



Laboratório de Ensino da Filosofia

Bento Silva Santos



Universidade Federal do Espírito Santo
Secretaria de Ensino a Distância

Filosofia
Licenciatura

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
Secretaria do Ensino a Distância

Laboratório de Ensino da Filosofia

Bento Silva Santos

Vitória
2016

Presidente da República

Michel Temer

Ministro da Educação

José Mendonça Bezerra Filho

**Diretoria de Educação a Distância
DED/CAPES/MEC**

Carlos Cezar Modernel Lenuzza

**UNIVERSIDADE FEDERAL
DO ESPÍRITO SANTO****Reitor**

Reinaldo Centoducatte

Secretária de Ensino a Distância – SEAD

Maria José Campos Rodrigues

Diretor Acadêmico – SEAD

Júlio Francelino Ferreira Filho

Coordenadora UAB da UFES

Maria José Campos Rodrigues

Coordenador Adjunto UAB da UFES

Júlio Francelino Ferreira Filho

**Diretor do Centro de Ciências
Humanas e Naturais (CCHN)**

Renato Rodrigues Neto

**Coordenadora do Curso de Graduação
Licenciatura em Filosofia — EAD/UFES**

Claudia Murta

Revisor de Linguagem

Ériton Berçaco

Revisora de Conteúdo

Edilezia Freire Simões

Designer Educacional

Carla Francesca Sena

Design Gráfico

Laboratório de Design Instrucional – SEAD

SEAD

Av. Fernando Ferrari, nº 514
CEP 29075-910, Goiabeiras
Vitória – ES
(27) 4009-2208

Laboratório de Design Instrucional (LDI)**Gerência**

Coordenação:
Letícia Pedruzzi Fonseca
Equipe:
Giulliano Kenzo Costa Pereira
Nina Ferrari

Diagramação

Coordenação:
Letícia Pedruzzi Fonseca
Thais Imbroisi
Equipe:
Antônio Victor Simões

Ilustração

Coordenação:
Priscilla Garone
Equipe:
Paulo Victor Souza

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

Santos, Jorge Augusto da Silva.
S586I Laboratório de ensino da filosofia / Jorge Augusto da Silva Santos. - Vitória :
Universidade Federal do Espírito Santo, Secretaria de Ensino a Distância, 2016.
103 p. : il. ; 30 cm

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-85-63765-67-3

1. Filosofia – Estudo e ensino. I. Título.

CDU: 101



Esta licença permite que outros remixem, adaptem e criem a partir deste trabalho para fins não comerciais, desde que atribuam ao autor o devido crédito e que licenciem as novas criações sob termos idênticos.

A reprodução de imagens nesta obra tem caráter pedagógico e científico, amparada pelos limites do direito de autor, de acordo com a lei nº 9.610/1998, art. 46, III (citação em livros, jornais, revistas ou qualquer outro meio de comunicação, de passagens de qualquer obra, para fins de estudo, crítica ou polêmica, na medida justificada para o fim a atingir, indicando-se o nome do autor e a origem da obra). Toda reprodução foi realizada com amparo legal do regime geral de direito de autor no Brasil.



Sumário

APRESENTAÇÃO

4

MÓDULO 1

O Diálogo como modo de filosofar

5

1 Um diálogo: Sócrates e a verdade filosófica

6

2 Platão e a busca da verdade

24

MÓDULO 2

Górgias de Platão

26

1 O tema do “Górgias”

27

2 Platão e a Filosofia “como força política”

42

MÓDULO 3

A confissão como modo de filosofar

44

1 A Confissão: a cristianização do platonismo em S. Agostinho

45

2 Agostinho, a Filosofia e o cristianismo das origens

60

MÓDULO 4

As confissões de Agostinho

62

1 A Metafísica da memória no Livro X

63

2 Agostinho e a memória: apropriação contemporânea

74

MÓDULO 5

O *Tratado* como modo de filosofar

76

1 O *Tratado*: O Discurso do Método de Descartes (primeira parte)

77

2 Descartes e o *Discurso do Método*

85

MÓDULO 6

As meditações sobre a Filosofia Primeira de Descartes

88

1 O *Tratado*: Meditações sobre a Filosofia Primeira

89

2 Descartes e a Metafísica

100

Considerações Finais

102

Após ter transcorrido a metade de nosso curso de Licenciatura em Filosofia, entramos agora no quinto período com o *Núcleo complementar* com disciplinas voltadas para a dimensão pedagógica do *filosofar*, em diálogo com áreas afins, isto é, com a psicologia, sociologia, pedagogia, etc.. Entre as disciplinas que compõem este *Núcleo complementar* está o *Laboratório de Ensino da Filosofia*. Nossa disciplina está dividida em seis semanas teóricas e é fundamentada nos estilos literários “diálogo”, “confissão” e “tratado”. Para cada estilo literário, consagramos duas semanas a partir de textos filosóficos significativos. Nas SEMANAS 1 e 2, estudamos o gênero literário **diálogo** com base em Platão. Assim, por exemplo, nesta semana de apresentação, seria aconselhável a familiarização com as passagens escolhidas, a saber: os diálogos *Teeteto* (150 a–c) e *Górgias* (449c–461a) de Platão. Com base no “diálogo” como modo de se fazer filosofia, os textos exploram com detalhes o método da maiêutica socrática. Compreender este método implica acessar o portal da concepção de verdade filosófica para Sócrates, que repercutirá decisivamente na Idade Média como a verdade que habita *dentro* do homem. Nas SEMANAS 3 e 4, tratamos do gênero literário **confissão** a partir da célebre obra de Agostinho intitulada “Confissões”, obra já conhecida e examinada parcialmente na disciplina “História da Filosofia Medieval”. Os textos centrais dessas Semanas são: Livro VII, capítulos IX–X; XX–XXI; Livro X, capítulos VI–XXVII. Ambos os textos tratam, respectivamente, da cristianização do platonismo e do fenômeno da memória. Leia, releia desde já do Livro VII ao Livro X das *Confissões* como modo de antecipar-se às noções que aparecerão ao longo de nosso estudo. Nas SEMANAS 5 e 6, nos aventuraremos na Modernidade com o seu filósofo inaugurador

do ponto de vista da filosofia: René Descartes. Aqui, abordaremos o gênero literário *tratado* com base nas aproximações de algumas passagens, respectivamente, das obras *Discurso do Método* (*primeira parte*) e *Meditações sobre a filosofia primeira* (especialmente a *Segunda Meditação*). A estrutura global da abordagem consiste na visão geral do texto escolhido dentro de seu contexto histórico mais geral, com particularidades metodológicas necessárias para acessar os conceitos presentes no texto e, em seguida, uma retomada do texto em vista de uma apropriação pessoal que permita ao aluno explicá-lo didaticamente. Quanto às atividades distribuídas nas seis Semanas teóricas, elaboramos um total de vinte e cinco (25) EXERCÍCIOS para preencher a dimensão prática do Laboratório de Ensino da Filosofia. Em resumo: os textos que serão objeto de estudo em nosso Laboratório são os seguintes:

O DIÁLOGO (Semanas 1 e 2):

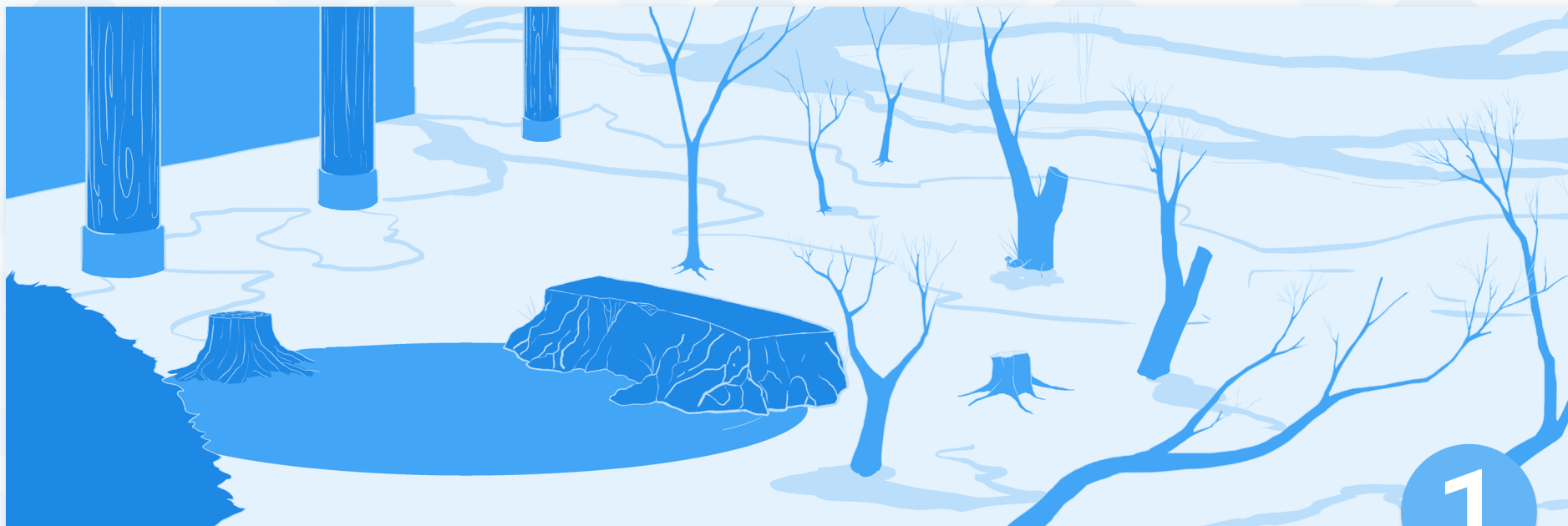
os diálogos *Teeteto* (150 a–c) e *Górgias* (449c–461a) de Platão;

A CONFISSÃO (Semanas 3 e 4):

os Livros VII (capítulos IX–X; XX–XXI) X (capítulos VI–XXVII) das *Confissões* de Agostinho;

O TRATADO (Semanas 5 e 6):

as obras *Discurso do Método* (*primeira parte*) e *Meditações sobre a filosofia primeira* (especialmente a *Segunda Meditação*) de René Descartes.



1

O DIÁLOGO COMO MODO DE FILOSOFAR

Resumo

No Módulo 1, abordamos o estilo literário “diálogo” com base nas obras de Platão. A estratégia consistirá em destacar as particularidades do texto selecionado (PLATÃO, *Teeteto* 150 a–c) e também algumas questões metodológicas para abordar um texto do mundo antigo, como é o caso das obras filosóficas de Platão. Em seguida, retomamos o texto escolhido para que o aluno consiga captar mais

profundamente a natureza das noções filosóficas apresentadas. Na passagem em questão, trata-se da arte da maiêutica socrática. Esta arte da obstetrícia, enquanto busca da verdade que habita dentro do homem, é preñe de significação para a filosofia platônica. Desse modo, o aluno poderá iniciar-se à explicação didática da obra filosófica escolhida à semelhança de um Laboratório de Ensino da Filosofia.

Vídeos e materiais de suporte

A filosofia das coisas divinas e a filosofia das coisas humanas

Assistir



O primeiro estilo literário escolhido para nossa disciplina de “Laboratório de Ensino da Filosofia” é o *diálogo*, enquanto meio de se fazer filosofia. Contrariamente à escrita, o diálogo é uma forma viva que se exhibe através de perguntas e respostas, mas sem que esta dialética entre o perguntar e o responder chegue a uma tese definitiva. Nesse sentido, não há dogmas na filosofia, nem tampouco teses absolutas. É sempre possível tal questionar ou interrogar sem que este processo termine, justamente porque faz parte da dinâmica da existência humana sempre em movimento. Todo o nosso existir entre nascimento e morte é uma “mobilidade fundamental” em busca de sentido... A estratégia consiste em conduzir o interlocutor ao limiar da verdade latente dentro de si mesmo, verdade esta que pode se identificar com a *sabedoria* ou com a *ignorância* em relação a um pretenso saber, como será justamente o caso do sofista Górgias (cf. Módulo II de nossa disciplina). A forma dialógica é sempre uma provocação, uma vez que é o modo mais próximo da *palavra viva*. Por quê? Responde a filósofa francesa Monique Dixsaut¹:

O diálogo integra à palavra todos os efeitos possíveis da palavra: a compreensão e a incompreensão, a admiração, a cólera, o riso, o acordo, a recusa a entrar no jogo, a paralisia, enfim todos os efeitos possíveis já estão nele produzidos, todos os modos de resistência inventariados, e todos os desvios previstos. Nele, a palavra está, portanto, liberada de seus efeitos. Não é mais pre-


1 Citado em Danilo MARCONDES & Irley FRANCO. A filosofia. O que é? Para que serve?. Rio de Janeiro: Zahar/Editora PUC-Rio, 2011,35.


ciso temê-los, ou desejá-los, porque eles estão lá integrados a ela, inseparáveis dela. E ela dialoga também com eles, não mais para produzi-los, mas para reduzi-los. Que essa redução seja ou não efetuada, do seu sucesso ou do seu fracasso tampouco escapam os que não estão dentro do diálogo: aqueles que releem, se quiserem e puderem, poderão usá-la, como fazem com tantas outras indicações.

1

UM DIÁLOGO: SÓCRATES E A VERDADE FILOSÓFICA

Um exemplo típico do diálogo como *modo* de filosofar pode ser encontrado nas obras de Platão. Entre tantos textos importantes, escolhemos a seguinte passagem do diálogo *Teeteto* 150 a–c:

 **PLATÃO**

 **Sócrates**

Eis, pois, até onde vai o papel das parteiras; bem superior é minha função. Com efeito, não se verifica que as mulheres às vezes deem à luz uma vã aparência e, outras vezes, um fruto real, e que se tenha alguma dificuldade em fazer a distinção. Se isso ocorresse, o mais importante e o mais belo trabalho das parteiras seria fazer a separação entre o que é real e o que não é. Não és dessa opinião?

Teeteto
Certamente.



Sócrates

Minha arte de maiêutica tem as mesmas atribuições gerais que a delas. A diferença é que ela gera os homens e não as mulheres, e que em seu trabalho de parto se preocupa com as almas, não com os corpos. Mas o maior privilégio da arte que pratico é saber verificar e discernir, com todo o rigor, se é aparência vã e mentirosa o que a reflexão do jovem concebe ou se é fruto de vida e de verdade. Com efeito, tenho a mesma impotência que as parteiras. Dar à luz em sabedoria não está em meu poder, e a recriminação que muitos já me fazem, de que, ao fazer perguntas aos outros, jamais dou minha opinião pessoal sobre nenhum assunto e que a causa disso está na nulidade de minha própria sabedoria, é uma recriminação verídica. Eis a causa verdadeira: dar à luz os outros é obrigação que o deus me impõe; procriar é um poder de que ele me privou.

1.1 Dentro do laboratório metodológico

Esta passagem já contém muitas coisas que suscitam perguntas a serem explicadas em uma abordagem didática do pensamento filosófico. Com base na leitura de textos filosóficos, como é o caso da passagem do *Teeteto* de Platão, vejamos as seguintes *questões metodológicas* que podem ser aplicadas a outros textos da tradição filosófica²:

2 Dominique FOLSCHÉID & Jean-Jacques WUNENBURGER. Metodologia filosófica. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 26.



TRÊS GRANDES GÊNEROS DE TERMOS

Do ponto de vista metodológico, é preciso saber que serão encontrados três grandes gêneros de termos:

o primeiro compreende termos que não são propriamente filosóficos, mas podem adquirir um sentido filosófico. Por exemplo: “bom senso”, “senso comum”, “intuição”, “liberdade”, “mundo”, “natureza”;

o segundo compreende termos filosóficos universalmente usados (por exemplo: “essência”, “substância”, “ideia”, “razão”), mas que adquirem significações diferentes conforme a época, o contexto doutrinal ou o autor;

o terceiro compreende termos absolutamente específicos, que é impossível retirar de seu contexto sem o risco de interpretação errônea (por exemplo: o “transcendental” em Kant).

Como proceder para extrair o sentido do texto filosófico escolhido quando deparamos com esses gêneros de termos? É preciso avaliar previamente a diferença entre um *caderno de vocabulário* e um *dicionário*. Ainda que tenha sua utilidade, mesmo limitada, o *dicionário* é um instrumento perigoso para o espírito filosófico. As noções filosóficas não podem ser vistas como entidades isoladas. É justamente o caso das definições de um *dicionário*: “As pretensas ‘definições’ das palavras segundo o costume encobrem *teses* filosóficas concernentes a noções, ao passo que o contexto, as premissas, os debates, o exame

crítico e o esforço de produção racional são escamoteados”³. Em defesa da reflexão filosófica, voltemo-nos para o processo racional com seus pressupostos, suas implicações, isto é, para a “situação” originária do filósofo que cunhou a expressão ou a ressignificou em sua função de seu próprio caminho de pensamento. Não é o caso, por exemplo, da expressão “maiêutica” socrática?

A | Particularidades do texto selecionado: um diálogo que pertence ao mundo antigo

Metodologicamente, destaco três particularidades da passagem selecionada. Primeiramente, o leitor que já estudou “História da Filosofia Antiga”, no primeiro período (2014/2) do curso de Licenciatura em Filosofia EAD, verificará que se trata de um texto antigo. Remonta, portanto, há séculos atrás, antes da era cristã. Não é, portanto, um universo estranho para quem se consagra à filosofia em um curso de licenciatura nessa área. É um texto *filosófico* de Platão, o que implica situá-lo em seu contexto histórico para uma compreensão mais exata do que o texto propõe. Se aqui se trata de um texto *filosófico*, não basta apenas lê-lo como se fosse apenas uma *história* como outra qualquer. Não: é preciso ler o texto a partir da especificidade de todo o seu conteúdo, pois só assim a história da filosofia será *filosófica* em sentido pleno. O leitor, ao se debruçar sobre *textos filosóficos*, não se limitará a encontrar, constatar e registrar dados, aconteci-

3 Idem, p. 27.

mentos ou fatos puramente exteriores ao pensamento. Imergindo na *filosofia* através da leitura de textos da História da Filosofia, o pensamento nela descortina *um pensamento filosófico*, isto é, descobre a si mesmo. Conseqüentemente, “os conhecimentos” filosóficos são aprendidos só à medida que eles penetram em nós, como, por exemplo, se preenche um ignorante com conteúdos puramente exteriores. Através da leitura da passagem selecionada, enquanto espelho de um pensamento filosófico a ser praticado, verificaremos que ler um texto filosófico é um ato individual que implica esforço de penetração e de apropriação dos pensamentos nele contidos. Portanto, não se trata de conhecer por conhecer no sentido meramente erudito. É preciso deixar o que é fundamental na leitura dos textos filosóficos: “não é primeiramente um *meio de conhecimento*, mas uma *iniciação ao pensamento*”⁴.

Em segundo lugar, o texto pertence ao gênero literário “diálogo”. Este é o modo escolhido por Platão para veicular o pensamento filosófico. Em vez do comentário, da discussão, da exposição, da lição, da leitura, da conferência, do colóquio, da aula, do curso, do congresso, deparamos simplesmente com o *diálogo* como forma de filosofar em Platão e, portanto, de comunicar seu pensamento aos seus leitores. Verdade é que a escolha da forma do diálogo em Platão revela-se inicialmente um esforço para conservar a memória de seu mestre Sócrates, cuja morte funda o platonismo. Mas, da leitura dos diálogos filosóficos de Platão sobre Sócrates, deduzia-se muito pouco acerca da possibilidade de conhecer como Platão acreditava que se deva viver filosoficamente ou se acreditava que o fato

4 Dominique FOLSCHÉID & Jean-Jacques WUNENBURGER. Metodologia filosófica, p. 9.

de compor os diálogos filosóficos fosse o único modo, ao menos o mais eficaz, de escrever filosoficamente⁵. Seja como for, Platão teria começado a escrever diálogos com objetivos limitados. É possível que tais objetivos tenham se ampliado após as primeiras tentativas, considerando o fato de que Platão deu-se conta da utilidade do método dialógico. Ao projeto inicial de imortalizar a memória de Sócrates através, por exemplo, tanto da refutação das crenças dos interlocutores sofistas (por exemplo, *Górgias* 449 c–461a: o embate entre Sócrates e Górgias) como também da presença e defesa de teses próprias e positivas, o diálogo associou-se posteriormente ao vasto projeto educativo de Platão. É o caso, por exemplo, da *República*, particularmente no Livro X, onde Platão vê o prazer estético conexo às poesias de Homero como ameaças em relação ao bem-estar moral, social e político dos jovens.

Em terceiro lugar, trata-se de uma passagem extraída do diálogo platônico que pertence à fase madura de Platão, tendo como objeto a conversação entre Sócrates e dois geômetras, Teodoro e Teeteto. No diálogo, Sócrates, dado seu interesse pelas ciências, lança a questão para o debate:

“Aprender não é tornar-se mais sábio acerca do que se aprende?”

Então para compreender a passagem selecionada, é necessário ler o texto em seu contexto mais amplo sobre as respostas dadas à questão de Sócrates. A resposta de Teeteto é afirmativa – “saber é

o mesmo que sabedoria” (145e), uma vez que só se é sábio naquilo que se conhece. Acontece, porém, que Sócrates depara com dúvidas acerca da possibilidade de definir o conhecimento: “será que poderemos defini-lo?” (146a). Não compreendendo exatamente a questão, o jovem aprendiz se restringe a exemplos particulares: conhecimento seria a geometria e as disciplinas similares, bem como a arte dos artesãos, todas e cada uma em particular. Ironicamente, Sócrates destaca a fraqueza da resposta do jovem, uma vez que o que procura não é um saber “de quê” ou “o saber de alguma coisa”, nem a “sua quantidade”. O que se procura é “conhecer o que é o saber em si” (146e). Embora a questão pareça mais clara para Teeteto, no sentido de reduzir a uma única forma uma multiplicidade de números, exatamente como a questão sobre as potências dos números irracionais por Teodoro, ele na verdade confessa a sua incapacidade de resolver a questão apresentada por Sócrates sobre o conhecimento. É aqui então que Sócrates compara a inquietação de Teeteto com as dores de parto. Entra em cena, portanto, o método socrático-platônico da maiêutica, que é o procedimento perfeito na busca da verdade. O aluno deverá considerar, a título exemplificativo, essas particularidades do texto selecionado para uma compreensão filosófica do método de Platão em ato em seus diálogos. É preciso, portanto, ler e assimilar o “prólogo”, o “diálogo introdutório” do Teeteto, para compreender a passagem escolhida em nosso módulo.

