para beber.*

Observa-se aqui que a palavra "filosofia" designa convenientemente uma maneira de viver. A instituição escolar estoica é muito menos monolítica que a escola epicurista. As linhas de ensino variam nelas, e sobretudo diferentes tendências doutrinárias se manifestam após a morte de Zenão; Aríston de Quíos, Cleanto, Crisipo professam sobre muitos pontos opiniões diferentes. Essas oposições entre tendências continuarão durante toda a duração da escola estoica, isto é, até os séculos II e III d.C. Temos pouquíssimos detalhes sobre a atmosfera que reinava nas diferentes escolas estoicas.

Existiram, em Atenas, entre os séculos IV e I, quatro escolas de filosofia, que assumiram, de um modo ou de outro, uma forma institucional e tiveram, de maneira geral, métodos análogos de ensino. Isso não quer dizer que não tenha havido escolas de filosofia em outras cidades, mas elas não tiveram o prestígio das atenienses. É necessário acrescentar duas outras correntes que parecem extremamente diferentes das quatro escolas: o ceticismo, ou melhor, o pirronismo — porquanto a idéia de ceticismo é um fenômeno relativamente tardio — e o cinismo. Ambas não têm organização escolar. Nenhuma das duas têm dogmas. Mas são dois modos de vida — o primeiro proposto por Pirro, o segundo por Diógenes, o

---

<sup>68</sup> D. L., VII, 5-6 e 36.

<sup>69</sup> Trad. Festugière, in *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. T. II. Paris, 1949, pp. 269 e 292-305.

<sup>70</sup> D. L., VII, 27.



Cínico — e, desse ponto de vista, inteiramente duas *haíresis*<sup>71</sup>, duas atitudes de pensamento e de vida. Como há de escrever um "cético" da época tardia, o médico Sexto Empírico<sup>72</sup>:

*Caso se diga que uma escola (haíresis) é uma adesão a numerosos dogmas que têm coerência uns em relação aos outros [...] diremos que o cético não tem escola. Em contrapartida, caso se diga que é uma escola (haíresis) um modo de vida que segue um certo princípio racional, de acordo com aquilo que nos aparece [...] dizemos que é uma escola.*

Os céticos desenvolvem, por outro lado, uma argumentação para mostrar que é necessário suspender o juízo, recusar sua adesão a todo dogma e alcançar, assim, a tranquilidade da alma. Os cínicos, por sua vez, não argumentam e não oferecem nenhum ensino. É sua própria vida que tem, em si mesma, seu sentido e implica toda uma doutrina.

### ***Identities and differences: priority of the choice of a way of life***

Como vimos a propósito de Sócrates, de Platão e de Aristóteles, e como tornaremos a ver ao tratar das escolas helenísticas, cada escola define-se por uma escolha de vida, por uma opção existencial. A filosofia é amor e investigação da sabedoria, e a sabedoria é, precisamente, um modo de vida. A escolha inicial, própria a cada escola, é a escolha de um tipo de sabedoria.

A bem dizer, à primeira vista poder-se-ia perguntar se as concepções de sabedoria eram tão diferentes assim de uma escola para outra. Todas as escolas helenísticas parecem, com efeito, defini-la quase nos mesmos termos e, antes de tudo, como um estado de perfeita tranquilidade da alma. Nessa perspectiva, a filosofia aparece como uma terapêutica dos cuidados, das angústias e da miséria humana, miséria provocada pelas convenções e obrigações sociais, para os cínicos, pela investigação dos falsos prazeres, para os epicuristas, pela perseguição do prazer e do interesse egoísta, segundo os estóicos, e pelas falsas opiniões, segundo os céticos. Quer reivindiquem ou não a herança socrática, todas as filosofias helenísticas admitem, com Sócrates, que os homens estão submersos na miséria, na angústia e no mal, porquanto estão na ignorância: o mal não está nas coisas, mas nos juízos de valor que os homens atribuem a elas. Trata-se de os homens cuidarem de mudar seus juízos

de valor: todas essas filosofias se querem terapêuticas<sup>73</sup>. Contudo, para mudar seus juízos de valor, o homem deve fazer uma escolha radical: mudar toda sua maneira de pensar e de

---

<sup>71</sup> Eleição, escolha [N. do T.].