Entre as particularidades do texto selecionado, mencionei a questão de que o porta-voz de Platão nos diálogos é Sócrates, seu mestre. Mas aqui se manifesta uma questão antiga e candente sobre a diferença entre o Sócrates histórico e Platão, autor dos diálogos. Ora, por uma questão de exatidão histórica, Platão se refere a si mesmo

5 J. M. RIST, *La filosofia come dialogo. Il modello platonico*, in ALICI, Luigi et alii (edd.), *La filosofia come dialogo*. Roma: Città Nuova Editrice, 2005, p. 169.

somente três vezes: na *Apologia* e no *Fédon*. Considerando a temática dos Módulos I e II sobre os diálogos platônicos com base no gênero literário “Diálogo”, julgo necessária uma digressão sobre essa questão.

B | Sócrates, Platão e os diálogos: questões metodológicas⁶

Antes de qualquer exame da obra de um autor, especialmente em se tratando de Platão, que discutiu opiniões de seus predecessores intelectuais e contemporâneos, existem alguns procedimentos metodológicos, para precisar não só como transformou eventualmente suas fontes, mas também como articulou suas próprias teses filosóficas dentro do amplo e orgânico *corpus* de escritos que legou à história do pensamento ocidental, cujos temas são ainda objeto de discussão em suas múltiplas facetas: metafísica, epistemológica, ética, política, linguística, artística, erótica, matemática, científica e religiosa.

O objetivo principal aqui consistirá precisamente em estabelecer critérios de dessemelhança para articular o campo de reflexão filosófica dos dois “Sócrates” que emergem nos 24 diálogos de Platão: no período primitivo e no período intermediário da produção literária de Platão, duas filosofias apresentam-se tão diferentes quanto ao conteúdo e quanto ao método que não poderiam coabitar por muito tempo no mesmo cérebro, a não ser que fosse um cérebro esquizofrênico⁷. Se nenhuma só sentença pronunciada pelo Sócrates

6 Para uma visão geral das questões aqui examinadas, cf. T. IRWIN, *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1995, 11-16.355-357.

7 Cf. G. VLASTOS, Socrates, in IRWIN, T. (ed.) *Classical Philosophy 2: Socrates and His Contemporaries*. New York & London: Garland Publishing, 1995, 239-261.

histórico sobreviveu para ser conhecida, seria razoável sustentar, não obstante tal fato, que é possível conhecer suficientemente seu pensamento e seu ensinamento para falar seriamente de sua filosofia? Existem razões plausíveis que permitem, através de um certo “Sócrates” identificável nos diálogos platônicos, ter acesso ao Sócrates histórico - ao Sócrates que, por seu ensinamento, mudou o pensamento e a vida de Platão?

Nessas considerações metodológicas, portanto, examinaremos três aspectos da célebre “questão socrática”, a saber: abordagem dos diálogos platônicos; a ordem dos diálogos; Aristóteles e os diálogos.

1) Abordagem dos diálogos platônicos

Se partirmos dos diálogos platônicos e os considerarmos expressão de próprio pensamento de Platão, deveremos decidir como abordá-los, ao menos do ponto de vista metodológico. Existem, portanto, algumas questões sobre as quais devemos tomar uma posição antes de examinar textos platônicos. Em primeiro lugar, em qual ordem deveríamos ler os diálogos? Se não há suficiente evidência externa para estabelecer suas datas absoluta ou relativa, então deveríamos procurar qualquer outra evidência que se pode achar na linguagem, no estilo e na forma literária. Em segundo lugar, deveríamos lê-los como expressão da reflexão filosófica de Platão? Ora, os diálogos fornecem frequentemente conversações entre interlocutores que sustentam posições contrárias e uma gama considerável de influxos históricos, como, por exemplo, o movimento sofístico, a obra matemática dos Pitagóricos, a teoria do fluxo contínuo de Heráclito e Crátilo, o ser uno e imutável postulado por Parmênides. Teríamos alguma razão plausível para supor que Platão assumiu algumas ve-

zes as opiniões filosóficas de seus adversários e as atitudes políticas de seus contemporâneos ou as transformou em seu pensamento metafísico, epistemológico, ético-político?⁸

Uma questão especial sobre Platão e suas características aparece sobre a natureza do chamado “Sócrates”, que, em diferentes partes do *corpus platonicum*, são dois filósofos assaz diversos quanto ao conteúdo e ao modo de pensar. Como pode “Sócrates” ser tão contrário a si mesmo: um indagador que professa ignorância acerca de um assunto que o absorve - o *bem humano* - e ainda (na *República* e em outras obras) um filósofo teórico que especula amplamente não só sobre moralidade mas também sobre conhecimento, realidade, políticas e a alma humana? Se o influxo real do Sócrates histórico foi determinante no pensamento de Platão - que certamente partiu da descoberta da dimensão transcendental da experiência ética do bem de seu mestre para elaborar sua síntese metafísica e epistemológica sobre Ideia do Bem nos livros centrais da *República* -, qual a relação entre o “Sócrates” platônico e a figura histórica homônima conhecida por outras fontes? Como delimitar nesta relação a expressão genuína de Platão e as opiniões filosóficas de seu mestre?

Qualquer interpretação dos diálogos de Platão implicará, por conseguinte, algumas respostas preliminares a tais questões, e respostas mais fundamentadas às mesmas questões dependerá da interpretação dos conteúdos dos próprios diálogos. Se, por exemplo, as opiniões expressas pelo Sócrates platônico acerca de questões filosóficas fundamentais variam amplamente de um diálogo ao ou-

8 Para uma resposta mais detalhada a esta questão, cf. T. IRWIN, *Plato: The Intellectual Background*, em KRAUT, R. (ed.) *Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 51-89.

tro, mesmo em diálogos que aparecem datados cronologicamente, isso emerge como uma razão para negar que os diálogos são destinados a expressar opiniões estabelecidas de Platão. A elucidação completa desses pontos exigiria uma discussão complexa que envolveria questões históricas, literárias e filosóficas da obra de Platão como um todo. Aqui, porém, não apresentaremos uma discussão completa desses problemas, mas esboçaremos uma compreensão plausível da ordem dos diálogos de Platão, das relações entre o “Sócrates” platônico e o Sócrates histórico, seja a partir do próprio *corpus platonicum*, seja a partir do testemunho de Aristóteles.

II) A ordem dos diálogos

Uma vez que a atividade filosófica de Platão se estendeu por um período de, ao menos, cinquenta anos, e dado que durante este tempo certas doutrinas passaram por consideráveis mudanças, é assaz importante determinar, de modo aproximativo, a ordem cronológica de seus escritos para traçar este desenvolvimento e ser capaz de identificar a expressão final de seu pensamento. Acontece, porém, que existe pouca ajuda para esta questão quer das fontes externas, quer dos próprios diálogos.

Seja como for, entre os principais instrumentos adotados para classificar a produção literária, destacam-se principalmente critérios estilísticos e considerações de caráter filosófico⁹. Na tradição reflexiva contemporânea, não poucos autores julgam ser possível distinguir dentro dos diálogos platônicos entre convicções filosó-

9 Para uma abordagem geral, cf. W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy 4: Plato. The Man and His Dialogues Earlier Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, 41-54.

ficas do Sócrates histórico e as do próprio Platão¹⁰. Se aceitar esta distinção implica suscitar uma questão controversa e, portanto, relativizar nossa proposta, a aplicação do método da análise estilística e da estilística linguística, porém, atingiu considerável consenso entre os estudiosos sobre a classificação de alguns diálogos de Platão. Neste sentido, não será de todo implausível aceitar a proposta que desenvolveremos nas páginas subsequentes. Acrescentando-se, portanto, a esta metodologia considerações de ordem filosófica, é possível dividir as obras de Platão em três amplos grupos cronológicos: escritos da *juventude*; escritos de *transição* e escritos da *velhice*.

DIÁLOGOS DO PRIMEIRO PERÍODO

I

- A. Os diálogos refutativos em ordem alfabética: *Apologia de Sócrates*, *Cármides*, *Críton*, *Eutífron*, *Górgias*, *Hípias Menor*, *Ion*, *Laques*, *Protágoras*, *República I*.
- B. Os diálogos de transição (escritos depois de todos os diálogos refutativos e antes dos diálogos do período intermediário) em ordem alfabética: *Eutidemo*, *Hípias Maior*, *Lísis*, *Menexeno*, *Ménon*.

10 O principal defensor desta hipótese é Gregory VLASTOS, que, comparando detalhadamente diversos campos do ponto de vista filosófico, científico e metafísico nos diálogos platônicos, julga ser possível encontrar dois “Sócrates”: o primeiro professa uma filosofia exclusivamente moral (= Sócrates histórico); o segundo, além de possuir uma filosofia moral, emerge especialmente como um ontologista, um metafísico, um epistemólogo, um filósofo da ciência, um filósofo da linguagem, um filósofo da religião e da arte, um filósofo político. Cf. suas principais obras: *Socrate. Ironie et philosophie morale*. Paris: Aubier, 1994; *Socratic Studies* (ed. M. Burnyeat). Cambridge, Cambridge: University Press, 1994; *Studies in Greek Philosophy 2: Socrates, Plato and their Tradition* (ed. D. W. Graham). Princeton: Princeton University Press, 1995.

DIÁLOGOS DO PERÍODO INTERMEDIÁRIO

II

A lista por ordem cronológica provável é a seguinte:
Crátilo, *Fédon*, *Banquete*, *República II–X*, *Fedro*, *Parmênides*, *Teeteto*.

DIÁLOGOS DO PERÍODO DA VELHICE

III

A ordem cronológica provável é a seguinte:
Timeu, *Crítias*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Leis*.

Para justificar essa classificação, podemos utilizar tanto *abordagens estilométricas*¹¹ e *linguísticas* quanto *considerações filosóficas*: Sócrates platônico ou Sócrates histórico? Em função do propósito de nossa disciplina, não abordarei as questões estilométricas e linguísticas, mas me concentrarei, metodologicamente, na exposição feita por Gregory Vlastos sobre as considerações filosóficas.

*Considerações filosóficas:
Sócrates histórico ou Sócrates platônico?*

Se os diálogos primitivos de Platão são “socráticos”, na medida em que apresentam as opiniões do Sócrates histórico, até que ponto descrevem também teses filosóficas do próprio Platão? A resposta

11 Cf. A análise mais completa do ponto de vista histórico encontra-se em L. BRANDWOOD, *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

mais plausível amplamente aceita entre os comentadores é a seguinte: na *Apologia de Sócrates* e em algumas outras obras que indagam por definições éticas, mas não demonstram interesse profundo pelas ciências matemáticas e nem enveredam para uma especulação audaciosa com a elaboração de um sistema metafísico, temos um retrato do Sócrates histórico¹²; mas, como Platão continuou a desenvolver seu pensamento, ele conservou Sócrates como o principal protagonista de seus diálogos, mesmo que as doutrinas deste mais ambicioso “Sócrates” ultrapassem as principais afirmações daquele filósofo exclusivamente moralista. O nome de “Sócrates” foi conservado nos diálogos para enfatizar a continuidade entre Platão e as convicções filosóficas de base de seu mestre. À medida que Platão evolui, o personagem filosófico que encarna seu “Sócrates” é destinado também a mudar e, quando este “Sócrates” se apodera de novas convicções, salta aos olhos a incompatibilidade entre o Sócrates histórico - exclusivamente um filósofo moral - e um “Sócrates” capaz de construir um sistema metafísico nos diálogos do período intermediário, cujas bases são, por exemplo, a transmigração da alma e seu correlato ontológico: a transcendência da Ideia. É precisamente este aspecto que estabelece a *incompatibilidade absoluta* entre o Sócrates histórico e Platão.

12 Isto não significa que por certo tempo de sua vida Platão estivesse meramente tentando escrever uma narração histórica precisa do que Sócrates disse, e que ele teria decidido adiar o projeto de expressar suas próprias ideias filosóficas. É mais plausível aceitar que por um período de tempo Platão aceitou a filosofia de Sócrates e, deste modo, não distinguiu o aspecto histórico e filosófico de suas obras: para escrever uma narração historicamente fidedigna de uma conversação entre Sócrates e outros interlocutores era escrever uma obra filosófica que expressa a verdade como ele, Platão, a viu. Cf. R. KRAUT, Introduction to Study of Plato, em KRAUT, R. (ed.) Plato. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 33, nota 11.

Para fundamentar a ordem dos diálogos de Platão proposta aqui unicamente pelo conteúdo filosófico, utilizaremos S_j (= “Sócrates jovem”, que vem a ser o Sócrates histórico) para designar o Sócrates das primeiras obras e S_m (= “Sócrates da maturidade”) para o “Sócrates” das obras do período intermediário¹³, que, neste caso, se identifica com a própria filosofia de Platão. Destacaremos apenas os dois exemplos mais importantes de dessemelhança: as teorias metafísicas da alma e da Ideia¹⁴.

Teoria metafísica da alma

Segundo o S_j , a alma é o eu empírico, o sujeito de competência cognitiva e experiência moral, o “eu” em “eu creio, eu escolho, eu ajo”. Em vez de “eu creio”, diz: “minha alma acredita”¹⁵. Se desejamos verificar como uma teoria metafísica da alma é estranha ao modo de pensar do S_j , basta ler sua própria concepção da alma no *Crítón*: “... Ou não deveríamos considerar como inferior ao corpo *o que em nós, o que quer que isto possa ser* (ἐκείνο, ὅτι ποτ’ ἔστι τῶν ἡμετέρων), diz respeito à justiça e à injustiça?”¹⁶. Não fazem parte, portanto, de seu programa refutativo, o problema da constituição (a alma é material ou imaterial?) e do destino último desta coisa infinitamente preciosa

13 Para uma apresentação mais completa desta linha de interpretação com outros exemplos de dessemelhança (prática filosófica, dimensão religiosa, teoria política, psicologia moral, conhecimento moral e método de investigação filosófica), cf. G. VLASTOS, Socrate. Ironie et philosophie morale, 69-116.

14 Cf. especialmente G. VLASTOS, Socrates, em IRWIN, T. (ed.) Classical Philosophy 2: Socrates..., 244-246.

15 PLATÃO, Górgias 486 e.

16 PLATÃO, Crítón 47 e.

(a alma é mortal ou imortal?). No *Críton* (54 b-c), o S_j manifesta sua fé em sua imortalidade, e no *Górgias* (523 a) a proclama através da verdade moral transmitida pelo mito escatológico, mas em nenhum momento, nos diálogos iniciais, ele tenta demonstrá-la¹⁷.

Para o S_m , porém, a imaterialidade da alma é uma convicção básica, e sua preexistência e seu destino *post mortem* constituem o objetivo predileto de demonstrações. Ele elabora uma série de argumentos no *Fédon* em favor da imortalidade da alma¹⁸, acrescentando uma outra no livro X da *República* (608 d–611 c) e, em seguida, uma outra ainda em um desenvolvimento completamente novo do *Fedro* (245 c-e). O objetivo desses argumentos consiste em demonstrar a preexistência primordial da alma e não a verdade da crença tradicional da sua sobrevivência após a morte. O dogma da preexistência da alma tem por corolário a doutrina epistemológica mais audaciosa que até então nunca tinha sido proposta na filosofia ocidental – a teoria da “reminiscência”: *toda* saber é inato, toda aprendizagem em nossa vida atual nada mais é do que uma apropriação de toda a bagagem que nossa alma conheceu antes de seu nascimento: “*Toda indagação e toda aprendizagem é reminiscência*”¹⁹.

É admitido universalmente pelos comentadores que, quando esta doutrina da “reminiscência” é introduzida no *Ménon*, o S_m está

17 Ou, mais precisamente, antes de introduzir a crença na reencarnação no *Ménon*, em que Platão argumenta em favor da Teoria da reminiscência, corolário da primeira doutrina. No *Fédon* (73 a-b), ele evoca este raciocínio dizendo que foi estabelecida “muito claramente” (*σαφέστατα*) a verdade deste corolário.

18 Cf. minha obra *A imortalidade da alma no Fédon de Platão. Coerência e legitimidade do argumento final* (102 a-107 b). Porto Alegre, Edipucrs, 1999, 56-101.

19 PLATÃO, *Ménon* 81 c.

invadindo um terreno que não tinha sido investigado pelo S_j , um terreno que fora explorado por Platão pela primeira vez nos diálogos intermediários. Esta mudança é assinalada pelo fato de que uma experiência dialética sobre o aprendizado de um teorema geométrico é escolhida para sustentar a doutrina da “reminiscência”, dado que o interesse profundo de Platão pelas matemáticas é evidente ao longo de todos os diálogos das fases intermediária e tardia, mas não estava presente ainda em suas obras da juventude²⁰. É neste diálogo de “transição” (o *Ménon*) que inequivocamente se verifica a transformação de “Sócrates” em Platão.

Teoria metafísica da Ideia

Se S_j nos primeiros diálogos fala de $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma/\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ e pergunta “O que é a ideia da *piedade*? O que é a ideia da *beleza*?”, sua interrogação contínua é uma investigação moral acerca da definição desta ou daquela ideia, mas nunca uma indagação metafísica sobre a natureza da ideia como tal, como parte de um raciocínio refutativo. Ele jamais pergunta: O que é a ideia? Aliás, não poucas vezes permanece perplexo sobre a essência de cada uma das ideias investigadas por ele.

20 Verdade é que o interesse crescente de Platão pelas matemáticas pode ser encontrado no *Górgias*, mas aí não aparece um interesse científico nem competência pessoal pelas ciências matemáticas. A associação de Platão aos grandes matemáticos de seu tempo como Arquitas de Tarento e Timeu é citada na Carta VII (350 a-b) e em Cícero (*Acadêmica* I, 10.16). Para o elevado grau de envolvimento de Platão nas ciências matemáticas de seu tempo, cf. I. MUELLER, *Mathematical Method and Philosophical Truth*, em KRAUT, R. (ed.) *Plato*, 170-199. O autor discute a ideia fundamental de Platão, presente no *Ménon*, *Fédon* e *República* (Livros VI-VII), de que pode ser feito progresso na filosofia se adotamos o “método da hipótese”, que fora utilizado tão uniformemente nas matemáticas. Este aspecto da metodologia platônica é central em sua filosofia, visto que ele considera a existência das Ideias como uma “hipótese” (cf. *Fédon* 99 d-105 b).

Quanto à sua existência, não há qualquer dúvida em sua mente, nem tampouco da parte de seus interlocutores: nenhum só deles sequer contesta esta existência. Por que o fariam? S_j fala de ideias que existem somente *em* suas exemplificações²¹, mas nunca “separadamente” delas, ou seja, ele julga, portanto, evidente o fato de que se a temperança, a piedade ou a beleza existem, elas existem *em* alguma coisa, dentro do mundo temporal. Eis por que não seria justificável atribuir ao S_j uma *teoria* das ideias, como alguns fizeram erroneamente²². A crença na realidade das ideias não constitui a prova de que S_j tem uma *teoria* deste gênero, como tampouco a crença de um homem popular na realidade de objetos físicos não prova que ele tem uma teoria dos objetos físicos.

O S_m, porém, postula a existência das Ideias como uma “hipótese”²³ pois não é uma proposição que pode ser considerada evidente por si mesma. Aqueles que aceitam esta proposição são “os filósofos”, os “verdadeiros filósofos”, aqueles que “filosofam corretamente”, que “abordam corretamente a filosofia”, isto é, alguns espíritos da elite intelectual que têm crenças verdadeiras, espíritos separados da

multidão inculta que “acredita em belas coisas, mas não na Beleza em si mesma” e, por essa razão, destinada à ilusão ontológica por toda a vida, “vivendo (com suas opiniões) em uma espécie de zona crepuscular entre a pura realidade e a irrealidade total”²⁴. Em que consiste esta doutrina que os separa assim da multidão? A resposta é dada quando S_m expõe de modo sistemático sua teoria das Ideias no *Fédon*. Neste diálogo, S_m estabelece uma série de propriedades categoriais que somente as Ideias possuem, definindo assim um tipo de realidade que não poderia vir à imaginação de Pedro, Paulo ou Tiago: as Ideias são inacessíveis aos sentidos (*Fédon* 65 d), absolutamente imutáveis (78 d-e), estritamente imateriais (79 a-c); elas “existem em si mesmas e por si mesmas” (100 b), ou, de modo equivalente, “existem separadamente”: elas poderiam e existiriam mesmo se nenhuma outra coisa existisse, ao passo que se elas não existissem, nenhuma coisa poderia existir²⁵. Por fim, elas são divinas, ou melhor, são o fundamento da natureza dos próprios deuses.

21 A temperança está “na” (πάρεστιν, ἔνεστιν) no homem temperante (Cármides 158 e-159 a); a piedade é “a mesma em cada ação piedosa” (Eutífron 5d); a coragem é “a mesma em todos” os bravos (Laques 191 e).

22 A ocorrência dos termos εἶδος e ἰδέα no Eutífron 5 d; 6 d e 6 e originou a tese de R. E. ALLEN, segundo a qual uma teoria das Ideias estaria presente nos diálogos “socráticos”: o autor atribui ao S_j um fragmento de ontologia do S_m, fragmento modesto, mas ainda distante da realidade do S_m e de seus dois mundos (cf. Plato’s “Euthyphro” and the Earlier Theory of Forms. London, Routledge & Kegan Paul, 1970, 28-29.67ss et passim).

23 Cf. PLATÃO, *Fédon* 100 b: “Eu retorno a essas coisas que estão sempre em nossos lábios e delas faço meu ponto de partida, colocando a hipótese (ὑποθέμενος) de que a Beleza existe em si mesma e por si mesma”.

24 PLATÃO, *República* 476 d; 479 d.

25 Cf. A expressão αὐτὰ καθ’ αὐτὰ εἶναι (*Fédon* 66 a; 77 d; 100 b; Banquete 211 a-b; Parmênides 130 b; 133 a-c; 135 a-b; *Timeu* 52 c-d) articula para Platão a mesma tese metafísica quando diz que “as Ideias existem separadamente” (χωρὶς εἶναι: Parmênides 130 b-d). O significado mais plausível que Platão confere à existência “por si mesma” das Ideias nos diálogos intermediários está consignado na expressão que seu discípulo e seu crítico mais severo - Aristóteles - designará a “separação” (χωρισμός) da Ideia platônica: o fato de que sua existência é independente de toda exemplificação dela mesma, atual ou possível no mundo temporal (cf. *Metafísica* XIII. 4, 1078 b 30; XIII. 9, 1086 b 4-7). A separação, portanto, das Ideias dos objetos sensíveis consiste em sua independência ontológica. Para a discussão desse problema, cf. G. FINE, *Separation*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984) 31-87.

Tendo uma vez vivido naquele “outro” mundo²⁶ misterioso, o filósofo dele se lembra com nostalgia como um paraíso perdido, almejando aí retornar. Entretanto, mesmo no momento presente – exilado, aprisionado, imobilizado dentro de um animal –, ele não está completamente desligado deste “outro” mundo: ele pode comunicar-se com ele através desta mistura de experiência mística e cognitiva que constitui o que S_m designa por “reminiscência”²⁷.

Os dois critérios filosóficos até aqui examinados²⁸ são suficientes para dividir os diálogos de Platão em dois grandes grupos, o *primeiro* denominado diálogos “socráticos” – em que o protagonista Sócrates corresponde mais ou menos ao Sócrates histórico; no *segundo* grupo de diálogos (dos períodos intermediários e tardios), o personagem Sócrates que filosofa se identifica com o próprio Platão. Os estudos estilométricos e linguísticos confirmaram igualmente esta distinção e chegaram a um considerável grau de consenso acerca da

26 Para indicar este “mundo”, S_m só fornece expressões locativas não explicadas (“lá” em contraste com “aqui”, como no Fédon 68 b; Fedro250 a) ou metáforas honoríficas (“A região onde habita a mais abençoada parte do que existe”, República 526 e).

27 Segundo o Fedro (249 b-d), esta experiência tem ambas as dimensões: a descrição começa com sua dimensão cognitiva (b-c) e rapidamente penetra em sua dimensão mística (c-d). Platão sugere que ao longo do processo de “rememoração” crescem as “asas” da alma do filósofo, que, por ocasião de sua morte, permitiram sua “ascensão” para o “outro” mundo: o contato espiritual com as Ideias é precisamente o que torna divinas essas divinas que ele intelectualizou (“É a essas realidades mesmas que o que é Deus deve sua divindade” (Fedro 249 c). Cf. G. VLASTOS, Socrate. Ironie et philosophie morale, 112s.

28 Para outros argumentos como, por exemplo, a virtude como τέχνη (técnica-conhecimento) em Sócrates, mas não em Platão, que confirmariam esta distinção, remetemos ao capítulo terceiro deste estudo (A noção de episteme a partir de suas variações conceituais e axiológicas), e especialmente T. IRWIN, Plato’s Moral Theory. The Early and Middle Dialogues. Oxford: Clarendon Press, 1977, 71-101.

ordem dos diálogos de Platão em três amplos grupos cronológicos: primitivos, intermediários e tardios. Segundo os resultados dessas investigações, uma imagem histórica satisfatória das relações entre Sócrates e Platão pode ser elaborada se (1^o) identificamos (em sua maior parte) estilometricamente os diálogos primitivos como “socráticos”, isto é, como diálogos em que o principal protagonista – Sócrates –, possa expressar opiniões do Sócrates histórico; e se (2^o) abordamos os demais diálogos como aqueles em que o principal protagonista (frequentemente, mas nem sempre, Sócrates) fala em nome das opiniões do próprio Platão – opiniões que às vezes, embora nem sempre, se distinguem, e até mesmo contradizendo, as teses de Sócrates.

III) Aristóteles e os diálogos

A interpretação sobre a evolução de Platão esboçada anteriormente concorda com a distinção que Aristóteles faz entre o Sócrates real e o Sócrates porta-voz de Platão. Vejamos, antes de tudo, algumas passagens da *Metafísica* de Aristóteles²⁹:

(a) “No momento, consideremos a questão das Ideias. Antes de tudo, devemos examinar a teoria das Ideias em si mesma..., considerando-a da maneira em que, no início, a conceberam os que por primeiro sustentaram a existência das Ideias.

29 Para os textos e comentários, cf. G. REALE, Aristotele. Metafisica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario. 3 vol. Milano: Vita e Pensiero, 1995; 2: Texto greco con traduzione a fronte, 604-607.

(b) A teoria das Ideias, na mente dos seus primeiros defensores, surgiu como consequência da sua aceitação das doutrinas de Heráclito, segundo as quais todas as coisas sensíveis estão sujeitas a um perene fluxo. Portanto, se deve existir ciência e conhecimento de alguma coisa, deverão existir, além das sensíveis, outras realidades que permaneçam imutáveis, porque não existe ciência das coisas que estão sujeitas a perene fluxo.

(c) Como Sócrates, porém³⁰, ocupou-se das virtudes éticas, tendo sido o primeiro a dar definições universais...³¹.

O testemunho de Aristóteles atribui a paternidade exclusiva da teoria das Ideias a Platão, não tendo, portanto, necessidade de demonstrar o fato de que Sócrates não contribuiu para a elaboração desta teoria metafísica. Ele assevera em (c) que o objeto da investigação de Sócrates concerne unicamente às definições das virtudes morais, e, visto que a radicalidade das doutrinas heraclitianas da realidade em (b) conduzem à impossibilidade da ciência e do conhecimento, Platão postulou a existência das Ideias enquanto entidades inacessíveis aos sentidos e imutáveis para delas fazer os objetos do conhecimento. Quando introduz Sócrates somente em (c) como um moralista à procura das definições de atributos morais, Aristóteles deixa claro que a dedução de uma teoria metafísica das Ideias pertence exclusivamente a Platão.

30 Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς... A partícula δέ é fortemente adversativa.

31 ARISTÓTELES, *Metafísica* 1078 b 9-17; cf. o comentário e as remissões de G. REALE, *Aristotele. Metafísica* 3: Sommari e commentario. Milano, Vita Pensiero, 1995, 631s.

No mesmo texto da *Metafísica*, Aristóteles assinala ainda uma diferença entre Platão e Sócrates em um ponto assaz significativo: se Sócrates argumentou “indutivamente” e foi o primeiro a tentar dar definições universais das virtudes éticas, deve-se unicamente a Platão a especificação de que os universais éticos “existem separadamente” do mundo espaço-temporal de nossa experiência: para Sócrates, por exemplo, a justiça, a beleza, etc., existem *no* mundo temporal. Aristóteles compreendeu perfeitamente o ponto nevrálgico da diferença entre as concepções de Sócrates e Platão sobre a *ἰδέα/εἶδος* em suas respectivas investigações: “Mas Sócrates não considerou os universais ou as (os objetos das) definições como existindo separadamente (οὐ χωριστὰ ἐποίει), ao passo que outros (Platão) os separaram (δ’ ἐχώρισαν), e a tais realidades deram o nome de ‘Ideias’”³².

Os textos examinados confirmam, portanto, a tese segundo a qual o filósofo moralista que procura definições de termos morais nos diálogos refutativos e nos diálogos de transição é um Sócrates recriado por Platão, ao passo que o metafísico que caracteriza entidades como a *Justiça em si* e o *Bem em si* como imutáveis, existindo “separadamente” e que as contrasta com os objetos sensíveis sempre em perene fluxo, não é o Sócrates histórico, mas o próprio Platão. Entre outras observações de Aristóteles como um todo, teríamos ainda uma outra razão que respaldaria esta distinção: ele jamais diz

32 ARISTÓTELES, *Metafísica* 1078 b 30-32 (cf. G. REALE, *Aristotele...*, 2: Testo greco..., 606-607). Acerca da interpretação aristotélica de Sócrates e para um juízo equilibrado sobre a “questão socrática”, cf. G. REALE, *Aristotele...*, 3: Sommari e commentario, 632-634.

que Platão professou a ignorância³³, ou negou a incontinência, ou falhou em reconhecer a diferença entre uma virtude moral e uma ἐπιστήμη, mas atribui todas essas coisas a Sócrates³⁴. Mesmo se Aristóteles se refere a passagens nos diálogos, ele as considera como evidência das opiniões do Sócrates histórico e não simplesmente de uma característica nos diálogos.

Segundo a oposição estabelecida anteriormente entre o pensamento do Sócrates jovem (S_j) e o do Sócrates maduro (S_m), poderíamos afirmar que Aristóteles, lendo os diálogos de Platão, atribui sem hesitação a Sócrates as ideias que Platão coloca na boca de S_j, e atribui ao próprio Platão as opiniões que Platão coloca na boca de S_m. A distinção esboçada por Aristóteles entre o Sócrates histórico e o Sócrates porta-voz do próprio Platão é desprovida de qualquer justificação ou argumento em seu favor, pois estava convencido de que tal fato era evidente para seus ouvintes³⁵.

33 Cf. ARISTÓTELES, Refutações sofísticas 183 b: “(...) é a razão pela qual Sócrates tinha o costume de colocar questões sem dar respostas: pois ele confessava nada saber (ὡμολόγει γὰρ οὐκ εἰδέναι).

34 Magna Moralia 1182a 15-26 distingue inequivocamente as psicologias morais socrática e platônica (cf. 1183 b 8-18). Embora este contraste geral não seja explicitamente afirmado nas obras reconhecidas de Aristóteles, ele concorda com as várias reivindicações feitas por Sócrates e Platão nesses escritos. Cf. T. IRWIN, Art and Philosophy in Plato's Dialogues, Phronesis 41 (1996) 338, nota 7.

35 Se o testemunho de Aristóteles sobre Sócrates parece derivar diretamente dos diálogos de Platão, isto não implica que tal testemunho careça de valor fora do âmbito dos próprios diálogos de Platão. Contrariamente a Ch. KAHN (em Did Plato Write Socratic Dialogues?, Classical Quarterly 31 [1981] 310, nota 13), julgamos que certos elementos do testemunho aristotélico não se apoiam em nenhuma informação presente no texto de Platão: assim, Aristóteles não poderia ter aprendido nos diálogos (de Platão) que Crátilo foi o primeiro mestre de Platão em filosofia.

Uma vez percorrido este itinerário metodológico, convém resumir as conclusões a que chegamos quanto à relação entre Sócrates e Platão e à ordem dos diálogos.

À luz dos critérios considerados nas páginas anteriores, julgamos como “socráticos” os diálogos primitivos de Platão, escritos sob a influência da filosofia moral de Sócrates: *Apologia de Sócrates*, *Cármides*, *Críton*, *Eutífron*, *Górgias*, *Hípias Menor*, *Ion*, *Laques*, *Protágoras* e *República* (Livro I) (= IA). Embora classificadas em ordem alfabética, existem boas razões para afirmar que muitas dessas obras foram escritas mais tarde do que outras neste grupo. Assim, por exemplo, segundo o consenso quase unânime dos especialistas, *Górgias* é o último diálogo deste grupo, pois contém uma série de características que o liga aos diálogos que não pertencem a este período³⁶. Na divisão proposta anteriormente, penso igualmente que outras obras são amplamente aceitas como primitivas, mas, visto que têm uma maior semelhança estilística com os diálogos intermediários do que com os elencados acima, foram escritas *depois* dos diálogos refutativos

36 Cf. E.R. DODDS, Plato. Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford, Clarendon Press, 1990, 18-24; T. IRWIN, Plato. Gorgias. Oxford: Oxford University Press, 1979, 5-8. Uma proposta alternativa sobre o lugar do *Górgias* dentro dos diálogos primitivos pode ser encontrada em Ch. KAHN, Did Plato Write Socratic Dialogues?..., 305-320, especialmente 308-311: o autor argumenta que os diálogos primitivos, onde Sócrates procura definições éticas (por exemplo, *Laques*, *Cármides*, *Eutífron*), são destinados a orientar o leitor para as doutrinas do período intermediário, e assim ele os coloca depois do *Górgias*. Ch. KAHN, por fim, duvida do valor do testemunho de Aristóteles concernente às diferenças entre Sócrates e Platão.

(= IA)³⁷, mas antes dos diálogos intermediários. Em ordem alfabética esses diálogos de transição são os seguintes: *Eutidemo*, *Hípias Maior*, *Lísis*³⁸, *Menexeno*, *Ménon* (= IB).

Quanto aos diálogos do período intermediário, que testemunham o pensamento de Platão nortear-se para uma visão orgânica da filosofia baseada na Teoria das Ideias, a ordem cronológica provável é a seguinte: *Crátilo*, *Fédon*, *Banquete*, *República* (Livros II-X), *Fedro*, *Parmênides*, *Teeteto* (= II). Segundo um grande número de características estilísticas, há cinco obras que estão estreitamente relacionadas com as *Leis*, que é a última obra (inacabada) de Platão. Esses diálogos teriam sido escritos na última fase literária de Platão (*diálogos tardios*), e sua classificação por ordem alfabética seria a seguinte: *Crítias*, *Filebo*, *Sofista*, *Político* e *Timeu*. No interior deste grupo, o *Político* foi escrito depois do *Sofista* já que a este remete várias vezes³⁹, e *Timeu* precede *Crítias*, uma vez que a descrição deste último da cidade perdida de Atlântida é obviamente uma continuação da narração iniciada na primeira

37 São assim chamados porque o método filosófico de Sócrates é essencialmente refutativo: Cf. G. VLASTOS, *The Socratic elenchus: Methodisall*, em *Socratic Studies*, 1-33.

38 O *Eutidemo*, *Lísis* e *Hípias Maior* foram escritos no fim do período primitivo porque o método refutativo cessa bruscamente nesses diálogos de transição: Cf. G. VLASTOS, *Demise of the Elenchus in Euthydemus, Lysis, and Hippias Major*, em *Socratic Studies*, 29-33. No caso do *Ménon* trata-se de um caso especial, pois é um diálogo híbrido, decididamente elênctico (= refutativo) até 80 c quando o método conduz a um beco sem saída; em seguida, não elênctico.

39 Cf. PLATÃO, *Político* 257 a; 258 b; 266 d; 284 b; 286 b. Cf. também M. MIGLIORI, *Arte política e metretica assiologica. Commentario storico-filosoficoal "Político" di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1996, 25-28: "Quanto ao 'Político', se apresenta como a continuação imediata do 'Sofista', tanto que, lendo seguidamente os dois diálogos, não se percebe nenhuma cisão, senão quanto ao conteúdo" (27).

obra. Qualquer ulterior tentativa para classificar a composição dos diálogos é meramente conjectural. Por exemplo, embora Diógenes Laércio diga que as *Leis* são a última obra de Platão, o *Crítias* é obviamente incompleto e, deste modo, seria um concorrente candidato para ocupar esta posição. Todavia, estudos estilísticos sugerem que esses diálogos foram escritos, provavelmente, segundo a seguinte ordem cronológica: *Timeu*, *Crítias*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Leis* (= III).

C | O procedimento de abordagem

Eis o primeiro procedimento a ser adotado: priorize a leitura do texto selecionado para trabalhá-lo nos limites da passagem selecionada. No caso de uma explicação do mesmo, o aluno poderá servir-se de cursos, de livros de comentadores, etc. Então é de importância fundamental retornar às disciplinas anteriores do curso em Filosofia na modalidade EAD, especialmente "História da Filosofia Antiga", bem como aos módulos que outras disciplinas que tratam parcialmente da Filosofia Antiga, a saber: *Metafísica I*, *Filosofia Política I e II*.

Eis o segundo procedimento: com base no texto selecionado acima, estabeleça o seguinte: a problemática, as questões, os objetos de discussão, a argumentação, o plano e as noções. Sendo assim, trabalhe previamente o texto para fazê-lo falar. Só assim o buscado aparecerá paulatinamente.

EXERCÍCIO I ⁴⁰



Trabalhar meia hora esse trecho, de lápis na mão, para assinalar os elementos importantes;

Numa folha de papel, esboçar respostas às perguntas rituais (tema? tese? objetos de discussão? plano? argumentação? noções?), procedendo por vaivém;

Retorne à disciplina História da Filosofia Antiga, às considerações metodológicas anteriores e procure no tópico seguinte elementos sobre a tese socrática de que “virtude é conhecimento”.

D | Sócrates, mestre de Platão: “virtude é conhecimento”

Como entender a célebre identificação de Sócrates entre *virtude* (ἀρετή) e *conhecimento* (ἐπιστήμη)? A ciência/conhecimento, de que se fala aqui na fórmula socrática, não é somente um saber teórico, mas um saber que possui as regras de determinadas operações e é capaz de utilizá-las. Em outras palavras: um saber técnico. Concretamente, quando falo de um homem bom (ἀγαθός), o termo *agathos*, longe de significar “bom” em sentido puramente ético, indica primeiramente aquele que é portador de dotes eficientes em um determinado campo,

40 Dominique FOLSCHEID & Jean-Jacques WUNENBURGER, Metodologia filosófica, 110.

isto é, o técnico, o especialista. Esta operação linguística é correlativa à interseção de *aretē technē*: o bom é aquele que tem a virtude, ou seja, uma técnica específica que faz com que ele possa ser dito “bom” no âmbito da competência de tal técnica. As razões da originalidade socrática em conceber a ética como ciência e em habilitar a *técnica* como paradigma aplicado à moral provêm ora das circunstâncias históricas, ora de uma opção pessoal ou atitude quase estritamente pessoal.

De um lado, do ponto de vista histórico, deve-se levar em conta a oposição frontal de Sócrates ao relativismo sofista, cujo representante mais célebre foi Protágoras e cujas teses baseavam-se em teorias relativas e subjetivas de ontologia e epistemologia⁴¹. Contra este desafio filosófico a normas tradicionalmente aceitas, Sócrates reivindica o objetivo ou o absoluto como suprema categoria ética, e o exemplifica ao nível “cognoscitivo” com a atividade técnica. Esta é o protótipo de ação que tende a conseguir um bem absoluto e objetivo através de um sistema de princípios igualmente objetivos, racionais, infalíveis. Na esfera do físico, a objetividade da atividade técnica talvez seja uma das coisas mais susceptíveis de uma medição exata, tanto segundo a coordenada geométrico-espacial como a aritmético-temporal⁴². É mister estabelecer uma *technē* da ação humana como tal⁴³. Esta atitude vai de encontro às convicções dos

41 Cf. W.K.C. GUTHRIE, Os Sofistas. São Paulo: Paulus, 1995, 156-158. 172-181.

42 T. IRWIN (em Plato's Moral Theory..., 73-75) enfatiza como vantagens do modelo técnico de raciocínio a “objetividade”, a “racionalidade” e a “ensinabilidade”. M. NUSSBAUM (em The Fragility of Goodness..., 89-90) encontra representada na técnica o triunfo humano mediante a razão sobre a variabilidade do destino (tychē).

43 Cf. ALEJO G. SISON, La virtud: síntesis de tiempo y eternidad. La ética en la Escuela de Atenas. Pamplona: EUNSA, 1992, 110.

sofistas para os quais a ética se reduz a um conjunto caótico de normas e costumes, regras e práticas, empiricamente comprováveis e socialmente reconhecidas e aceitas.

De outro lado, ao procurar transformar a ética em uma ciência, Sócrates obedece fundamentalmente a um forte impulso de interiorização. Sócrates desprezou os valores clássicos da Grécia – a saúde física, a beleza do corpo, a riqueza honesta e a juventude desfrutada com os amigos – em vista do bem da alma, dos valores espirituais. A *epistēmē* ou técnica ética corresponde a essa cura ou terapia psíquica que tem também uma eficácia purificadora. Este saber extraído da experiência interior de Sócrates é reforçado pela representação do *daimonion*, dessa voz que nele fala e o impede de fazer certas coisas. A primeira vez que Sócrates o menciona na *Apologia* de Platão (31 c) se refere à “*alguma coisa de divino*”⁴⁴, mas em outras passagens ele o designa frequentemente com o termo *daimonion*. A voz divina mostrava-lhe uma mensagem, isto é, a divindade fornecia o sinal, cujo conteúdo aparente era imediatamente evidente, mas não é provável que Sócrates recebesse também a *interpretação correta do sinal*, que não era imediatamente evidente. Ignorar esta diferença implica assumir uma visão errônea do *daimonion* de Sócrates, como o fazem Thomas Brickhouse e Nicholas Smith⁴⁵. Não há qualquer texto de Platão no qual Sócrates diga ou sugira que o deus faz-lhe não somente entender “*a voz*”, mas também discernir a interpretação correta de sua mensagem.

44 L. BRISSON, Platon, Apologie de Socrate. Criton. Paris: Flammarion, 1997, 111.

45 T. C. BRICKHOUSE & N. D. SMITH, Socrates on Trial. Oxford: Clarendon Press, 1989, 241 et passim: “Existem certas verdades morais às quais Sócrates tinha acesso de modo direto e seguro” pelo *daimonion*.

Embora seja algo difícil de dizer se é experiência mística ou imagem mítica⁴⁶, na voz divina que dirige a Sócrates uma mensagem, podemos entrever o seguinte: (A) Sócrates tem razões independentes para aceitar o que a voz divina diz-lhe como agir ou em que acreditar – razões que teriam sido suficientes para persuadi-lo do sólido fundamento de sua ação ou de sua crença, na própria ausência deste sinal⁴⁷; (B) Sócrates tem uma forte intuição: esta indica-lhe que tal crença ou tal ação é correta sem ser capaz de expressar no momento as razões que têm para nisso acreditar⁴⁸.

Como bem observou P. Hadot, para ressaltar o alcance da mensagem socrática, poderíamos dizer, em *termos modernos*, que o conteúdo do saber de Sócrates é, essencialmente, “o valor absoluto da intenção” e a certeza de que procura a escolha desse valor⁴⁹: Sócrates preferiria a morte⁵⁰ e o perigo do que renunciar à sua missão de “anunciar” “o que é melhor”, ou seja, a justiça, o dever, a pureza moral⁵¹. No âmago do saber socrático, portanto, há somente um bem, um único valor: a vontade de fazer o bem.

46 A propósito do tema, cf. H. C. DE LIMA VAZ, Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental. São Paulo: Loyola, 2000, 30ss.