<sup>72</sup> Sexto Empírico, *Hipótiposes pirrônicas*, I, 16-17, trad. M.-O. Goulet-Cazé, in "Le cynisme est-il une philosophie?", in *Contre Platon, I. Le Platonisme dévoilé*, Paris, Éd. M. Dixsaut, 1993, p. 279.

ser. É graças a essa escolha, a filosofia, que ele atingirá a paz interior, a tranquilidade da alma.

Contudo, por trás dessas similitudes aparentes, delineiam-se profundas diferenças. É necessário distinguir, antes de tudo, entre as escolas dogmáticas, para as quais a terapia consiste em transformar os juízos de valor, e os céticos, para os quais se trata somente de suspendê-los. E, sobretudo, se as escolas dogmáticas concordam em reconhecer que a escolha filosófica fundamental deve corresponder a uma tendência inata no homem, deve-se distinguir, entre elas, de uma parte, o epicurismo, para o qual é a investigação do prazer que motiva toda atividade humana, e, de outra, o platonismo, o aristotelismo, o estoicismo, para os quais, segundo a tradição socrática, o amor do Bem é o instinto primordial do ser humano. Porém, apesar dessa identidade de intenção fundamental, essas três escolas se fundam em escolhas existenciais radicalmente diferentes umas das outras.

### ***Identities e diferenças: o método de ensino***

Identities e diferenças reencontram-se nos métodos de ensino. Nas três escolas que, acabamos de dizer, se prendem à tradição socrática, o platonismo, o aristotelismo e o estoicismo, o ensino sempre teve, apesar da transformação das condições políticas, a dupla finalidade que tivera na época de Platão e Aristóteles: formar, direta ou indiretamente, os cidadãos, melhor ainda, se possível, os dirigentes políticos, mas formar também os filósofos. A formação para a vida na cidade visa atingir a habilidade da palavra por meio de numerosos exercícios retóricos e, sobretudo, dialéticos, e extrair, no ensino do filósofo, os princípios da ciência de governar. Eis por que muitos alunos se dirigem para Atenas, vindos da Grécia, do Oriente Próximo, da África e da Itália, para receber uma formação que lhes permita posteriormente exercer uma atividade política em sua pátria. Esse será o caso de muitos homens de Estado romanos, como Cícero, por exemplo. Ali eles aprendem, ademais, não só a governar, mas a governar-se a si próprios, pois a formação filosófica, isto é, o exercício da sabedoria, é destinado a realizar plenamente a opção existencial da qual falamos, graças à assimilação intelectual e espiritual dos princípios de pensamento e de vida nela implicados. Para alcançar isso, o diálogo vivo e a discussão entre mestre e discípulos são indispensáveis, segundo a tradição socrática e platônica. Sob a influência dessa dupla finalidade, o ensino tende a tomar sempre uma forma dialógica e dialética, isto é, a sempre preservar, mesmo nas exposições magistrais, o procedimento de um diálogo, de uma sucessão de questões e

---

<sup>73</sup> A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de Vâme. Études de philosophie hellénistique*, Fribourg/Paris, 1993.

respostas, o que supõe uma relação constante, ao menos virtual, com indivíduos determinados aos quais o discurso do filósofo se dirige. Apresentar uma questão, denominada "tese" ("A morte é um mal?", "O prazer é o bem supremo?", por exemplo) e discuti-la, tal é o esquema fundamental de todo ensino filosófico nessa época. Essa particularidade a distingue radicalmente do ensino valorizado na época posterior, isto é, na era imperial, a partir do século II d.C, na qual o ofício do mestre era comentar textos. Veremos as razões históricas dessa mudança. Por ora citemos um texto dessa época mais tardia, a dos comentadores, escrito no século II a.C. pelo aristotélico Alexandre de Afrodísia<sup>74</sup> em seu comentário sobre os *Tópicos* de Aristóteles, e que descreve bem a diferença entre a discussão de teses, método de ensino próprio à época que estudamos, e o comentário, próprio da seguinte:

*Essa forma de discurso [a discussão de "teses"] era habitual entre os antigos, e é dessa maneira que eles davam suas aulas, não comentando os livros como é o caso agora (com efeito, nessa época não havia livros desse gênero), mas, sendo posta uma tese, eles argumentavam a favor ou contra, para exercer sua faculdade de criar argumentações, apoiando-se em premissas admitidas por todos.*

A argumentação da qual fala Alexandre é exatamente um exercício puramente dialético, no sentido aristotélico da palavra. Mas a discussão das teses pode tomar uma forma dialética ou retórica e também dogmática ou aporética. Na argumentação dialética, a discussão da tese se faz por perguntas e respostas, portanto num diálogo. Por exemplo, Arquesilau, que considerava o discurso filosófico puramente crítico, pedia que seu ouvinte propusesse uma tese e ele a refutava, apresentando questões que levavam pouco a pouco o interlocutor a admitir o contraditório da tese que ele propusera<sup>75</sup>. Mas os estóicos, embora dogmáticos, também praticavam, em seu ensino, o método dialético do jogo de questões e respostas. Cícero reprova-lhes não dar lugar suficiente aos desenvolvimentos oratórios e retóricos, os únicos capazes, a seus olhos, de demover e persuadir<sup>76</sup>:

*Eles vos picam, como com dardos, com curtas interrogações pontuadas. Mas aqueles que lhes respondem "sim" [na argumentação dialética, quem apresentou a tese deve contentar-se em responder sim ou não] não são transformados em sua alma e se vão como vieram. E que, se os pensamentos que os estóicos experimentam talvez sejam verdadeiros e sublimes, eles não são tratados por eles como deveriam ser, mas de um modo um tanto amesquinhado.*

A argumentação pode ser também retórica, quando um ouvinte apresenta uma questão, fornecendo também a tese, isto é, o tema da discussão, e o mestre responde por um discurso

---

<sup>74</sup> Alexandre de Afrodísia, *In Aristóteles Tópica comment.*, p. 27,13 Wallies, in CAG, t. II, 2. Berlin, 1891.

<sup>75</sup> Cf. P. Hadot, "Philosophie, Dialectique, Rhétorique dans l'Antiquité", in *Studia Philosophica*, t. 39, 1980, pp. 147 ss.

contínuo e desenvolvido, seja provando sucessivamente os prós e os contras — trata-se, então, de um puro exercício escolar, ou de uma vontade de mostrar a impossibilidade de toda afirmação dogmática —, seja provando ou refutando a tese, conforme ela corresponda ou não à sua doutrina — é então um ensino dogmático que expõe os dogmas da escola. A medida que se praticava o exercício da "tese", portanto um método pedagógico fundado em um esquema questão-resposta, o ensino filosófico poderia consistir em desenvolver por elas mesmas as teorias, independentemente das necessidades do auditório, pois o discurso era obrigado a desenvolver-se no campo limitado de uma questão apresentada por determinado ouvinte. O traço do habitual do pensamento consistia em remontar aos princípios gerais, lógicos ou metafísicos, a partir dos quais tal questão poderia ser resolvida.

Contudo, existia outro traçado, dedutivo e sistemático, no epicurismo e no estoicismo. Na escola epicurista, o exercício técnico da dialética não desempenhava nenhum papel. Os discursos filosóficos tinham ali uma forma resolutamente dedutiva, isto é, partiam de princípios para chegar às conseqüências desses princípios: vê-se isso, por exemplo, na *Carta a Heródoto*; e alguns desses discursos eram postos à disposição do discípulo sob a forma escrita, para que este pudesse aprender de cor. Como mostrou I. Hadot<sup>77</sup>, o ensino epicurista começa, com efeito, pela leitura e memorização de breves resumos da doutrina de Epicuro, apresentada sob a forma de sentenças bem curtas, depois o discípulo toma conhecimento de resumos mais desenvolvidos como a *Carta a Heródoto* e, finalmente, se o deseja, pode abordar a grande obra de Epicuro *Da natureza*, em trinta e sete livros. Mas ele sempre deve voltar aos resumos, para não se perder nos detalhes e ter sempre presente ao espírito a intuição da totalidade. Há um vaivém contínuo entre a extensão dos conhecimentos e a concentração sobre o núcleo essencial.