47 Cf. PLATÃO, Apologia de Sócrates 31 c-32 a; 40 a-c; 28 e associado com 33 c.

48 Cf. PLATÃO, Teeteto 151 c; Eutidemo 272 e; Fedro 242 b-c.

49 Cf. P. HADOT, O que é a Filosofia Antiga? São Paulo: Loyola, 1999, 63.

50 O valor absoluto da escolha moral aparece, por exemplo, no Fédon 98 e, onde Sócrates não deve pôr sua própria vida acima do que é justo. Neste sentido, sua obediência às leis da cidade é um modo de “resistir”: Sócrates submete-se às leis para provar, no interior da cidade, a verdade de sua atitude filosófica e o valor absoluto da intenção moral.

51 Cf. PLATÃO, Apologia de Sócrates 28 b; 29 a-e; Críton 41 d; 50 a.

1.2 A retomada do texto de Platão

A passagem selecionada do *Teeteto* de Platão é bastante conhecida porque retoma o método socrático-platônico da maiêutica, mas é preciso deixar de lado as explicações manualísticas sobre esse método e imergir na leitura inicial do diálogo para compreender a importância da estratégia socrática no contexto da discussão epistemológica do *Teeteto*. Nessa retomada do texto não se deve perder o foco da dimensão filosófica presente no interlúdio do *Teeteto* sobre a maiêutica.

A | Introdução ao texto escolhido

É evidente que na primeira leitura da passagem deparamos com a dificuldade comum de compreender um texto filosófico, isto é, um texto filosófico do mundo antigo e sob a forma de *diálogo*. Idealmente, a introdução poderia ter três momentos. Em primeiro lugar, emerge naturalmente a pergunta: *Qual é o tema do texto selecionado?* O aluno de filosofia responderá com certeza: a maiêutica. Este conceito precisará ser esclarecido com base na leitura prévia sobre o método socrático-platônico da verdade filosófica. Em segundo lugar, perguntaríamos: *Qual é a tese?* Só uma releitura completa de toda a passagem (“prólogo” e o “diálogo introdutório” do *Teeteto*, especialmente o “Interlúdio da parteira [148e–152a]”) será possível decliná-la com precisão. Uma vez que se trata da arte da obstetrícia, tomada aqui metaforicamente em relação à origem da verdade filosófica, há o motivo da impotência socrática:

“Considera tudo aquilo que é ser parteira e compreenderás facilmente o que quero. Suponho que sabes que nenhuma delas ajuda no parto, enquanto ela própria puder engravidar ou dar à luz, mas apenas o fazem as que já não podem ter filhos [...] Com efeito, tenho a mesma impotência que as parteiras. Dar à luz em sabedoria não está em meu poder, e a recriminação que muitos já me fazem, de que, ao fazer perguntas aos outros, jamais dou minha opinião pessoal sobre nenhum assunto e que a causa disso está na nulidade de minha própria sabedoria, é uma recriminação verídica. (*Teeteto*149 b–150 a-c)”.

O motivo da impotência socrática deve ser invertido: iniciar-se à filosofia implica passar por uma mediação exemplificada em um *mediador*, cujo modelo é Sócrates. Nesse sentido, poderíamos então dizer que Sócrates, enquanto figura emblemática do mundo e razão fundadora do platonismo, não veicula, não ensina filosofia, mas indica caminhos para o pensar através de estratégias de questionamentos fundamentais sobre o próprio sujeito-indagador. A pergunta ou questão sobre si mesmo, na medida em que *permanece* sempre questão, abre o acesso à verdade. Em terceiro lugar, a última pergunta a ser colocada: *qual é o objeto da discussão?* Simplesmente o *estatuto da verdade filosófica*. Esta não encontra fora de mim mesmo, mas habita no mais íntimo de cada um de nós. Tal verdade faz eco à célebre afirmação de S. Agostinho: “A verdade habita no interior do homem”. No caso da maiêutica socrática, a verdade consiste em trazê-la à luz. Mas este nascer da verdade a partir de *dentro* assemelha-se a uma ilusão, pois na verdade ela já estava presente. Por fim,

devemos lembrar o fato de que não se trata aqui de uma teoria sobre a verdade, mas da metáfora da parteira que ajuda dar à luz; por isso, na explicação do texto convém apresentá-lo sob a forma de questão: *qual é o estatuto da verdade filosófica?*

B | Preparando um plano de apresentação do diálogo

A identificação do plano pode ser iluminada com base na leitura de comentários ao texto do diálogo, mas, se é o conteúdo que prevalece, cabe reconhecer as articulações da argumentação. Em primeiro lugar, há uma comparação entre *a arte das parteiras e a arte do maiêutico*, tendo como pano de fundo a semelhança entre ambas as artes. A primeira parte poderá ser apresentada com base na seguinte pergunta: *há uma especificidade da maiêutica?* A partir da introdução do motivo da impotência das parteiras, Sócrates volta sua argumentação para a sua própria impotência filosófica. Nesse caso, a segunda parte pode ser fixada com base na pergunta: *por que Sócrates é filosoficamente impotente?* Sendo assim, a passagem selecionada nesse modo como exemplo do *diálogo* como modo do filosofar poderá ser explicada em duas partes. Antes de elaborar a explicação do texto, convém familiarizarmo-nos com a estrutura geral do *Teeteto* de Platão.

EXERCÍCIO II



Com base na tradução do diálogo *Teeteto* disponibilizada aqui em arquivo PDF, **elabore** a estrutura da obra preenchendo com texto os seguintes pontos:

1. Estrutura e argumento do *Teeteto*
2. A composição do *Teeteto*
3. Resumo do Diálogo

texto [Teeteto de Platão – Texto em português](#)

[Abrir](#)

C | Explicando o texto

Com base nas considerações desenvolvidas até aqui, já estamos em condições de explicar a passagem do *Teeteto*. Não podemos deixar de chamar a atenção para a importância e a necessidade de percorrer esse caminho para elaborar uma explicação do texto a partir do empenho pessoal de cada aluno. Sem esse esforço pessoal, não há como gerar uma explicação do texto filosófico, nem tampouco abrir o caminho para um autêntico pensamento filosófico.

1ª PARTE – *A especificidade da maiêutica*

Ao longo do texto, Sócrates explicita, de diversas maneiras, as diferenças entre sua arte e a das parteiras. A explicação pode ser realizada com base nas seguintes questões: 1ª) Qual é a função de discriminar o real e a aparência quando comparamos as duas “artes”? Esta dis-

criminação vale para as duas “artes”? 2ª) Que tipo de geração realiza a arte de Sócrates? 3ª) Como entender as noções de “homem” e de “mulher” quando a maiêutica de Sócrates está em ato no diálogo?

2ª PARTE – A “esterilidade” de Sócrates

1ª) Como entender a confissão de Sócrates sobre “mesma impotência” que ele possui em relação às parteiras e o fato de que “dar à luz em sabedoria” não está em poder dele? 2ª) Em que sentido a noção de impotência é equívoca? 3ª) O que a conduta de Sócrates provoca no julgamento exterior dos outros? 4ª) Qual a causa da alegada “impotência” de Sócrates em relação à sua arte?

EXERCÍCIO III

Com base na divisão proposta acima, **explique** o texto selecionado no início do Módulo, explicitando discursivamente os momentos das duas partes do texto: 1ª) A especificidade da maiêutica; 2ª) A “esterilidade” de Sócrates. Utilize a edição portuguesa do *Teeteto de Platão – Texto em português*, disponibilizada em arquivo PDF. Esta edição contém breves comentários ao diálogo platônico.

2

PLATÃO E A BUSCA DA VERDADE

Chegando ao fim desse Módulo I sobre o *diálogo* como estilo de se fazer *filosofia*⁵², o leitor poderá verificar que a força dessa filosofia não consiste em uma atividade espontânea. É preciso que intervenha ativamente um mediador que, no caso do texto escolhido, é Sócrates, mestre de Platão. Mas sua função de mediador, de instrumento, só poderá ser realizada caso ele tenha sido chamado ou convocado para tal atividade. No caso de Sócrates, em consequência de seu “daimonion” (chamado de ordem divina), a maiêutica ocupa uma “posição intermediária”, uma vez que “não é uma atividade divina” e nem “tampouco é puramente humana”⁵³. Em consequência, a verdade filosófica se apresenta como encoberta, velada, dissimulada. Uma vez que ela é trazida à luz, nasce do indivíduo já “grávido” dela. A maiêutica se caracteriza, portanto, como uma *arte*, isto é, como uma habilidade. A maiêutica, tal como a vimos em ato na passagem selecionada, não a filosofia, mas apenas uma *mediação* realizada pela pessoa de Sócrates. Só através desse *mediador* e, portanto, de um encontro pessoal singular, que chega ao limiar do filosofar. Não se trata de uma abstração. “A linguagem não é nada sem a palavra viva” daquele que, com o *perguntar* sobre si mesmo nos conduz às alturas, ao mundo superior, através de experiências dolorosas para descobrir a verdade. Esta não pode ser ensinada diretamente por Sócrates. É preciso que nós a descubramos por nós

52 Danilo MARCONDES & Irley FRANCO, A filosofia. O que é? Para que serve?, 36.

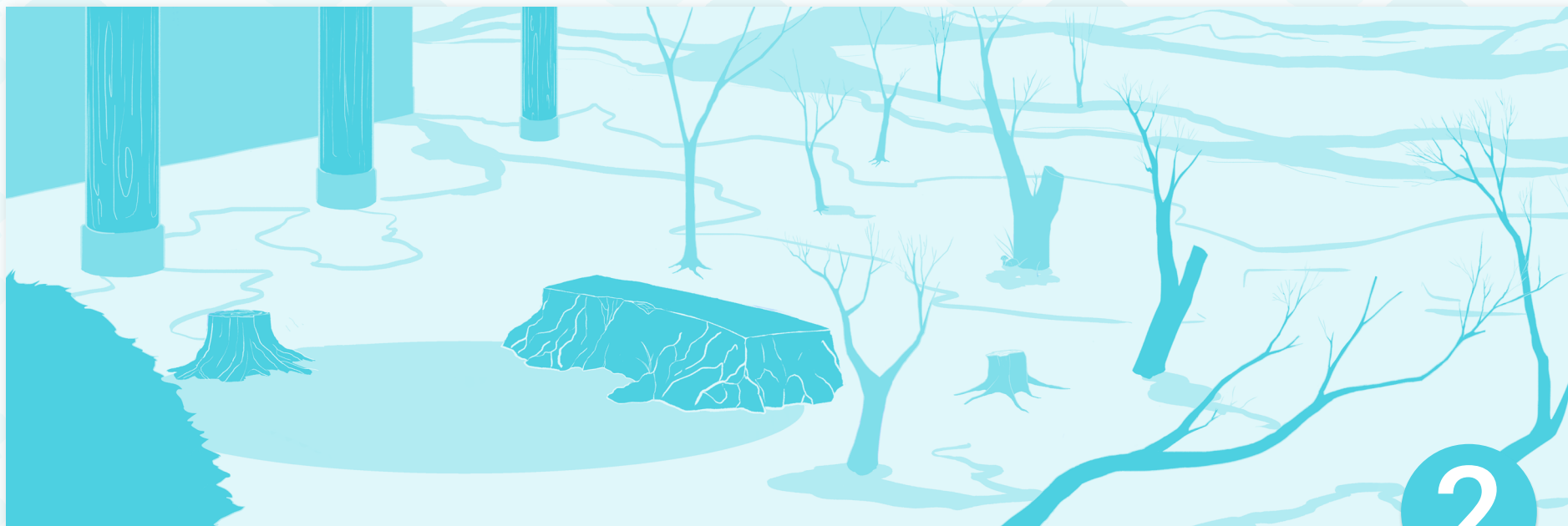
53 Dominique FOLSCHIED & Jean-Jacques WUNENBURGER, Metodologia filosófica, 115-116.

mesmos. A verdade não pode ser adquirida, por assim dizer, a partir de “fora”, mas isso não significa que ela seja “subjetiva”. Mas o caminho para encontrar a verdade a partir de dentro está insinuado na sentença de Sócrates:

“A vida não examinada não é digna ao homem de vivê-la”

Bibliografia

- FOLSCHIED, D. & WUNENBURGER, J.-J.** Metodologia filosófica. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- IRWIN T.**, Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- _____, Plato's Ethics. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- _____, (ed.) Classical Philosophy 2: Socrates and His Contemporaries. New York & London: Garland Publishing, 1995.
- KRAUT, R.** (ed.) Plato. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- MARCONDES, D. & FRANCO, I.** A filosofia. O que é? Para que serve?. Rio de Janeiro: Zahar/Editora PUC-Rio, 2011.
- RIST, J.M.**, La filosofia come dialogo. Il modello platonico, in ALICI, Luigi et alii (edd.), La filosofia come dialogo. Roma: Città Nuova Editrice, 2005.
- VALSTOS, G.**, Socrate. Ironie et philosophie morale. Paris: Aubier, 1994.



GÓRGIAS DE PLATÃO

Exercício prático

Resumo

No MÓDULO 2, abordamos novamente o estilo literário “diálogo” com base na obra “Górgias” de Platão, para realizarmos o exercício prático sobre o texto que apresenta as pretensões de saber do sofista Górgias e as respectivas “desconstruções” de Sócrates. A estratégia do Módulo consistirá em destacar as particularidades do texto selecionado (PLATÃO, Górgias 449c-461a) e também algumas questões metodológicas

para abordar o diálogo platônico com mais facilidade. Em seguida, retomamos o texto escolhido para que o aluno consiga captar mais profundamente a natureza das noções filosóficas apresentadas, especialmente o reencontro com a “maieutica” socrática. Desse modo, o aluno poderá iniciar-se à explicação didática da obra filosófica escolhida à semelhança de um Laboratório de Ensino da Filosofia.

Vídeos e materiais de suporte

Documentário: *A Vida Examinada – Sócrates*

Assistir



No Módulo2, retornamos ao tema do *diálogo* como estilo de se fazer filosofia, e agora concentraremos nossa atenção na estratégia da maiêutica de Sócrates no início do diálogo homônimo em que justamente assistimos à “desconstrução” do pretense saber do sofista Górgias. Uma vez que enfatizamos aqui o Módulo II como *exercício prático* com base no estilo literário *diálogo*, o aluno, portanto, deverá ler previamente o diálogo “Górgias” de Platão para compreender como a verdade filosófica nasce com base no método da refutação socrática. Mesmo que a concentração da leitura dessa estratégia se dê no início do diálogo, o desdobramento da “conversação” entre Sócrates e os demais interlocutores é fundamental para a compreensão da filosofia platônica.

texto

O *Górgias* de Platão - o método socrático da refutação

Abrir



1

O TEMA DO “GÓRGIAS”

Qual é o tema do diálogo *Górgias* de Platão? Talvez o subtítulo da obra – “Sobre a retórica” – possa constituir o ponto de partida. Se lermos todo o diálogo com todos os seus desdobramentos argumentativos, será possível relativizar a impressão inicial de que o tema seja “Sobre a oratória”. Ora, no século V, em seu comentário ao *Górgias* de Platão, Olimpiodoro apresentava a seguinte situação⁵⁴:

54 G. REALE, Platone. *Gorgia*. Traduzione, Introduzione e Commento. Brescia: La Scuola, 101994, 7-9.



OLIMPIODORO

1ª) Alguns – afirma ele – [aqueles que propuseram o subtítulo] pensaram que a retórica fosse o tema de fundo; mas, afirmando isso, esses cometeram o erro de estender a todo o diálogo aquelas que são características de sua primeira parte (colóquio de Sócrates com Górgias);

2ª) Outros pensaram que o tema de fundo fosse a justiça e a injustiça e os seus efeitos sobre a vida do homem; mas estes se basearam só, ou previamente, na segunda parte do diálogo (colóquio de Sócrates com Polo);

3ª) Outros, enfim, pensaram que o escopo final do diálogo fosse a consideração sobre a divindade, baseando-se no discurso de Sócrates que fecha o diálogo (que constitui a quarta parte da obra); portanto, uma vez mais, pecando de unilateralidade;

4ª) Olimpiodoro julga, por sua vez, que o escopo do diálogo seja a consideração das verdades éticas fundamentais, cujo reconhecimento pode nos conduzir a transcorrer uma vida feliz junto aos nossos semelhantes. É fácil verificar que Olimpiodoro visa especialmente à terceira parte do *Górgias* (diálogo de Sócrates com Cálicles).

Se nenhuma das opiniões é completamente falsa, é forçoso reconhecer que a leitura de todo o diálogo é fundamental para verificar o interesse ético-político que perpassa os escritos platônicos. Seja como for, para o nosso caso concreto, o tema do Módulo II é o exame da maiêutica socrática no confronto entre Sócrates e Górgias (*Gorgias* 449c–461a). Nesse sentido, é imprescindível ler o diálogo *Górgias* de Platão antes de avançar na leitura de nossas reflexões.

texto *Filosofia e retórica no Górgias de Platão*

Abrir 

1.1 Dentro do laboratório metodológico

Metodologicamente, para compreender a passagem escolhida do diálogo *Górgias* (*Gorgias*449c–461a) são necessários dois procedimentos básicos. Em primeiro lugar, situá-la no contexto mais amplo da divisão do diálogo e em função dos interesses filosóficos de Platão. A transmissão desses interesses aponta para um caminho fundamental que está em ato nos diálogos de Platão: a questão do método. Esta abrirá o caminho para o pensamento filosófico autêntico, um pensamento que estará sempre na atitude de quem *questiona* sem jamais ter a pretensão de esperar ou afirmar verdades epistemológicas absolutas. Em segundo lugar, é necessário descer ao conteúdo filosófico do “diálogo” entre Sócrates e Górgias com base no pressuposto de que a filosofia autêntica, tal como a concebe Platão nessa fase de seu pensamento, se distingue da prática sofística intitulada aqui “retórica”.

A | Particularidades do texto selecionado: uma confrontação entre Sócrates e Górgias (449c–461a)

Se a passagem escolhida expõe com clareza a argumentação de Sócrates através de um questionamento contundente sobre *o que é* a suposta *arte* de Górgias, convém então precisar o método da argumentação em ato nos diálogos “socráticos”. O método é o caminho pelo qual Platão conduz o leitor a penetrar no pensamento filosófico a ser captado. Portanto, nesses diálogos “socráticos”, o método característico para argumentar é um interrogatório sistemático, minucioso e rigoroso (ἐλεγχος = *elenchos* = *refutação*) feito a diferentes interlocutores que sustentam algumas teses morais positivas⁵⁵. Normalmente, este interrogatório exaustivo conduz à refutação do interlocutor. A estrutura básica de um *elenchos* típico é a seguinte⁵⁶: Sócrates faz uma pergunta, ora uma questão sobre o que é a virtude (como, por exemplo, no *Laques*: “O que é a coragem?”), ora algumas outras questões sobre uma virtude. O interlocutor afirma algumas proposições *p* em resposta à questão inicial de Sócrates; ouvindo o questionamento de Sócrates, ele concorda que também acredita em *q* e *r*; descobre então, após ulteriores perguntas, que não-*p* pode ser deduzido de *q* e *r*; por conseguinte, o interlocutor julga que suas crenças o comprometem a aceitar *p* e não-*p*. Achando-se assim em

55 Nos diálogos “socráticos”, o *Laques* (sobre a coragem) e o *Eutífron* (sobre a piedade) apresentam-se entre os melhores exemplos da dialética socrática, que resume por si só a noção de “refutação” (ἐλεγχος). A propósito, cf. L.-A. DORION, *Platon. Lachès-Euthyphron*. Paris: Flammarion, 1997, 11-12 e passim

56 Cf. G. VLASTOS, *The Socratic elenchus: Method is all*, in *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 4-11.

uma situação de perplexidade, ele percebe que está *sem saber* em que coisa realmente acreditava. Para evidenciar a contradição da tese do interlocutor com suas outras crenças, Sócrates utiliza duas formas de raciocínio: (1) silogístico e (2) epagógico⁵⁷. Chega-se à negação da tese do interlocutor ora mostrando que esta negação decorre necessariamente de um conjunto de suas crenças, ora extraindo-a por analogia de proposições que implicam essas crenças. Esta estratégia aparece com clareza no embate inicial entre Sócrates e Górgias no início do diálogo homônimo (*Górgias* 449 c–461 a).

Para assegurar a eficácia deste método de investigação filosófica, Sócrates deve permanecer sempre aquele que questiona⁵⁸ durante o *elenchos* e sua profissão de ignorância lhe permite justamente sustentar a posição de quem tem tudo a aprender. Na discussão dialogada, constata-se que não somente o interlocutor está na *ignorância*, mas também o próprio Sócrates insiste que *não conhece* as respostas às questões que ele faz aos seus interlocutores: segundo a conclusão do *Laques*, por exemplo, ambos estão na *aporia* acerca da tese que discutiam⁵⁹. Este *não-saber* é o ponto de partida da dialética socrática e faz parte do esquema das “ironias complexas” nos diálogos

57 Na abordagem dos problemas éticos, Sócrates não utiliza seus raciocínios epagógicos para provar o que ele investiga, nem tampouco apresenta suas grandes teses como se estivessem submetidas à confirmação empírica. É preciso, portanto, notar a diferença entre os epagogai de Sócrates e o que modernamente entendemos por raciocínio indutivo.

58 Para uma amostra das questões de Sócrates nos diálogos da fase juvenil de Platão e sua discussão do ponto de vista pragmático, sintático e semântico, cf. G. SANTAS, *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*. London,-Boston:Henry, Routledge & Kegan Paul, 1979, 59-96.

59 PLATÃO, *Laques* 200 e: ὁμοίως γὰρ πάντες ἐν ἀπορίᾳ.

iniciais: Sócrates nega e ao mesmo tempo reconhece possuir um saber (1)⁶⁰; nega e ao mesmo reconhece possuir a arte de ensinar a virtude (2)⁶¹; nega e ao mesmo tempo reconhece praticar a arte política (πράττειν τὰ πολιτικά) (3).⁶²

No debate refutativo, Sócrates se acha em melhores condições do que qualquer outra pessoa não porque conhece mais, mas porque estava livre de outro conceito falso de conhecimento das pessoas⁶³. Se frequentemente nos diálogos “socráticos” nega o saber sobre questões morais examinadas em um *elenchos*⁶⁴ julgando-o inacessível ao homem e reivindica simultaneamente uma “sabedoria humana”⁶⁵, Sócrates emerge exclusivamente como filósofo moralista que tem por missão “viver filosofando, fazendo o exame de si mesmo e

60 Negação do saber moral: “Eu não tenho consciência de ser sábio em que quer que seja, pequena ou grande; (...) enquanto de fato eu não tenho nenhum saber, não quero imaginar-me que sei alguma coisa” (PLATÃO, *Apologia de Sócrates* 21 b-d).