Se, acabamos de ver, os estóicos utilizavam o método dialético em seu ensino, não é menos verdade que também se esforçavam para apresentar sua doutrina segundo enca-deamento rigorosamente sistemático, que, por outro lado, atraía a admiração dos antigos, e que eles igualmente exigiam de seus discípulos que tivessem sempre presente ao espírito, por um esforço constante da memória, o essencial dos dogmas da escola.

Vê-se aqui a significação de que se reveste a noção de sistema. Não se trata de uma construção conceitual que seria um fim em si e teria, como por acaso, conseqüências éticas sobre o modo de vida estóico ou epicurista. O sistema tem por finalidade reunir sob forma

---

<sup>76</sup> Cícero, *Dos termos extremos...*, IV, 3, 7 [*Carta a Heródoto*, in Diógenes Laércio, op. cit., pp. 291-302].

<sup>77</sup> . Cf. I. Hadot, "Epicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain", in *Actes du VIIIe Congrès de*

condensada os dogmas fundamentais, ligá-los juntamente por uma argumentação rigorosa, a fim de formar um núcleo sistemático muito concentrado, muitas vezes mesmo reunidos em uma curta sentença, que terá, assim, maior força persuasiva, melhor eficácia mnemotécnica. Ele tem, antes de tudo, um valor psicagógico: é destinado a produzir um efeito na alma do ouvinte ou do leitor. Isso não quer dizer que esse discurso teórico não responda às exigências de coerência lógica: bem ao contrário, é ela que faz sua força. Mas, ao exprimir ele próprio uma escolha de vida, quer conduzir a uma escolha de vida.

O leitor moderno se admirará certamente da extraordinária estabilidade dos princípios metodológicos ou dos dogmas na maior parte das escolas filosóficas da Antigüidade do século IV a.C. até os séculos II ou III da nossa era. Pois, precisamente, filosofar é escolher um modo de vida, e a esse modo de vida correspondem tanto um método crítico, por exemplo o dos céticos ou o dos acadêmicos, dos quais tornaremos a falar, como dogmas que justificam o próprio modo de vida. Para os filósofos dogmáticos, como o epicurismo ou o estoicismo, o sistema, isto é, o conjunto coerente de dogmas fundamentais, é intangível, porque intimamente ligado ao modo de vida epicurista ou estóico. Isso não quer dizer que toda discussão seja abolida nessas escolas; a escola estóica, notadamente, fragmentou-se rapidamente em diferentes tendências. Mas as divergências e as polêmicas deixam subsistir a opção original e os dogmas que a exprimem. Elas conduzem tão-somente a pontos secundários, por exemplo as teorias concernentes aos fenômenos celestes ou terrestres, ou o modo de demonstração e de sistematização dos dogmas, ou ainda os métodos de ensino. E esses discursos são reservados aos que progri-dem, aos que assimilaram bem os dogmas essenciais<sup>78</sup>.

Eis por que as filosofias dogmáticas como o epicurismo e o estoicismo têm um caráter popular e missionário: as discussões técnicas e teóricas, sendo ofício de especialistas, podem ser resumidas para os iniciantes e os que progri-dem em um pequeno número de fórmulas fortemente encadeadas, que são essencialmente regras para a vida prática. Essas filosofias reencontram, assim, o espírito "missionário" e "popular" de Sócrates. Enquanto o platonismo e o aristotelismo são reservados a uma elite que tem "ócio" para estudar, investigar e contemplar, o epicurismo e o estoicismo dirigem-se a todos os homens, ricos ou pobres,

---

*L'Association Gullaume Budé*. Paris, 1969, pp. 347-354.

<sup>78</sup> Cf. I. Hadot, op. cit., pp. 351-352.

homens ou mulheres, livres ou escravos<sup>79</sup>. Quem adota o modo de vida epicurista ou estóico, quem o põe em prática, será considerado um filósofo, mesmo que não desenvolva, por escrito ou oralmente, um discurso filosófico. Em certo sentido, o cinismo é, também, uma filosofia popular e missionária. Desde Diógenes, os cínicos foram ardentes propagandistas, dirigindo-se a todas as classes da sociedade, instruindo por exemplos, para denunciar as convenções sociais e propor o retorno à simplicidade da vida conforme a natureza.

---

<sup>79</sup> Cf. P. Hadot, "Les modèles de bonheurs proposés par les philosophies antiques", in *La Vie spirituelle*, 147 (698): 40-41, 1992.