61 Negação da arte de ensinar a virtude: “Sócrates diz que não tem nenhum saber acerca do problema em questão (a arte de ensinar a virtude) e que ele é incapaz de dizer qual dentre vós fala segundo a verdade (sobre este assunto)” (PLATÃO, *Laques* 186 d-e).

62 Negação da ação política: “Sabeis bem, ó cidadãos Atenienses, que se eu tivesse empreendido a carreira política, há muito estaria morto e não seria mais de nenhuma utilidade a vós nem a mim mesmo” (PLATÃO, *Apologia de Sócrates* 31 d-e).

63 Cf. PLATÃO, *Apologia de Sócrates* 22 e. Sobre o conceito de falso conhecimento, cf. Ménon 84 a-c; Teeteto 168 a; 210 b-c; Sofista 230 b-c; Acebiades Primeiro 118 a-c.

64 Cf. PLATÃO, *Apologia de Sócrates* 21 b-d; Eutidemo 5 a-c; 15 c-16 a; Cármides 165 b-c; 166 c-d; *Laques* 186 b-187 a; 200 e; *Lísis* 212 a; 223 b; *Górgias* 509 c.

65 PLATÃO, *Apologia de Sócrates* 20 d-e. A expressão anthropine sophia faz referência provavelmente a um domínio limitado ao homem e aos assuntos humanos, como já deixa entrever o conteúdo moral das tragédias gregas (cf. SÓFOCLES, *Ájax* 760-761: terríveis calamidades estão reservadas àquele que, ainda que não com a natureza humana, concebe pensamentos que não são de um homem” [μὴ κατ’ ἄνθρωπον φρονῆ]); se um homem deseja evitar o desastre, é-lhe preciso reconhecer os limites da natureza humana e não tentar ultrapassá-los.

dos outros”⁶⁶. É assim que, recusando desde o início de um *elenchos* fornecer sua própria resposta à questão que é discutida, Sócrates assume formalmente a função limitada de “examinador” da tese de seu adversário, deixando, portanto, de desempenhar o papel de defensor de uma tese que lhe pertenceria. Ora, já que a intenção real de Sócrates não é somente encontrar e destruir a pretensão de saber de seus interlocutores, mas também a de fazer progredir a investigação da verdade, e se admitimos que ele deve descobri-la segundo este método refutativo declarando nada saber, só resta um procedimento: extraí-la de *seus interlocutores*. Ele deve necessariamente deduzi-la das premissas verdadeiras, aceitas como tais pelos interlocutores. Daí a importância da regra estabelecida do debate: “dizer somente o que se crê”⁶⁷. Esta regra essencial singulariza a dialética socrática em relação a qualquer outra forma de dialética pelo fato de *excluir toda discussão que parta de premissas não endossadas*. Nos primeiros diálogos, o *elenchos* é utilizado somente para testar teses morais e jamais teses metafísicas ou epistemológicas. A dialética socrática, portanto, não envereda para um raciocínio meta-elêntico destinado a provar a validade de seu método de investigação ou a verdade de suas pressuposições ontológicas⁶⁸.

Em consequência, é inerente ao método de Sócrates a falta de toda certeza epistêmica porque, sendo altamente falível, se baseia

66 PLATÃO, Apologia de Sócrates 28 e.

67 Cf. PLATÃO, Górgias 495 a: “Tu vais destruir, ó Cálicles, teus argumentos precedentes e não poderás mais examinar comigo as coisas se convêm, se falas em termos contrários às tuas convicções”.

68 Cf. G. VLASTOS, Socrate. Ironie et philosophie morale. Paris, Aubier, 1994, 28-29.67-68.159-162.

no seguinte postulado não formulado explicitamente⁶⁹: existe sempre, no sistema de crenças de um interlocutor, uma verdade que Sócrates se empenha em reavivar, e que implica a negação das falsas crenças, sustentadas ao mesmo tempo. O *elenchos* é o melhor procedimento para investigar a verdade moral, na medida em que preserva a autonomia moral do interlocutor. O inventor da teoria ética é igualmente o inventor de um método que supõe a distinção entre certeza moral e certeza epistêmica⁷⁰. Nos primeiros diálogos de Platão aparece a imagem de um Sócrates desprovido de toda teoria epistemológica⁷¹, que testa teses morais e não metafísicas. Segundo o esquema das “ironias complexas” evidenciado por G. Vlastos, Sócrates renuncia totalmente ao conhecimento moral em vista de reivindicá-lo em um sentido em que o termo “conhecimento” – não implicando certeza – pode designar simplesmente uma crença verdadeira justificável – justificável na perspectiva de Sócrates, ou seja, por este procedimento que é o argumento elêntico.

Em suma, o *elenchos* tem em vista um duplo objetivo moral: descobrir, em primeiro lugar, como cada ser humano deverá conduzir

69 Ainda que algumas de suas formulações impliquem este postulado: ver, por exemplo, Górgias 472 b; 473 b; 474 b; 482 b. Cf. o comentário desses textos citados como T21, T22, T23, T24(b), in G. VLASTOS, The Socratic elenchus..., 21-24.

70 é a distinção introduzida por G. VLASTOS a propósito da “profissão de ignorância” de Sócrates.

71 Sócrates examina no Cármides (167 a-169 b) uma noção epistemológica, segundo a qual existe um “saber do saber e do não-saber”. Este procedimento tem em vista mostrar somente que ela foi proposta como uma definição (inaceitável) da *sophrosynê*. Ele põe termo à sua investigação quando se convenceu de que aparentemente esta fórmula não levará a nenhum lugar e confessa que ele não acredita “ser capaz de elucidar essas questões” (Cármides 169 a). Cf. G. VLASTOS, Socrate. Ironie et philosophie morale, 72, nota 12.

sua própria vida e, em segundo lugar, no que tange à pessoa interrogada, averiguar se verdadeiramente vive sua vida tal como deveria. Como bem observa G. Vlastos, se, de um lado, a exigência de certeza epistêmica como condição de nossa ação teria um efeito paralisante, de outro lado, viver segundo as aquisições de um saber falível faz parte integrante da condição humana. “Só um deus disto poderia escapar. Só um louco o desejaria”⁷².

O *elenchos* retórico versus *elenchos* filosófico de Sócrates:

SÓCRATES: “Venturoso homem, tentas me refutar retoricamente, como quem presume refutar os outros nos tribunais. Com efeito, nestes lugares os homens creem refutar uns aos outros quando apresentam, aos discursos que proferem, grande número de testemunhas de boa reputação, ao passo que o contra-argumentador apresenta apenas uma ou mesmo nenhuma. Essa refutação não tem nenhum mérito perante a verdade, pois pode acontecer de várias pessoas, que pareçam ser alguma coisa, prestarem contra alguém falso testemunho. E no presente momento, concordarão plenamente contigo quase todos os atenienses e estrangeiros, se quiseres apresentar contra mim testemunhas de que não falo a verdade. Testemunharão em teu favor, se quiseres, Nícias, filho de Nicerato, e seus irmãos, cujas trípodes estão aferradas e alinhadas no templo de Dioniso; se quiseres,

72 Cf. G. VLASTOS, Socrate. Ironie et philosophie morale, 367-370 (“Certeza epistêmica contra certeza moral”).

Aristócrates, filho de Célio, cuja bela oferenda encontra-se em Pito; se quiseres, toda a casa de Péricles ou qualquer outra família daqui que queiras convocar. Todavia, eu, sendo um só, contigo não concordo, pois não me constanges a isso, embora te empenhes, apresentando contra mim falsas testemunhas em profusão, para expulsar-me do meu patrimônio e da verdade. Mas se eu não te apresentar, sendo tu apenas um, como testemunha concorde ao que digo, não terei chegado, julgo eu, a nenhuma conclusão digna de menção sobre o que versa a nossa discussão; e creio que tampouco tu, se eu, sendo apenas um, não testemunhar em teu favor e tu dispensares todos os demais. Aquele é um modo de refutação, como presumes tu e muitos outros homens; mas há também outro modo, como presumo eu, por minha vez. Assim, comparando um ao outro, examinemos se há qualquer diferença entre eles!” (Górgias 471e2–472c6; tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes).

EXERCÍCIO I

Com base na passagem citada acima e no texto de Daniel Rossi Nunes Lopes, como se diferenciam o *elenchos* retórico e o *elenchos* filosófico? Elabore um texto sobre a oposição entre os dois tipos de *elenchos*.

texto [Filosofia e retórica no Górgias de Platão](#)

Abrir



B | Contextualizando a leitura do confronto entre Sócrates e Górgias: a retórica como “prática puramente empírica”

É no âmbito da dupla estrutura epistemológica e moral do *Górgias* que Platão sublima o paradigma técnico, aplicado indistintamente à ação moral, através de um novo conceito de τέχνη (*technē*) racionalizada. Se, primeiramente, Platão tenta definir diante de Górgias a natureza da retórica, o diálogo, em seguida, revela progressivamente a dimensão moral do problema nas numerosas relações que ele procura estabelecer, de um lado, entre a *retórica*, a injustiça, a vida infeliz, e o prazer e a opinião e, de outro lado, entre a *filosofia*, a justiça, a vida feliz, o bem e a ciência. Esta dupla estrutura possibilita as seguintes relações analógicas⁷³:

<u>Retórica</u>	<u>Injustiça</u>	<u>Infelicidade</u>	<u>Prazer</u>	<u>Opinião</u>
Filosofia	Justiça	Felicidade	Bem	Ciência

Para compreender o problema moral essencial do *Górgias*, isto é, a escolha entre a vida do mestre da retórica e a do filósofo, e como Platão elabora uma nova concepção da τέχνη que se adaptaria melhor à ação moral, examinaremos sucessivamente as relações entre retórica e filosofia (449 c–461 a) e explicação socrática da definição dada a Górgias⁷⁴ (463 e–466 a).

73 Cf. Y. LAFRANCE, *La théorie platonicienne de la Doxa*. Montréal-Paris: Berllarmin-Les Belles Lettres, 1981, 62.

74 Sócrates define a retórica como uma espécie de empirismo aplicado à produção de certa espécie de prazer e deleite (cf. *Górgias*, 462 c).

1) Retórica e filosofia (449 c–461 a)

A perspectiva fundamental de toda a discussão entre Sócrates e Górgias pode ser tematizada assim: a retórica deve substituir a filosofia na hierarquia das ciências? A *paideia* grega deve fundamentar-se em uma arte de falar ou em uma arte de pensar? Trata-se, em última análise, de distinguir entre uma disciplina científica (*filosofia*) e uma disciplina não-científica (*retórica*). Vários traços sob os quais se apresenta a retórica mostram que ela é uma arte de opinião (πιστευτικῆς) e não de ensinamento (διδασκαλικῆς)⁷⁵. A retórica não tem objeto próprio⁷⁶, e Sócrates evidencia ainda que na segunda definição de Górgias acerca da retórica⁷⁷ falta a determinação do objeto sobre o qual versam os “discursos”: admitindo que a retórica se ocupa de puros discursos, qual é, porém, o objeto desses discursos? O método do discurso longo da retórica não é um método científico e tal procedimento possibilitou a Polo definir uma coisa pelo seu acidente, por uma qualidade que lhe pertence, mas não revelar a sua essência. Mesmo quando Górgias determina o que deveria ser o âmbito específico da retórica – o justo e o injusto –, o método desta só poderá fornecer sobre este objeto uma *opinião* (πίστις) e jamais

75 “A retórica, portanto, como parece, é produtora daquele tipo de persuasão que faz crer e não daquele tipo de persuasão apta a ensinar a respeito do justo e do injusto” (*Górgias*, 454 e–455 a). A mesma oposição se encontra em: *Teeteto*, 201 a; *Político*, 304 c-d.

76 Sócrates mostra que a definição de Górgias segundo a qual a retórica tem como objeto “discursos” (περὶ λόγους = *sobre os discursos*) não é totalmente válida porque o mesmo pode ser dito a propósito de técnicas diversas: a medicina, a ginástica, a aritmética, o cálculo, a geometria (cf. 449 d–451 d).

77 “Nas outras artes todo o conhecimento se resolve, em um certo sentido, em operações manuais e em atividades deste gênero; ao contrário, a retórica não exige nenhuma operação manual e a sua ação se realiza inteiramente por meio de discursos; por essa razão, julgo que a retórica seja a arte dos discursos e afirmo dizer coisa exata” (450 b-c).

um *saber* (μάθησις-ἐπιστήμη)⁷⁸. A distinção entre opinião e ciência aparece pela primeira vez, explicitamente, em Platão⁷⁹.

A *crença* (πίστις) é um elemento fundamental da estrutura das técnicas que permite diferenciá-las de uma série de atitudes não-técnicas: enquanto a crença pode ser verdadeira ou falsa, a ciência é sempre verdadeira⁸⁰. No desdobramento do diálogo, Sócrates então distingue duas espécies de persuasão assaz diferentes entre si: a) existe a persuasão que produz crença e *ciência* (ἐπιστήμη) e b) existe a persuasão que produz só pura *crença* (πίστις) sem saber⁸¹. Assim, Sócrates afirma que a capacidade de persuadir da retórica se limita, portanto, a ensinar uma pura crença, sem conhecimento. As verdadeiras artes e as ciências, ao contrário, acerca de seu objeto, produzem a primeira espécie de persuasão. Sócrates precisa, conseqüentemente, que o poder mágico da retórica, como sustenta Górgias, é pura aparência. A suposta superioridade da retórica acontece só em relação a quem não conhece. Por exemplo, o orador, mesmo não sabendo medicina, pode conseguir ser mais persuasivo que o médico, em coisas de medicina, *somente em relação à plebe* e a quem nada sabe desta ciência.

78 PLATÃO, *Górgias* 454 d. Eis os primeiros elementos de uma teoria da opinião (comparar com *República* 511 e e 534 a). O termo μάθησις indica especialmente a ação de conhecer ou a aquisição de conhecimentos; o vocábulo ἐπιστήμη, a posse desses conhecimentos. Aqui Platão utiliza um termo pelo outro: comparar 454 d 2 e 454 d 8.

79 Cf. A. TAGLIA, *Il concetto di "pistis" in Platone*. Firenze: Le Lettere, 1998; cf. também Y. LAFRANCE, *La théorie platonicienne de la Doxa*, 59-80.396-398.

80 Cf. PLATÃO, *Górgias* 454 d.

81 Cf. PLATÃO, *Górgias* 454 e.

Sendo assim, graves conseqüências são inevitáveis: o mestre da retórica não tem necessidade de conhecer a realidade das coisas, mas basta que, em relação àqueles que não sabem, tenha como encontrar o modo de *parecer* mais sábio do que quem verdadeiramente sabe⁸². Sócrates afirma então que, não conhecendo a realidade das coisas, mas somente sua aparência, a retórica se revela impotente para tornar um homem justo e bom⁸³ precisamente porque atinge apenas a aparência das coisas (δοκεῖν) e jamais seu ser (εἶναι)⁸⁴. Na visão socrática, não basta conhecer o que é o justo para praticar a justiça; conhecendo a justiça, o mestre da retórica é e não pode não ser justo⁸⁵.

Nesta primeira parte do diálogo, assistimos a uma progressiva restrição do suposto âmbito universal da retórica: a) Em *extensão*: esta não conhece e não tem necessidade de conhecer os objetos de que se ocupam as outras artes (basta que *pareça* conhecê-las); b) Em *profundidade*: as únicas coisas que Górgias admite que o mestre da

82 Cf. PLATÃO, *Górgias* 459 b-c.

83 Cf. PLATÃO, *Górgias* 459 d-461 a.

84 Cf. PLATÃO, *Górgias* 459 e; 464 a-b. Após nossa morte, não seremos julgados sobre nossa virtude aparente, mas sobre nossa virtude real, pois seremos apresentados nus diante dos juizes (523 e).

85 A questão sobre qual espécie de conhecimento faz um homem moralmente bom e justo não provém do ensino de uma "cultura" superficial ministrado por Górgias e pelos seus discípulos, mas só "através de uma conversão de toda a alma até que esteja em condição de contemplar o ser e o que é o mais brilhante do ser, ou seja, aquilo a que chamamos Bem" (PLATÃO, *República* 518 b). Segundo esta célebre passagem, a educação deve fazer com que a alma se volte para o essencial, isto é, para as essências, para o Ser..., para a ciência que a alma possui no "interior" de si mesma. A virtude socrática, portanto, abarca não somente a inteligência, mas também toda a personalidade. Cf. E.R. DODDS, *Plato Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1990, 218.

retórica deva necessariamente conhecer – isto é, os valores de justiça, beleza e bondade – se desvanecem nas mãos do orador: como pode o mestre da retórica ser verdadeiro conhecedor desses valores, se, com explícita admissão, pode agir também *contra* os mesmos?⁸⁶

Até aqui, a argumentação de Sócrates visa diretamente a retórica, sem, porém, mencionar o vocábulo φιλοσοφία = *philosophia*. Embora não apareça na passagem examinada, a presença da *filosofia* é tematizada por certos indícios literários de Sócrates: as críticas contra a retórica são feitas através da menção de categorias que constituem o objeto próprio da filosofia: o justo e o injusto, o belo e o feio, o bem e o mal. As distinções estabelecidas entre discurso breve e discurso longo, a opinião e o saber, a *pisteutiké* e a *didaskaliké*, as pessoas que sabem e aqueles que não sabem, são inequivocamente indícios que remetem o leitor à noção de filosofia. Por fim, o desdobramento do diálogo, direta ou indiretamente⁸⁷, confirma tais indícios, e, tendo em vista o *pathos* que caracteriza o diálogo do início ao fim, Polo, Cálicles e Górgias são personagens que simbolizam a retórica enquanto Sócrates representa a *filosofia*.

86 Cf. PLATÃO, *Górgias* 457 a-c, em que emerge Górgias com todas as suas contradições evidenciadas por Platão: Tal como aparece nas afirmações de Górgias, a retórica é por sua natureza alguma coisa que está fora da esfera do justo, porque se revela desvinculada da natureza das coisas e do ser. Como poderia ter algo a ver com o justo uma arte que “é capaz de falar contra todos e sobre tudo” e melhor do que todas? Eis porque o “justo uso” da retórica vem a ser estruturalmente impossível: ou o justo sacrificará a retórica ou, vice-versa, a retórica sacrificará a justiça. Cf. G. REALE, *Platone. Gorgia. Traduzione, Introduzione e Commento*, 59-60, nota 31.

87 Cf. PLATÃO, *Górgias* 484 c–486 d. Para a menção do termo “filosofia”: 484 c 5, c 9; 485 a 4, a 5, a 6, b 1, c 3, c 4, c 6, etc.

II) A retórica como empirismo (463 e–466 a)

É no contexto da segunda parte do diálogo, quando estão em debate Sócrates e Polo (cf. 461 b–481 a), que Platão elabora uma nova concepção da τέχνη racionalizada que se adapta melhor àquilo como há de ser a ação moral. Enquanto na primeira parte (cf. 449 c–461 a) se mantivera no conspecto geral em mostrar a inconsistência da retórica, Sócrates procura sistematicamente, na segunda parte, desmontar os seus frágeis fundamentos e pretensos poderes. À pergunta de Polo – “Que coisa é, na tua opinião, a retórica?” –, Sócrates responde: “Creio que não seja sequer uma arte”. Mais adiante Sócrates afirma: “(A retórica) é uma prática puramente empírica”⁸⁸, destinada a produzir o aplauso das massas e a despertar nelas emoções de prazer⁸⁹. A retórica, tal como é praticada por Górgias, nada mais é do que uma espécie de lisonja⁹⁰.

Quando explica sua definição, Sócrates distingue as artes que se referem à alma e aquelas que concernem ao corpo. As artes que concernem à alma são arroladas sob o nome genérico de *política*: trata-se da legislação (que vela pela alma sã) e da administração prática da justiça (que cuida da alma enferma). A arte destinada a velar pelo corpo carece de nome especial: dos cuidados do corpo se encarrega

88 PLATÃO, *Górgias* 462 b-d

89 A retórica é ἐμπειρία καὶ τριβή (463 b), ou seja, não uma arte, mas apenas uma capacidade baseada no hábito.

90 Cf. PLATÃO, *Górgias* 463 a-b. O vocábulo κολακεία é traduzido frequentemente como “adulação”, mas o original tem significado mais amplo e indica tudo que tem em vista produzir *prazer*. Neste sentido, traduzimos o termo por “lisonja” julgando-a mais adequada para o contexto do *Górgias*.

a ginástica, e os do corpo doente são matéria da Medicina⁹¹. As quatro artes visam o bem do corpo e da alma⁹². Mas eis que cada uma dessas tem seus ídolos (εἰδωλον) espúrios que, como variantes da lisonja, agem à base da mera experiência e não visam à consecução do melhor e à conservação da alma e do corpo: à legislação se substituiu a *sofística*; à justiça, a *retórica*; à ginástica, a “*arte*” da *cosmética*; e, à Medicina, a “*arte*” *culinária*.

O princípio fundante que subjaz a esta divisão é a distinção entre disciplinas não-científicas e disciplinas científicas. As artes de lisonja são assimiladas às disciplinas não-científicas porque a razão que dão das coisas não é fundada em sua natureza e, portanto, não poderia revelar-nos sua verdadeira causa. Essas artes substituem a verdade pela aparência, o bem pelo prazer e, por isso, não têm regras, nem normas, nem critério de exatidão, nem meio de avaliação. São fundamentalmente pseudotécnicas. Através da comparação estabelecida entre as imagens enganosas e as verdadeiras artes chega-se à conclusão de que a retórica não constitui uma verdadeira τέχνη.

É neste contexto então que Platão elabora uma nova concepção de τέχνη racionalizada estabelecendo três características fundamentais: 1^a) A arte autêntica é um saber baseado no conhecimento da verdadeira natureza do seu objeto, enquanto a prática oportunista procede, “*não com conhecimento* (οὐ γνωῦσα), *mas com*

91 Acerca desta divisão das artes (465 a), tenham-se em vista dos dizeres de E.R. DODDS: “O elemento mais importante na presente passagem é a distinção de princípio que Platão estabelece entre procedimentos ‘científico’ e ‘não-científico’” (*Plato Gorgias...*, 227).

92 Cf. PLATÃO, *Górgias* 464 a-c.

cega intuição (ἀλλὰ στοχασαμένη)”⁹³. Nesta passagem (464 c–465 a), Platão fixa a diferença essencial entre as verdadeiras artes e as pseudo-artes: o *conhecimento* como fundamento das verdadeiras artes. Platão, portanto, contrapõe a técnica não à experiência em seu significado positivo que lhe atribui a tradição moderna⁹⁴, mas a uma experiência empírica definida explicitamente como irracional (ἄλογον πρᾶγμα)⁹⁵; 2^a) Se o conhecimento é a característica essencial da arte autêntica, esta tenderá necessariamente para o melhor; por conseguinte, nesta nova concepção a verdadeira arte supõe a existência de um bem absoluto e objetivo que se deverá alcançar – τό βέλτιστον –, opondo-se à subjetividade e relatividade do τὸ ἥδύ, o prazeroso. Na oposição conceitualmente estabelecida entre *technē* e *empeiria*, a fraqueza desta última consiste não tanto em ser orientada para o prazer mas em limitar-se a isso, sem a preocupação com o melhor no âmbito dos valores. A ética é considerada não como produto de uma fé incipiente, crença, opinião ou conjectura (δόξα, πίστις), mas de um autêntico conhecimento; 3^a). Por fim, a arte autêntica é capaz de dar contas das suas atividades sempre que tem consciência das razões, segundo as quais procede, porque está precisamente fun-

93 PLATÃO, *Górgias* 464 c.

94 As técnicas são o momento sintetizante da experiência humana, que acumula com a memória os próprios dados, os constrói com sabedoria e os utiliza para as exigências da vida. Tenha-se em vista o exemplo de ANAXÁGORAS. Segundo sua antropologia, o homem é impotente e indefeso contra os animais, mas servindo-se de *experiência* (ἐμπειρία), *memória* (μνήμη) *sabedoria* (σοφία) e *técnica* (τέχνη), consegue controlá-los e até mesmo a utilizá-los para a própria sobrevivência (cf. DK 59 B 21b [= H. DIELS & W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 1956). Não se deve excluir que entre esses quatro termos exista uma progressão conceitual (Cf. G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche...*, 55-57, nota 163).

95 PLATÃO, *Górgias* 465 a: “E eu não chamo arte uma atividade irracional”.

dada no conhecimento da natureza das coisas e das relações de causa e efeito. Ao longo de seu debate, Platão reafirmará que a arte (τέχνη) autêntica capaz de preservar do verdadeiro mal (*cometer a injustiça*)⁹⁶ é a filosofia (= ciência do justo = conhecimento da alma = verdadeira política), e o τεχνικός é o filósofo (= aquele que conhece o justo = aquele que sabe qual é o bem da alma = verdadeiro político).

Neste exame sobre a essência de uma verdadeira τέχνη Platão toma como paradigma a Medicina⁹⁷, da qual extrai o conceito da terapêutica ou “cuidado” da alma e do corpo, a imagem de apontar para o alvo (στοχάζεσθαι) do melhor, e também suas denominações como bem-estar ou constituição adequada (εὐεξία). Como bem observou W. Jaeger, a “arte política” – enquanto meta da filosofia – é concebida como uma medicina da alma, e “sem exagero pode-se afirmar que sem o modelo da Medicina seria inconcebível a ciência ética de Sócrates”⁹⁸. Na discussão entre Sócrates e Górgias, Platão retoma, portanto, a expressão τέχνη – que significa “arte” ou “corpo organizado de cognições” no sentido amplo –, conferindo-lhe a definição “filosófica” de uma τέχνη enquanto habilidade que tende ao bem do objeto próprio (αψυχρή) como um médico tende ao bem do seu objeto, o corpo. A familiaridade com a verdadeira natureza humana revela no *Górgias* uma principiabilidade dual – o corpo e a alma – e a distinção na parte anímica de várias aptidões tendenciais⁹⁹. A

96 “É preciso, portanto, para colocar-se no estado de não cometer injustiça, adquirir uma certa força e uma certa arte?” (PLATÃO, *Górgias* 510 a).

97 Cf. PLATÃO, *Górgias* 464 a-d.

98 W. JAEGER, *PAIDÉIA. A Formação do Homem Grego*. São Paulo, Martins Fontes, 1995, 519.656, nota 30, e especialmente o capítulo “A Medicina como paidéia” (1001–1059).

99 Cf. PLATÃO, *Górgias* 479 b; 499 d; 504 c; 506 d–508 a; 518 a...

virtude ou excelência própria da alma será, em analogia com outros entes¹⁰⁰, realizar bem e devidamente as próprias funções. Ora, se a virtude de cada coisa é a ordem, a regra e a explicação perfeita das atividades que lhe é peculiar, e se isso vale para todas as coisas, então a alma pode ser concebida como ordem e harmonia entre seus diversos elementos. Assim, a alma refletida e disciplinada é a alma “boa”, ou seja, possui toda a classe de virtude ou excelência¹⁰¹, e se o homem agir sempre ordenadamente agirá bem e será feliz¹⁰².

Por fim, as novas ideias contidas no *Górgias* enriquecem substancialmente a ética platônica, e entre esses elementos principais que Platão fornece para sublimar ou racionalizar a antiga concepção técnica da moral destacam-se os seguintes: a distinção entre *pistis* e *epistēmē*, que implica no âmbito da metafísica platônica a distinção entre realidade e aparência, ser e parecer; distinção entre *prazer* (sa-

100 Segundo Platão, todo ser tem uma *atividade específica própria*, isto é, uma atividade que somente ela (ou então ela melhor do que todas as outras) pode exercer: por exemplo, a faca tem a propriedade de cortar, o cavalo a de correr, o olho a de ver, o ouvido a de ouvir, etc.). Ora, a virtude de todas as coisas consiste em *realizar da melhor maneira a atividade que lhe é peculiar*. (PLATÃO, *Górgias* 506 d-e: *República* 335 b ss; 353 b ss). Cf. G. REALE, *Platone. Gorgia...*, 141, nota 4.

101 No grego o termo αγαθός (*bom*) não possui o estrito sentido “ético” que hoje é-lhe atribuído, mas é o adjetivo correspondente ao substantivo ἀρετή e, portanto, designa toda a espécie de virtude ou excelência.

102 PLATÃO, *Górgias* 506 e-507 c. A argumentação de Sócrates parte da ambiguidade do verbo grego εὖ πράττειν, fazendo trocadilho no texto original (*Górgias* 507 c) com os sentidos de καλῶς πράττειν que pode significar “agir bem” e “ser feliz” ou “ter sucesso” (cf. *Cármides* 172 a; 173 d; *Eutidemo* 281 c; *República* 353 e-354 e; *Alcebiades* 116 b), bem como entre os dois sentidos de κόσμος: “ordenado” e “moderado”. Em Platão, a ordem – seja a ordem-ordenação (τάξις), seja a ordem feita de harmonia interior e de razão (σωφροσύνη) – é essencialmente uma ordem racional. Cf. M. CANTO-SPERBER, *Platon. Gorgias. Traduction, introduction et notes*. Paris: Flammarion, 21993, 347, nota 188.

tisfação subjetiva aparente) e *bem* (*tó béltiston*, satisfação objetiva e real)¹⁰³; a distinção entre *empeiríae technē*, ou seja, respectivamente, entre retórica (saber opinativo) e filosofia (saber autêntico). Neste quadro epistemológico, dentro do qual se hierarquizam disciplinas e degraus de saber, existem implicações morais decisivas: confundir a retórica (puro empirismo) com a filosofia (a verdadeira *arte*) significa confundir igualmente, na vida moral, o prazer com o bem¹⁰⁴, a injustiça com a justiça, a vida infeliz com a vida feliz; a determinação do objeto desta *technē*, concebido como um conhecimento da *physis* e das *causas* que nela agem, ou também da *ordem* que lhe é própria¹⁰⁵; e como garantia da posse deste conhecimento, a capacidade de *dar razão* do mesmo na esfera dialética. As longas discussões do diálogo deixaram entrever que o *τεχνικός* que conhece o bem dos homens e sabe, portanto, em que consiste o bem da alma é o *filósofo*, que em Sócrates tem a sua mais perfeita encarnação: é o mestre de Platão,

103 Nos livros centrais da *República* (VI ao VII), Platão constrói positivamente, em termos filosóficos e metafísicos, o objetivismo ético: o caráter absoluto e objetivo do ser e do bem, e a necessidade de um conhecimento verdadeiro e autêntico deste ser e deste bem para a boa conduta nas coisas públicas e privadas. No *Górgias* Platão nada mais fez do que criar para suas necessidades ético-metafísicas um novo conceito de *technē* racionalizada.

104 A distinção entre o *prazer* e o *bem* será o objeto principal da discussão com Cálicles em *Górgias* 488 b-506 a. O bem aparece como o fim último de todos os nossos atos; longe de aceitar uma identidade entre ambos como no *Protágoras* 351 b-355 b (sobre este texto que se opõe total ou parcialmente à tese defendida no *Górgias*, cf. F. ILDEFONSE, *Platon. Protagoras...*, 49-55.128-139.208-218, Sócrates afirma, através das provas mítica (493 a-c) e dialéticas (uma demonstração pelos contrários [495 c-497 d] e uma *reductio ad absurdum* [497 d-500 a]), que o prazer é subordinado ao bem (*Górgias* 499 e-500 a).

105 Cf. PLATÃO, *Górgias* 506 d-507 c. Em suma: o homem que tem a alma *disciplinada*, *a) possui todas as virtudes* (comportando-se *como deve* para com os deuses e os homens); *b) portanto, é inteiramente justo*, *c) e como tal é feliz*.

segundo a conclusão do *Górgias*, que possui a *τέχνη* autêntica – a *filosofia* –, ou seja, a ciência do justo, o conhecimento da alma; em suma, a verdadeira política:

A VERDADEIRA ARTE POLÍTICA

“Eu creio ser um dos raros Atenienses, para não dizer o único, que coloque em prática a verdadeira arte política e, entre meus contemporâneos, eu sou o único que a exerce”¹⁰⁶.

1.2 A retomada do texto de Platão

Esta retomada só será profícua se já tivermos lido várias vezes o texto platônico sobre a relação entre retórica e filosofia (*Górgias* 449c-461a). Com base nas considerações anteriores, o aluno deverá agora retomar a leitura do diálogo platônico focando sua retomada nos três tópicos seguintes:

A | Introdução ao diálogo *Górgias*: como ler um diálogo platônico?

Acerca desse tópico, podemos ler o artigo de Samuel Scolnicov (*Como ler um diálogo platônico?*), uma vez que é preciso saber da es-

106 PLATÃO, *Górgias* 521 d. Sobre a influência de Sócrates como fundador de uma nova ordem política, cf. *Apologia de Sócrates* 31 e-32 a; *República* 492 e.

pecificidade da forma como o conteúdo do pensamento filosófico é captado. Então, é preciso familiarizar-se com o gênero literário “diálogo” e, no caso concreto, com os diálogos de Platão; por isso, o diálogo é “a forma mais apta a captar a ironia socrática e a possibilidade de dramatização do tema discutido”, situando-o “em um cenário vivo, no qual urge conhecer o lugar, o contexto histórico e os personagens que o compõem”¹⁰⁷.

texto *Como ler um diálogo platônico?*

Abrir

EXERCÍCIO II – “O verdadeiro diálogo é um drama”

Com base no artigo de Samuel Scolnicov, comente o seguinte trecho e exemplifique-o com base nos diálogos citados: “A forma dialógica é particularmente apta a capturar a ironia de Sócrates. Um diálogo verdadeiro é um drama. Como todo drama, não é só o que é dito que tem importância, mas também – e, à vezes, especialmente – o que se passa. Frequentemente, o que se diz está em flagrante contraste com o que acontece”.

107 S. SCOLNICOV, *Como ler um diálogo platônico?*, *Hypnos* 8/11 (2003) 49.

EXERCÍCIO III “Os diálogos se desenrolam em situações dramáticas”

Com base ainda no artigo de Samuel Scolnicov, responda: 1) comente o seguinte trecho e exemplifique-o com base nos diálogos citados: “Os diálogos de Platão se desenrolam em situações dramáticas muito precisas, e o cenário é absolutamente indispensável para a compreensão do que acontece em cada diálogo [...]” 2) Qual é o motivo da redução ao silêncio de cada um dos interlocutores de Sócrates – isto é, entre Sócrates e Górgias, Sócrates e Polo, e Sócrates e Cálicles – no *Górgias* de Platão?

EXERCÍCIO IV No diálogo, como na vida real, palavras não mantêm seu sentido de um interlocutor a outro.

Com base, outrossim, no artigo de Samuel Scolnicov, comente o seguinte trecho e exemplifique-o com base nos diálogos citados: “Idealmente, palavras devem ser estáveis e unívocas. É o que Sócrates quer atingir ao exigir definições. Mas não é o que acontece enquanto prosseguimos por opiniões confusas [...] Palavras não podem transmitir sentido”.

B | Preparando um plano da primeira parte do diálogo: as tentativas de Górgias de definir a retórica e as críticas de Sócrates (*Górgias* 449c-461a)

A elaboração de um plano de apresentação surgirá quase que automaticamente depois de várias leituras da passagem selecionada nesse Módulo e de seu contato imediatamente precedente, a saber: o breve

diálogo entre Querefonte e Polo (477a-449c) e a confrontação entre Sócrates e Górgias (449c-461a). Portanto, antes do embate propriamente dito encontramos um breve diálogo entre os dois discípulos, Querefonte e Polo. O tema transparece claramente mediante a pergunta concreta: *quem é Górgias? Que arte possui? Como devemos nomeá-lo?* Sem responder com propriedade, Polo limita-se a elogiar esta arte, afirmando que é a mais bela. Sócrates pede, portanto, a Górgias para ele mesmo definir a própria arte. Eis a resposta: a arte de Górgias é a “retórica”, e Górgias deverá ser chamado de “retor” [= o homem político que em uma democracia devia ser, antes de tudo, orador], isto é, “mestre da retórica”¹⁰⁸. Esta espécie de prelúdio (447a-449c) que antecede ao diálogo apresenta na verdade o *contraste* entre os dois modos de discurso, entre “diálogo” (διαλέγεσθαι) e “retórica” (ῥητορικὴ):

Sócrates
Polo parece bem preparado para o discurso, Górgias. Porém, não cumpre o que apregoava a Querefonte.

Górgias
Precisamente o que, Sócrates?.

Sócrates
A pergunta não me pareceu ter sido absolutamente respondida.

Górgias
Mas então pergunta tu, se quiseres!.

Sócrates
Não; se tu mesmo quiseres responder, será mais aprazível interrogar-te. Pois é evidente que Polo, pelo que acabou de dizer, tem praticado antes a chamada retórica do que o diálogo.

Polo
Por que, Sócrates?

Sócrates
Porque, Polo, Querefonte perguntou a ti de qual arte Górgias tinha conhecimento e tu passaste a elogiar a sua arte como se alguém a vituperasse; mas que arte é essa, não respondeste.

Polo
Mas não respondi que é a mais bela?

Sócrates
Com certeza. Mas ninguém está perguntando de que qualidade ela é, e sim que arte é essa, e por qual nome Górgias deve ser chamado. Assim como Querefonte te formulou as perguntas anteriores e tu lhe respondeste correta e brevemente, dize-me agora, de modo semelhante, que arte é essa e por qual nome devemos chamar Górgias! [...]

(Górgias 448d1 – 449a2. Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes)

108 G. REALE, *Platone. Gorgia. Traduzione, Introduzione e Commento*, 10.

Uma vez que as exigências do diálogo não são cumpridas por parte de Polo – face à pergunta de Querefonte, que pedia uma resposta objetiva (“Agora, uma vez que ele tem conhecimento de certa arte, de que nome nós o chamaríamos corretamente?”, 448c2-3)–, Polo responde com um pequeno discurso de *elogio* (ἔπαινος) da arte de Górgias. O modelo dialógico utilizado por Querefonte exigia que Polo simplesmente respondesse o que Górgias é, relativamente à sua profissão, i.e., uma pergunta de definição (τίς, 448e7); acontece, porém, que Polo responde em conformidade ao seu modo habitual de discurso, enfatizando o juízo de valor e/ou os atributos do objeto elogiado (ποία τις, 448e6). Segundo Sócrates, para julgar se a arte de Górgias é, entre todas, a melhor e a mais nobre, é preciso saber, antes de tudo, que arte ela é. “A prioridade é da definição, pois como alguém poderia emitir algum juízo de valor sobre alguma coisa, sem saber o que de fato é aquilo que se elogia? Essa inabilidade de Polo para o ‘diálogo’ (segundo as exigências estipuladas por Sócrates), figurando essa oposição entre filosofia e retórica como dois modos de discurso diferentes, é recorrente quando Polo passa a discutir com Sócrates, depois da refutação de Górgias e da sua saída momentânea de cena”¹⁰⁹:

109 Daniel Rossi Nunes LOPES, *O filósofo e o lobo: filosofia e retórica no Górgias de Platão* (Tese de Doutorado defendida no Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP em 2008, 43-44. Disponível em arquivo PDF: www.bibliotecadigital.unicamp.br)

Polo
Mas o que a retórica te parece ser?

Sócrates
Uma coisa que tu afirmas produzir arte num escrito que recentemente li.

Polo
A que te referes?

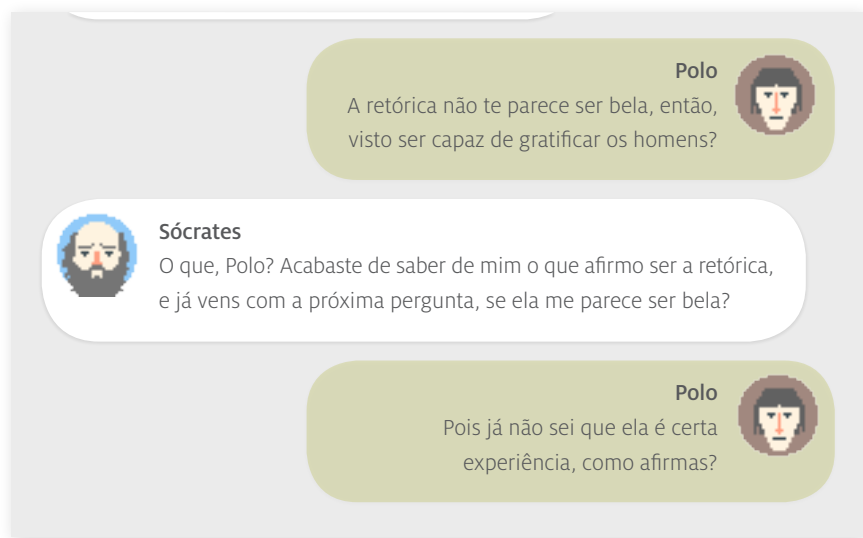
Sócrates
A certa experiência.

Polo
Portanto, a retórica te parece ser experiência?

Sócrates
A mim, pelo menos, se não tens nada mais a acrescentar.

Polo
Experiência de quê?

Sócrates
De produção de certa graça e prazer.



(*Górgias* 462b10-d4. Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes)

Uma vez que retórica é “certa experiência” (462c), Polo deseja saber se ela é a uma atividade bela ou não: na crítica socrática ao seu interlocutor, trata-se do mesmo erro, uma vez que não se definiu que tipo de experiência é a retórica, nem tampouco o estatuto epistemológico dessa “certa experiência”. Julgar que a retórica é uma certa experiência que produz “prazer e graça” (462c) seria satisfatório para Polo para que a mesma fosse considerada uma atividade bela. A equação pressuposta aqui entre “prazer e bem” seria formalmente rejeitada por Sócrates no discurso sobre a *κολακεία* (464b2-466a3). Para Sócrates, “experiência” e “arte” são dois conceitos diferentes: à medida que a retórica-lisonja está atrelada à experiência, ela não possui o estatuto de *technē* porque é uma atividade voltada exclusivamente para a produção do prazer, não conhecendo, portanto, o objeto de que trata e nem tampouco dando razão às suas ações.

Assim, Polo baseia seu julgamento em suas coisas: “(i) uma vez ouvido de Sócrates que retórica é “experiência”, ele imediatamente supôs que Sócrates se referia à “experiência” segundo o sentido em que ele entende o conceito; e (ii) se a retórica é uma experiência de “produção de graça e prazer” (*χάριτός τινος και ἡδονῆς ἀπεργασίας*, 462c8), então ela é uma atividade bela: tanto Polo como Cálicles são representados por Platão como defensores de uma vida hedonista, e se o prazer é o bem nessa perspectiva, então aquilo que o produz é, por conseguinte, uma atividade bela”¹¹⁰.

B | Explicando o texto com base na “desconstrução” socrática das definições de Górgias quanto à pretensão de seu saber

A explicação do texto pode ser feita com base nas sucessivas definições da arte de Górgias e as respectivas críticas de Sócrates. Os exercícios abaixo se concentram nos textos platônicos já comentados e se restringem, respectivamente, a um *resumo* e a uma *síntese*.

EXERCÍCIO V

Primeiro momento: *confrontação* entre Sócrates e o sofista Górgias

Com base na leitura da passagem selecionada (*Górgias* 449 c-461a), apresente cada uma das definições de Górgias sobre sua “arte” de “retor” ou “mestre da retórica” e as respectivas estratégias de

¹¹⁰ Daniel Rossi Nunes LOPES, *O filósofo e o lobo: filosofia e retórica no Górgias de Platão*, 44–45.

refutação de Sócrates. Após as diversas leituras do texto, o aluno perceberá que cada reformulação da definição feita pelo próprio Górgias se deve à crítica de Sócrates sobre a fragilidade e a fraqueza da definição. Daí a necessidade inexorável de redefinir sua arte frente ao interrogatório socrático. Faça, por fim, um **resumo** do confronto entre Sócrates e Górgias.

EXERCÍCIO VI

Segundo momento: *confrontação entre Sócrates e Polo*

Com base na leitura do confronto entre Sócrates e Polo (a partir de *Górgias* 461b), **sintetize** o embate entre ambos com base nos seguintes pontos:

- 1º) A retórica *não* é uma arte;
- 2º) A pretensa “potência da retórica é na realidade pseudo-potência e, portanto, não-potência;
- 3º) A retórica não torna o homem feliz, mas faz dele um infeliz e um desventurado.

texto [Como elaborar a síntese de um texto](#)

Abrir

texto [Filosofia e retórica no *Górgias* de Platão](#)

Abrir

2

PLATÃO E A FILOSOFIA “COMO FORÇA POLÍTICA”

Chegando ao fim desse Módulo, não é difícil constatar que para Platão a filosofia é uma força política, justamente porque parte do mais alto conhecimento teórico que está inseparavelmente ligado ao conhecimento dos valores morais. No *Górgias*, Platão redimensiona radicalmente a concepção mesma da arte política e o conceito mesmo de Cidade em função da mensagem de seu mestre Sócrates. Se, portanto, conhecemos alguma coisa sobre o Sócrates histórico é precisamente sua apaixonada dedicação à busca da ἀρετή ou excelência moral; sua prática de filosofia era uma espécie de exortação à virtude. No *Górgias*, por exemplo, Sócrates aparece como a encarnação desta busca, e seu interesse pela educação moral é apresentado como o único verdadeiro exercício da arte política: “*Eu creio ser um dos raros Atenienses, para não dizer o único, que coloque em prática a verdadeira arte política (ἐπιχειρεῖν τῆ ὡς ἀληθῶς πολιτικῆ τέχνη) e, entre meus contemporâneos, eu sou o único que a exerce*”¹¹¹. Ninguém pode duvidar, portanto, que “a verdadeira arte política” signifique unicamente a arte que permite melhorar o caráter moral dos cidadãos atenienses, quaisquer que eles sejam! A antiga política era norteadada pela retórica que visa à produção do prazer, ao passo que a filosofia se orienta pelo bem. O instrumento da nova política terá como instrumento a *filosofia*. Por quê? Precisamente porque a *filosofia*, tal como a entende Platão, é o único caminho de acesso aos valores da “justiça” e do “bem” que estão na base absoluta do Estado e da verdadeira política.

111 PLATÃO, *Górgias* 521 d.

Só a filosofia pode “salvar” o homem porque introduz no conhecimento das realidades que devem ser conhecidas por aquele que deseja governar a Cidade. Com base na defesa da mensagem espiritual de Sócrates, Platão leva às últimas consequências a sua concepção política à luz de seus pressupostos filosóficos: “A lei do Estado é fonte de toda norma de vida e a virtude do homem nada mais é do que a virtude do cidadão”¹¹². Mas esse idealismo político de Platão vai de encontro à nossa concepção política, onde o bem-estar e a economia condicionam, do ponto de vista teórico, a práxis política.

Bibliografia

- FOLSCHIED, D. & WUNENBURGER, J.-J.** Metodologia filosófica. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- IRWIN T.**, Plato’s Moral Theory. The Early and Middle Dialogues. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- _____, Plato’s Ethics. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- _____, (ed.) Classical Philosophy 2: Socrates and His Contemporaries. New York & London: Garland Publishing, 1995.
- JAEGER, W. PAIDÉIA.** A Formação do Homem Grego. São Paulo, Martins Fontes, 3 1995.
- KRAUT, R.** (ed.) Plato. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- LOPES, Daniel Rossi Nunes.** O filósofo e o lobo: filosofia e retórica no Górgias de Platão (Tese de Doutorado defendida no Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP em 2008. -- Campinas, SP: [s.n.]. Disponível em arquivo PDF: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/>
- _____, Górgias de Platão. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015. <http://www.editoraperspectiva.com.br/>
- MARCONDES, D. & FRANCO, I.** A filosofia. O que é? Para que serve?. Rio de Janeiro: Zahar/Editora PUC - Rio, 2011.
- REALE, G.** Platone. Gorgia. Traduzione, Introduzione e Commento. Brescia: La Scuola, 10 1994.
- RIST, J.M.**, La filosofia come dialogo. Il modello platonico, in ALICI, Luigi et alii (edd.), La filosofia come dialogo. Roma: Città Nuova Editrice, 2005.
- VALSTOS, G.**, Socrate. Ironie et philosophie morale. Paris: Aubier, 1994.
- _____, Socratic Studies. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

112 G. REALE, Platone. Gorgia. Traduzione, Introduzione e Commento, 31.



3

A CONFISSÃO COMO MODO DE FILOSOFAR

Resumo

No MÓDULO 3, abordamos o estilo literário “confissão” com base em passagens escolhidas da obra “Confissões” de Agostinho de Hipona. A estratégia consistirá destacar as particularidades do texto selecionado e também algumas questões metodológicas para abordar um texto do mundo medieval. Em seguida, retomamos o

texto escolhido para que o aluno consiga captar mais profundamente a natureza das noções filosóficas e teológicas apresentadas. Desse modo, o aluno poderá iniciar-se à explicação didática da obra filosófico-teológica escolhida à semelhança de um Laboratório de Ensino da Filosofia.

Vídeos e materiais de suporte

Agostinho e a Cidade de Deus

Assistir



O primeiro estilo literário escolhido para mostrar como se faz filosofia é a *confissão*, em que o autor se expressa na primeira pessoa do singular. As *Confissões* de S. Agostinho (354–430), bispo de Hipona, são o primeiro grande exemplo de expressão desse gênero de filosofar. Através dele o leitor é conduzido a percorrer reflexivamente as etapas pelas quais o autor passou em vista de aprender como, mediante o relato da experiência pessoal, emergem o seu pensamento e suas reflexões. Uma vez que se trata de obra de cunho teológico e religioso e, considerando o caráter confessional da obra, nas *Confissões* de Agostinho o conteúdo dogmático transparece como o resultado de uma experiência pessoal que, no rememorar e narrar de uma confissão, torna-se novamente presente. À narração do passado de Agostinho (Livros I–IX) sucede o rememorar de um estado presente: “Agostinho deixa-se de informar sobre seu passado para ocupar-se do que agora é: ‘*in ipso tempore confessionum mearum*, quod sim [como sou ‘agora no momento de escrever estas confissões’]” (Livro X). É aqui que reside o interesse filosófico-existencial do pensamento de Agostinho. Algumas temáticas agostinianas mostram seu pendor claramente existencial, tais como a procura de fazer autenticidade diante de Deus (*coram te*), diante de si próprio, bem como diante dos outros homens seus irmãos. As reflexões vivenciadas de Agostinho nas *Confissões* permitem, portanto, descortinar um modelo exemplar da abordagem existencial, como, por exemplo, a tentativa de compreender o homem enquanto mistério e o homem dramático. Dentro desse contexto geral escolhemos passagens importantes do Livro VII das *Confissões* como âmbito de nosso Laboratório de ensinar filosofia através do estilo confessional. Nesse caso específico, a filosofia que influencia decisivamente Agostinho é o Neoplatonismo.

Foi justamente através dessa corrente filosófica que Agostinho conseguiu descortinar um mundo abstrato e espiritual, bem como entrever simultaneamente os seus limites, pois era uma forma de saber superada pela Revelação e pela fé do cristão¹¹³.

1

A CONFISSÃO: A CRISTIANIZAÇÃO DO PLATONISMO EM S. AGOSTINHO (CONFISSÕES VII, CAPÍTULOS IX-X; XX-XXI)

O Neoplatonismo e as Escrituras: concepções sobre a divindade e a encarnação do Verbo¹¹⁴

VII. IX. 13. E, primeiramente, querendo mostrar-me quanto resistes aos soberbos e, pelo contrário, dás a tua graça aos humildes, e com quanta misericórdia tua foi indicado aos homens o caminho da humildade, porque o teu Verbo se fez carne e habitou entre os homens, proporcionaste-me, por intermédio de um certo homem inchado de enormíssimo orgulho, uns certos livros dos Platônicos traduzidos da língua grega para a latina, e aí li, não exatamente nestas palavras, mas com muitas e variadas razões, que, no conjunto, se argumentava isto mesmo: no princípio era o Verbo e o Verbo estava junto de Deus

113 Ver D. MARCONDES, *Textos básicos de Filosofia. Dos Pré-Socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2012, 60.

114 Na versão portuguesa disponibilizada do Livro VII das *Confissões* o número do mesmo e o capítulo estão escritos em algarismos romanos (VII.IX.13= Livro sétimo, capítulo nove, § 13 [em algarismos arábicos]). Para o texto latino das *Confissões*, ver <http://www.augustinus.it/>

e Deus era o Verbo: este estava, no princípio, junto de Deus; todas as coisas foram feitas por ele, e sem ele nada foi feito; o que foi feito é vida nele, e a vida era a luz dos homens; e a luz brilha nas trevas, e as trevas não a dominaram; e que a alma humana, embora dê testemunho da luz, todavia ela própria não é a luz, mas o Verbo, Deus, é que é a luz verdadeira, que ilumina todo o homem que vem a este mundo; e que estava neste mundo, e o mundo foi feito por ele, e o mundo não o reconheceu. Mas que veio para o que era seu e os seus não o receberam, e que a todos quantos o receberam deu-lhes o poder de se tornarem filhos de Deus, a eles que creem no seu nome, isso não o li eu aí.

14. Aí li, sim, que o Verbo, Deus, não nasceu da carne, nem do sangue, nem da vontade do homem, nem da vontade da carne, mas sim de Deus; mas que o Verbo se fez carne e habitou em nós, não o li eu aí. Indaguei, realmente, naqueles textos, dito de várias maneiras e de muitos modos, que o Filho, na forma do Pai, não considerou rapina ser igual a Deus, porque, por natureza, é isso mesmo; mas que se aniquilou a si mesmo tomando a forma de escravo, feito à semelhança dos homens e tido como homem pela aparência, humilhou-se, fazendo-se obediente até à morte, e morte na cruz: por isso Deus o exaltou dos mortos e deu-lhe um nome, que está acima de todo o nome, para que, ao nome de Jesus, se dobre todo o joelho dos seres celestes, terrestres e infernais, e toda a língua confesse que o Senhor Jesus está na glória de Deus Pai: isso não o dizem aqueles livros. Mas que, antes de todos os tempos e acima de todos os tempos, permanece imutavelmente teu Filho unigênito, co-eterno contigo, e que da sua plenitude recebem as almas o serem felizes, e que, pela participação da sabedoria, que

permanece nela, são renovadas, para que sejam sábias: isso está lá; mas que, no tempo previsto, morreu pelos ímpios e que não poupaste o teu único Filho, mas por nós todos o entregaste: isso não está lá. Porque tu escondeste estas coisas dos sábios e revelaste-as aos pequeninos, para que viessem até ele os que sofrem e os que estão sobrecarregados, e ele os aliviasse, porque é manso e humilde de coração, e dirigirá os mansos na justiça, e ensinará aos pacíficos os seus caminhos, vendo a nossa humildade e o nosso sofrimento e perdoando-nos todos os nossos pecados. Mas aqueles que, ensoberbecidos, levantados no coturno como que de uma doutrina mais sublime, não o ouvem dizer: Aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração, e encontrareis repouso para as vossas almas, embora conheçam Deus, não o glorificam como Deus ou lhe dão graças, mas tornam-se vãos nos seus pensamentos, e o seu coração, insensato, obscurece-se; dizendo que são sábios, tornaram-se estultos [...]

Progressão no entendimento das coisas divinas



VII. X. 16. E, admoestado a voltar daí para mim mesmo, entrei no mais íntimo de mim, guiado por ti, e consegui, porque te fizeste meu auxílio. Entrei e vi com o olhar da minha alma, seja ele qual for, acima do mesmo olhar da minha alma, acima da minha mente, uma luz imutável, não esta vulgar e visível a toda a carne, nem era uma maior como que do mesmo gênero, como se ela brilhasse muito e muito mais claramente e ocupasse tudo com a sua grandeza. Ela não era isto mas



A procura da verdade nos livros dos Neoplatônicos

outra coisa, outra coisa muito diferente de todas essas, nem tão-pouco estava acima da minha mente como o azeite sobre a água, nem como o céu sobre a terra, mas era superior a mim, porque ela própria me fez, e eu inferior, porque feito por ela. Quem conhece a verdade, conhece-a, e quem a conhece, conhece a eternidade. O amor conhece-a. Oh, eterna verdade e verdadeiro amor e amorosa eternidade! Tu és o meu Deus, por ti suspiro dia e noite. E quando te conheci pela primeira vez, tu pegaste em mim, para que visse que existe aquilo que via e que eu não era ainda de molde a poder ver. E repeliste a fraqueza do meu olhar, brilhando intensamente sobre mim, e estremeci de amor e horror: e descobri que eu estava longe de ti, numa região de dessemelhança, como se ouvisse a tua voz vinda do alto: 'Eu sou o alimento dos adultos: cresce e comer-me-ás. Tu não me mudarás em ti, como o alimento da tua carne, mas tu serás mudado em mim'. E reconheci que por causa da iniquidade corrigiste o homem e fizeste consumir-se a minha alma como uma aranha, e disse: 'Porventura nada é verdade, já que ela não está difundida pelos espaços dos lugares, nem finitos nem infinitos?' E tu clamaste de longe: Pelo contrário, eu sou o que sou.

E ouvi, tal como se ouve no coração, e já não havia absolutamente nenhuma razão para duvidar, e mais facilmente duvidaria de que vivo do que da existência da verdade, a qual se apreende e entende nas coisas que foram criadas.

VII. XX. 26. Mas então, lidos aqueles livros dos Platônicos, e depois de por eles ter sido levado a procurar a verdade incorpórea, vi e compreendi as tuas coisas invisíveis por meio daquelas que foram feitas, e, repellido, senti o que não me era dado contemplar através das trevas da minha alma, certo de que tu és e és infinito, sem todavia te difundires pelos lugares finitos ou infinitos, e que verdadeiramente és tu, que és sempre o mesmo, e, por nenhuma parte e nenhum movimento, és outro ou de outro modo, e que todas as restantes coisas procedem de ti, por esta única solidíssima prova: serem, estava realmente seguro destas coisas, todavia demasiado fraco para fruir de ti. Conversava muito, como se fosse perito, e, se não procurasse o teu caminho em Cristo, nosso Salvador, não seria perito mas pereceria. Na verdade, já começava a querer parecer sábio, cheio do meu castigo, e não chorava, e inchava-me com a ciência, acima de toda a medida. Onde estava, pois, aquela caridade, que edifica a partir do alicerce da humildade, que é Jesus Cristo? Ou quando é que aqueles livros me ensinariam? Creio que tu quiseste que eu deparasse com eles, antes de meditar sobre as tuas Escrituras, a fim de que ficasse gravado na minha memória de que modo fui afectado por eles, e de que, quando mais tarde encontrei o apaziguamento nos teus Livros, e as minhas feridas foram tocadas pelos teus dedos, que as curaram, discernisse e distinguisse que diferença havia entre presunção e confissão, entre os que veem para onde se deve ir e não veem por onde, e o caminho que conduz à pátria bem aventurada, não apenas para a contemplar, mas também para a habitar. Pois se, em primeiro lugar, tivesse sido

instruído nas tuas Santas Escrituras, e no contacto familiar com elas me tivesses dulcificado, e depois tivesse caído naqueles livros, talvez estes ou me tivessem arrancado à solidez da piedade, ou, se persistisse no afeto salutar que tinha bebido, julgaria que, se alguém tivesse estudado apenas aqueles livros, também neles poderia adquirir esse mesmo afeto.

O que há nas Escrituras e não nos livros dos Neoplatônicos



VII. XXI. 27. Assim, com grande sofreguidão, lancei mão do venerável estilo do teu espírito e, sobretudo, do apóstolo Paulo, e desapareceram aquelas questões, nas quais durante algum tempo me pareceu que ele se contradizia a si mesmo e que o texto do seu discurso não estava de acordo com os testemunhos da Lei e dos Profetas, e revelou-se-me um só rosto dos castos discursos, e aprendi a exultar com tremor. E comecei e descobri que tudo quanto de verdadeiro por lá tinha lido, por aqui era dito com a garantia da tua graça, para que quem vê não se vanglorie, como se não tivesse recebido não só aquilo que vê, mas também o poder ver – pois que coisa tem que não tenha recebido? – e para que seja levado não só a ver-te a ti, que és sempre o mesmo, mas também a ser curado, para que fique contigo, e que aquele que, de longe, não pode ver, percorra no entanto o caminho por onde venha, e te veja, e te retenha, porque, ainda que o homem se regozije na Lei de Deus, segundo o homem interior, que fará da outra lei que, nos seus membros, luta contra a lei da sua mente, e que o leva, cativo, na lei do pecado, que está nos seus membros? Porque tu és justo, Senhor; nós,

porém, pecamos, agimos iniquamente, comportamo-nos impiamente, e sobre nós pesou a tua mão, e, com justiça, fomos entregues ao antigo pecador, príncipe da morte, porque persuadiu a nossa vontade da semelhança da sua vontade, pela qual não se manteve na tua verdade. Que fará o infeliz ser humano? Quem o libertará do corpo desta morte senão a tua graça, por intermédio de Jesus Cristo nosso Senhor, que geraste o eterno e criaste no princípio dos teus caminhos, em quem o príncipe deste mundo não encontrou nada digno de morte, e o matou: e foi anulada a acusação que nos era contrária? Isso não o têm aqueles escritos. Não têm aquelas páginas o semblante desta piedade, as lágrimas da confissão, o teu sacrifício, o espírito atribulado, o coração contrito e humilhado, a salvação do povo, a Cidade esposa, os penhores do Espírito Santo, a taça do nosso resgate. Ninguém aí canta: Não há-de a minha alma submeter-se Deus? Dele vem, com efeito, a minha salvação: pois ele próprio é o meu Deus e a minha salvação, meu sustentáculo: não mais vacilarei. Aí ninguém ouve chamar: Vinde a mim, vós que sofreis. Não se dignam aprender dele, porque é manso e humilde de coração. Pois tu escondeste estas coisas dos sábios e dos prudentes e revelaste-as aos pequeninos. E uma coisa é ver, do cimo de um monte frondoso, a pátria da paz, e não encontrar o caminho até ela, e esforçar-se, em vão, por lugares ínvios, cercado-nos em volta e armando emboscadas os desertores fugitivos com o seu príncipe, leão e dragão, outra coisa é seguir o caminho que aí conduz, protegido pelo cuidado do seu celeste governante, onde aqueles que abandonaram a milícia celeste não fazem assaltos, pois o evitam como a um suplício. Todas estas coisas se enranhavam dentro de mim de modos admiráveis, ao ler o mínimo dos teus Apóstolos, e meditava sobre as tuas obras, e ficava apavorado.



1.1 Dentro do laboratório metodológico

Após a escolha e a leitura do texto selecionado – o Livro VII das *Confissões* –, é preciso situá-lo dentro do contexto mais amplo das obras de Agostinho, que se compõem de vários gêneros literários: tratados filosóficos, obras polêmicas em defesa da ortodoxia, obras exegéticas, tratados teológicos, sermões e cartas, etc. Em seguida, com base nos trechos selecionados para estudo, emerge claramente a relação entre Agostinho e suas fontes filosóficas – no caso específico, com o Neoplatonismo. Nesse sentido, a compreensão do texto implicará ver tanto as particularidades do texto como sua temática fundamental. É assim que o aluno poderá explicar, em princípio, um texto filosófico pertencente ao mundo medieval. Embora nos concentremos em trechos do Livro VII, é necessário ler a obra como um todo para visualizar com clareza o processo de conversão intelectual de Agostinho de Hipona.

A | Particularidades do texto selecionado: a obra “Confissões” de S. Agostinho, limiar da Idade Média

Se devo compreender e explicar o Livro VII das *Confissões* do ponto de vista das relações entre filosofia (platonismo) e fé, o aluno poderá preceder sua leitura tematizando três particularidades pressupostas no texto escolhido: o gênero literário “Confissão”; a obra “Confissões”; um texto pertencente ao mundo medieval. Só após

um esclarecimento sobre esses pontos será possível entender plenamente a intenção de Agostinho no que diz respeito à Cristianização do platonismo.

O gênero literário “confissões”

Antes de tudo, a particularidade fundamental de nosso texto é o estilo literário “Confissão”. Antes mesmo de imergirmos na leitura do texto como tal, é preciso saber o significado do gênero “Confissão”. O termo latino “confessio” significa originalmente “confissão, tendo recebido outras acepções desde a língua anterior a Agostinho, a saber: “profissão de fé” (especialmente diante do tribunal), “reconhecimento da condição de pecador” (designando então uma etapa no contexto de penitência que conduz à salvação), e “ação de louvor”¹¹⁵. Em resumo: o termo “confessio” nas *Confissões* tem duplo significado de “confissão-louvor”: reconhecimento dos pecados, dos erros e da ignorância; reconhecimento da graça de Deus que purifica, corrige ou ilumina: “Confessarei, pois, o que sei de mim, e confessarei também o que de mim ignoro, pois o que sei de mim, só o sei porque Vós me iluminais; e o que ignoro, ignorá-lo-ei somente enquanto as minhas trevas não se transformarem em meio-dia, na Vossa presença” (*Confissões*, X, V).

115 J. RATZINGER, *Originalité et tradition dans le concept augustinien de “confessio”*, in CARON, Maxence (sous la direction de), *Saint Augustin*. Paris: Du Cerf, 2009, 11.



A obra “Confissões”

A obra foi escrita nos anos 398–399 quando Agostinho era já cristão há treze anos, sacerdote há oito anos e bispo há quatro anos. Portanto, há tempos Agostinho havia experimentado singularmente a vida cristã e apreciado os desígnios divinos em relação a ele mesmo: de pecador e herético foi transformado em sequaz de Cristo, em membro eleito da Igreja, em apóstolo da Verdade. Nas *Confissões* Agostinho narra *confessando* a Deus a história de sua própria vida até o momento de conversão ao Cristianismo. Como bem observou Pierre Hadot, as *Confissões* de Agostinho apresentam-se, sob diversos níveis, como uma “terapêutica das paixões”¹¹⁶. Agostinho escreve *narrando*, reflete *exercendo* sua mente, contempla *orando* a criação em seu Criador. Através desses três momentos ergue-se a “terapêutica das paixões” pela narração de sua vida apaixonada (Livros I – IX); pelo exame de sua consciência “perturbada” e pelo aprendizado meditativo e pelo memorial à pacificação interior (Livro X); pela contemplação do universo da criação (Livros XI – XIII). Eis o primeiro momento: quem lê as *Confissões* verifica facilmente que a obra é inteiramente marcada de afetos, repleta de invocações, exortações, exclamações, gritos, uivos de dor, de tristeza e de desesperança. Esta dimensão emocional, onipresente na narração de Agostinho é tão expressiva que o autor dirige-se muitas vezes diretamente a Deus:

116 Cf. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Études Augustiniennes, 2002, 23–24.

“Ó Deus, meu Deus, que misérias e enganos não experimentei” (I, IX, [14]); “É por amor do Vosso amor que, amargamente, chamo à memória os caminhos viciosos para que me dulcifiqueis, ó Doçura que não engana, doçura feliz e firme. Concentro-me, livre da dispersão em que dissipei e me reduzi ao nada, afastando-me de Vossa unidade para inúmeras bagatelas” (II, I [1]); “Amamos, portanto, as lágrimas e as dores. Mas todo o homem deseja o gozo” (III, II [3]); “Agora, Senhor, já tudo passou e o tempo aliviou a minha ferida. Poderei aproximar da vossa boca o ouvido do coração, para ouvir de Vós, que sois a Verdade, o motivo por que o choro é doce aos desgraçados?” (IV, V [10]); “Nessa noite, parti ocultamente, enquanto minha mãe ficou orando e derramando lágrimas. Que vos pedia ela, meu Deus, com tantos prantos, senão que não me permitísseis fazer viagem?” (V, VIII [15]); “Ó caminhos tortuosos! Ai da alma audaciosa que se afastou de Vós, na esperança de possuir algum bem melhor. Quer se vire ou revire para trás, quer se volte para os lados ou para diante, tudo lhe é duro” (VI, XVI [26]); “O meu coração clamava com violência contra todos os meus fantasmas. Com este único golpe, esforçava-me por enxotar da vista do meu espírito a turbamulta das imagens imundas, que voltava à minha volta. Mas, apenas dispersa, eis que, num abrir e fechar de olhos, ela, apinhando-se, de novo se aproximava e irrompia contra as minhas pupilas, obscurecendo-as” (VII, I, [1]); “Assim sofria e me atormentava acusando-me muito mais asperamente que de ordinário, rolando-me e revolvendo-me nas minhas cadeias, até que totalmente estalasses [...] E Vós, Senhor, com severa misericórdia, duplicáveis os açoites do temor e da vergonha, para eu não afrouxar [...]” (VIII, XI, [25]);

“Pareceu-me bem, na vossa presença, não abandonar ostensivamente o ministério da minha língua de artificiosa loquacidade, mas subtrair-me a ele suavemente, para dali em diante não comprarem, da minha boca, armas para o seu furor os jovens que não se preocupam com Vossa lei nem com Vossa paz, mas com loucuras vãs e combates tribunícios [...] Felizmente já faltavam poucos dias [...] para me retirar como de costume e, resgatado por Vós, não mais me tornar a vender” (IX,II [1]).

A julgar pelas breves citações feitas, os Livros I a IX estão colocados sob o signo da negatividade dos sofrimentos, associados às feridas que a alma suporta, excetuando alguns raros momentos de doçura ligados a um apaziguamento relativo. Sob este aspecto, é precisamente a experiência das paixões que domina a narrativa de Agostinho. A imersão na dor certamente não é absoluta, pois, às vezes, ela é marcada por pausas, por mais efêmeras que sejam, que são conhecidas pela experiência de certa doçura, sinal de outra qualidade de emoção e de relação a si colocada sob o signo da paz. É a partir do Livro X que se coloca o movimento a elaboração interior de Agostinho, conduzindo-o, através do exame de consciência, a trabalhar com suas feridas. As intenções de Agostinho se estenderam para além da narração de sua conversão nos Livros I–IX. A difusão desses Livros suscitaram tão grande interesse nos mais diversos leitores que pediram-lhe para prosseguir dizendo quem ele é *agora*: é precisamente o Livro X que nos apresenta Agostinho no momento em que escreveu as *Confissões*. Este é o segundo momento: quem é Agostinho *agora* (X, IV,6). O terceiro momento é uma grande meditação sobre a Escritura, na qual Agostinho discorre sobre o tempo, a criação e a vida na Igreja na espera do repouso em Deus (XI–XIII).

Um texto pertencente ao mundo medieval

Uma particularidade do texto consiste em saber que pertence ao mundo medieval e, por essa razão, a articulação entre fé e razão está presente desde o início na obra de Agostinho. De um lado, na configuração da filosofia na Patrística é fundamental o Cristianismo como *fato religioso*. Nesse sentido, pressupõe-se a revelação dada por Deus, implicando assim um tipo de saber transracional em diálogo ou em tensão com a sabedoria humana. É importante ressaltar que o Cristianismo não se mostrou como um fato filosófico em si mesmo, mas “como um sistema de crenças ou como uma concepção das relações entre o homem e Deus”. Esta concepção abrange seja uma abordagem experiencial do encontro do crente com o evento Cristo, como é o caso sobretudo nas epístolas paulinas, seja uma apreensão mais teórica com a elaboração do dogma cristão ao longo dos grandes Concílios Ecumênicos desde os primeiros séculos do Cristianismo. De outro lado, enquanto *fato cultural*, o Cristianismo gerou uma dimensão cultural, uma vez que, “servindo-se de elementos tomados da filosofia grega, deu origem a um pensamento que ocupou toda a época da humanidade, o período medieval latino, e que, inclusive, orientou a reflexão filosófica no mundo moderno e no contemporâneo”¹¹⁷.

117 R. RAMÓN GUERRERO, *Historia de la Filosofía Medieval*. Madrid: Ediciones Akal S.A., 2002, 14.

B | A temática do texto: Cristianismo e neoplatonismo

Com base na leitura cursiva do Livro VII das *Confissões* e a partir do que já foi tratado na disciplina “História da Filosofia Medieval” sobre Agostinho, o tema central do texto selecionado é a complexa relação de Agostinho com o Neoplatonismo; por isso, uma compreensão mais exata de nosso texto implica necessariamente uma revisitação aos “diálogos filosóficos” de Agostinho, especialmente a passagem do *Contra Academicos* (III, XIX, 42), onde esta relação aparece com toda sua clareza e que permite compreender o ponto de partida de sua relação positiva com a filosofia, mesmo que evidentemente esta relação tenha sofrido alteração ao longo de seu itinerário espiritual. Nesse sentido, justifico a necessidade de considerar esta relação mais atentamente para iluminar o texto do Livro VII, capítulos 9–10 e 20–21 das *Confissões* sobre a “cristianização” do platonismo. Antes de citar trechos do Livro VII, vejamos brevemente o conteúdo mesmo: insistente, apaixonada busca do verdadeiro conceito de Deus (capítulos 1–4); nova discussão sobre o problema do mal (capítulo 5); rejeição das previsões astrológicas (capítulo 6); atormentado pela dúvida sobre a origem do mal (capítulo 7); o socorro da misericórdia divina (capítulo 8); tudo o que é, é bom (capítulo 9); encontro com o neoplatonismo e superação definitiva das aberrações dos maniqueus (capítulo 9); progressão no entendimento das coisas divinas (capítulo 10); contingência e criaturalidade das coisas (capítulo 11); solução definitiva sobre o problema do mal (capítulo 12); toda criação é um louvor de Deus (capítulo 13); não há coisas más na criação (capítulo 14); verdade e falsidade nas criaturas (capítulo 15); o bom e o apto (capítulo 16); demonstração da existência de Deus (capítulo 17); só Cristo é o caminho de salvação

(capítulo 18); erro e verdade sobre o Verbo encarnado (capítulo 19); a procura da verdade nos livros platônicos (capítulo 20); o que há nas Escrituras e não nos livros platônicos (capítulo 21).

A obra *Contra Academicos*: “Platonismo” e cristianismo na fase juvenil de Agostinho]

Portanto (*Itaque*), nos dias de hoje, dificilmente vemos filósofos que não sejam ou Cínicos, ou Peripatéticos, ou Platônicos, e os Cínicos, na realidade, porque desfrutam de uma certa liberdade e licenciosidade de vida. No que diz respeito, porém, (*autem*) à instrução, à doutrina e aos costumes, com que se tem cuidado da alma, visto que não faltaram homens de grande agudez e habilidade para ensinar com as suas discussões que Aristóteles e Platão se harmonizam de tal maneira entre si que só aos incompetentes e aos desatentos podiam parecer discordar entre si, foi depurado (com o transcorrer de muitos séculos e muitas disputas), creio eu, um só sistema de filosofia perfeitamente verdadeira (*una verissimae philosophiae disciplina*). Esta não é, de fato, uma filosofia deste mundo, que os nossos textos sagrados com toda a razão abominam, mas a de outro mundo inteligível, ao qual esta razão sutilíssima jamais teria reconduzido as almas cegadas pelas multiformes trevas do erro e enlameadas com a enorme massa das imundícies provenientes do corpo, se o sumo Deus, com uma espécie de clemência popular, não tivesse inclinado e abaixado até o corpo humano a autoridade do Intelecto divino, de tal modo que, incitadas não somente pelos seus preceitos mas também pelas suas ações, as almas pudessem ter tido a possibilidade de entrar em si mesmas e voltar a olhar para a pátria, mesmo sem a contenda das discussões¹¹⁸.

118 S. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III, XIX, 42.

Uma vez que o Livro VII das *Confissões* trata da relação de Agostinho com o neoplatonismo e, portanto, com uma corrente filosófica fundada por Amônio Sacas e sistematizada a partir de Plotino e seus sucessores, é preciso então relatar a importância da filosofia na obra de Agostinho. Ao leitor mais atento chama a atenção o fato de que Agostinho é o autor antigo, depois de Cícero, que apresenta o maior número de ocorrências de lemas da família de *philosophia* (aproximadamente 600). Metade das ocorrências da família *philosophia* (82 em 160) aparece nos *Diálogos* de Cassiciaco. Não é sem razão que tais obras são conhecidas desde longa data como os “Diálogos filosóficos” da fase juvenil de Agostinho. Este “primeiro Agostinho” que compõe uma série de escritos entre 386 e 391 é sensivelmente diverso daquele que é narrado nas *Confissões* e daquele que será bispo de Hipona em 395? Tratar-se-ia do Agostinho mais um “filósofo platônico” e muito menos “penitente”, que teria sido influenciado em grande parte mais pela filosofia neoplatônica do que pela fé cristã? O relato das *Confissões* seria historicamente inverossímil, pois Agostinho teria inserido o relato da conversão em um esquema teológico em vista de apresentá-la como súbito evento da graça? Em outras palavras: como entender o pensamento de Agostinho nas primeiras obras, notadamente marcado pela leitura dos *Libri platoniorum* (= *Livros dos platônicos*) de onde terá extraído a concepção de uma filosofia como meio suficiente para alcançar a felicidade, quando confrontado com as obras da maturidade, nas quais atingiu plena consciência das verdades do Cristianismo e onde teria superado o “platonismo” das origens?

Esta é a célebre questão controversa sobre a “evolução” e/ou da “continuidade” do pensamento de Agostinho. A referência a Platão e ao “platonismo” ao longo de seus escritos exige algumas reflexões

de esclarecimento quanto ao influxo recíproco de “platonismo” e Cristianismo na conversão de Agostinho¹¹⁹. A questão consiste em saber como o Agostinho da fase juvenil entendeu o termo *filosofia* (*filosofia*) nos Diálogos de Cassiciaco e como o ideal filosófico neles projetado – o amor e o desejo da sabedoria – foi compreendido nas obras da maturidade, isto é, depois de 395 quando Agostinho assumiu as atividades episcopais junto à Igreja de Hipona como teólogo e pastor de almas. Desconsiderar a continuidade que existe no pensamento de Agostinho sobre a *vera philosophia* não colocaria em perigo a concepção patrística da filosofia como caminho integrado de vida? Tal enfoque não coloca em xeque também o caráter cristão das primeiras obras de Agostinho, justamente porque se fundamentaria em uma distinção entre filosofia e teologia, completamente estranha ao seu pensamento?¹²⁰

119 A propósito da conversão de Agostinho, uma questão correlata concerne à historicidade dos diálogos de Cassiciaco. Sem entrar no mérito da problemática, aceito a posição equilibrada de G. Madec, o qual, analisando criticamente os argumentos de J.J. O'Meara (*The historicity of the early dialogues of Saint Augustine, Vigiliae Christianae* 5 [1951] 150–178 [= IDEM, *Studies in Augustine and Eriugena*, ed. By T. Halton. Washington, 1992, 11–23]), acredita que tais diálogos narrem discussões reais, registradas por um taquígrafo e colocadas sob a forma literária por Agostinho, e sua análise se fundamenta, portanto, na distinção entre *diálogos*, obras literárias de Agostinho, e *colóquios preliminares*, organizados segundo o *mos dialogorum*, em conformidade às convenções do gênero literário. Em outras palavras: G. Madec formula a seguinte hipótese: a influência do modelo do diálogo clássico justamente na organização das discussões mesmas em Cassiciaco (e não somente por ocasião da redação dos Diálogos), uma espécie de interpretação de papéis pré-fixados, pouco espontânea, mas autêntica. Cf. G. MADEC, *L'historicité des Dialogues de Cassiciacum*, *Revue des Études Augustiniennes* 32 (1986) 207–231.

120 Cf. M. DJUTH, 'Vera philosophia' in *Augustine's Thought after 396*, *Augustiniana* 53 (2003) 53–68; IDEM, 'Vera philosophia'ylos *Diálogos agustinianos de Casiciaco*, *Avvstinvs* 49 (2004) 253–272.

Para responder a estas questões, há três hipóteses interpretativas¹²¹:

(1) *“filosofia” e neoplatonismo*. Na opinião de alguns comentadores, a “filosofia” elogiada nos primeiros escritos em Cassiciaco é o neoplatonismo, doutrina que elucidara as peripécias intelectuais de Agostinho não só descortinando-lhe pensar a espiritualidade de Deus e da alma, mas também permitindo-lhe compreender a natureza não substancial do mal como não-ser e perversão da vontade. Esta doutrina estava consignada nos “livros dos platônicos”, isto é, em uma série de tratados de Plotino e/ou de Porfírio (em qualquer tipo de combinação recíproca que tais tratados tenham sido apresentados à sua leitura). Neste sentido, Agostinho também “se converteu” ao neoplatonismo porque julgava ter encontrado nele uma doutrina do *Logos* divino idêntica no conteúdo àquela que experimentava no Cristianismo e expressa em uma forma puramente racional¹²². A “filosofia” de que fala é, portanto, uma interpretação intelectual da fé, mas somente no sentido de que procura demonstrar as verdades reveladas de modo autônomo e independente da própria fé. A *philosophia* é superior à simples “fé” porque atinge já nesta vida aquele conhecimento do divino que se identifica com a felicidade. Exigin-

121 Neste “status quaestionis”, entre outros, cf. G. MADEC, *Saint Augustin et la philosophie*. Notes critiques. Institut d’Études Augustiniennes: Paris, 1996, 14–24; G. CATAPANO, *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafisologici dal Contra Academicos al De vera religione*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2001, 9–20; M. DJUTH, ‘*Vera philosophia*’ y los *Diálogos agustinianos de Casiciaco*, *Avgvstinvs, passim*; P. M. PALACIOS, *O Estamento da verdade no Contra Academicos de Agostinho* (Tese de doutorado defendida em 2006 no Departamento de Filosofia da USP): disponível em <http://www.fflch.usp.br/df/site/posgraduacao/teses-2006.php>

122 Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII, IX, 13; *De Civitate Dei* X, 29, 2.

do um severo adestramento nas disciplinas liberais, esta filosofia é possível somente a pouquíssimos. A sua dimensão neoplatônica se manifesta também no imperativo de afastamento completo do mundo sensível para ascender cada vez mais ao mundo inteligível.

Nas obras da maturidade, Agostinho bispo teria abandonado este ideal, ou até mesmo o teria rejeitado, em nome de uma adesão mais autêntica ao Cristianismo ou de uma nova interpretação deste último, dominada pela teologia do pecado e da graça. Ele teria repudiado o otimismo intelectual de suas primeiras obras opondo à orgulhosa presunção de auto-suficiência dos filósofos neoplatônicos o humilde reconhecimento de Cristo como única via de salvação.

(2) *“filosofia” e Cristianismo*. Para outros estudiosos, em contraposição aos primeiros, o uso frequente e positivo do termo “filosofia” não deve induzir-nos ao engano: com este termo o jovem Agostinho designa a religião cristã, como se entende pelo fato de que ele chama “filósofa” até mesmo sua mãe Mônica e, em *A Verdadeira Religião* (V,8), afirma a não-alteridade de “filosofia” e “religião”, acreditada e ensinada pelo Cristianismo. Este uso do termo estava já em voga em uma eminente literatura eclesiástica, que incluía entre os seus expoentes Justino e Clemente de Alexandria. As suas origens bíblicas eram a identificação paulina do Filho com a Sabedoria divina e aquela joanina de Cristo com o *Logos* e a Verdade (Jo 1,13)¹²³. O retiro em Cassiciaco é posterior à plena adesão a Cristo como Verbo encarnado e via universal de libertação da alma. O Cristianismo é já, portanto, para o neoconvertido, a verdadeira filosofia, uma vez que

123 Cf. AGOSTINHO, *Confessiones* VII, IX, 13–14; *De Civitate Dei* X, 29, 2.

realiza o *telos* (fim, escopo) do homem e atua em profundidade o amor da sabedoria. A fé cristã se coloca como superação da melhor escola filosófica antiga, a saber: a platônica. Esta não soube defender abertamente e difundir publicamente as verdades que descobrira. Do ponto de vista intelectual, a finalidade dos primeiros escritos não é, nas intenções de Agostinho, a aplicação à fé cristã de uma racionalidade que lhe é estranha, como a neoplatônica, mas, sim, uma “filosofia” integralmente “cristã”, uma vez que Cristo não somente é o Verbo encarnado redentor, mas também o Verbo eterno que ilumina as mentes e torna possível o conhecimento. A imagem da Filosofia, que aparece em lugares dos *Diálogos*, pode ser interpretada como uma figura do próprio Cristo. Portanto, a filosofia do “primeiro” Agostinho já era profundamente cristã, ao passo que o Cristianismo do chamado “segundo” Agostinho seria ainda substancialmente filosófico, mas no sentido atribuído a este adjetivo desde o período de Cassiciaco, a saber: o amor da sabedoria, a procura da verdade¹²⁴, o desejo de uma ciência do inteligível, o esforço de conhecer o verdadeiro Deus e de adorá-lo como se convém.

(3) “filosofia” e “Inteligência da fé”. Segundo um terceiro grupo de comentaristas, a “filosofia” que Agostinho tematiza e pratica nos anos transcorridos entre a conversão (386) e a ordenação sacerdotal (391) não é nem uma versão simplificada do neoplatonismo nem um modo particular de conceber a vida cristã. Esta é, ao contrário, uma tentativa de utilizar os recursos intelectuais postos à disposição pelos “livros dos Platônicos” para uma compreensão das verdades

124 Cf. CÍCERO, *Hortensius*, fr. 93; *De Legibus*I,XXII,58; *De officiis*, II,II,5.

reveladas que, diversamente da seita maniqueia, de um lado, fosse satisfatória no plano racional e, de outro lado, não contradissesse a ortodoxia da Igreja católica. Este *intellectus fidei* (= *inteligência da fé*) se baseia na *auctoritas* (= *autoridade*) das Escrituras e da Tradição e procede com uma *ratio* (*razão*) que se serve especialmente do aparato categorial e das conquistas doutrinárias dos *Platônicos*. A união de tradicionalismo teológico e ecletismo filosófico deixa entrever que a *philosophia* do jovem Agostinho se assemelha à “gnose cristã” dos teólogos alexandrinos. É substancialmente a afirmação sempre mais consciente do princípio que distingue de modo peculiar o pensamento agostiniano: o *creio para compreender* (*credo ut intelligam*). Trata-se de um labor intelectual distinto da fé simples, mas nem por isso superior a esta. Portanto, existiria uma continuidade do projeto agostiniano de uma *inteligência da fé* como conúbio de *autoridade* religiosa e *ratio* neoplatônica, mas deve-se reconhecer que a contribuição do neoplatonismo para realizar esta empresa sofreu ao longo dos anos um progressivo redimensionamento, na medida em que Agostinho se dá conta sempre mais dos “erros” dos *Platônicos* e da incompatibilidade de algumas de suas doutrinas com a fé cristã.

Diante das considerações expostas anteriormente, como avaliar criticamente as grandes teorias interpretativas que procuram equacionar as diferenças ou convergências dos primeiros escritos de Agostinho com as suas obras da maturidade? Entre as teorias apresentadas, qual parece ser a mais próxima dos dados textuais dos Diálogos e da experiência histórica de Agostinho?

O ideal filosófico de Agostinho é o de um amor da sabedoria que se traduz concretamente em um inconfundível modo de viver associado à procura da verdade como valor supremo ao qual todo

homem deve converter-se. A experiência histórica é aquela das várias escolas filosóficas, nas quais assistimos ao predomínio do platonismo bem como ao seu fracasso prático frente ao desconcertante sucesso obtido pelo Cristianismo. A atenção da indagação filosófica se concentra naquela *autoridade* que conseguiu *vivificar* os homens na verdade. A subsunção dos *mistérios* cristãos como objeto da “verdadeira” filosofia se justifica à luz das exigências de natureza ética e religiosa inerentes à noção mesma de filosofia. Se uma *fé* merece tornar-se o ponto de partida de um processo de compreensão racional, isto se deve ao fato de que há razões para fazê-lo. A fé que pode conduzir à inteligência deve ser, por sua vez, acreditável. A escolha do neoplatonismo como instrumento útil à *inteligência da fé* depende de uma concepção prévia de filosofia: o neoplatonismo pode ser utilizado porque satisfaz a um requisito da definição geral da filosofia, a saber: ser uma filosofia do “outro” mundo, que direciona as almas para a beleza puramente inteligível. Agostinho experimentou a eficácia das doutrinas neoplatônicas na compreensão da fé cristã a partir do momento em que essas o libertaram do materialismo maniqueu e lhe permitiram pensar a Deus e a alma naquele modo espiritual narrado por S. Ambrósio em sua exegese bíblica.

Por fim, a declinação da *filosofia* como inteligência da fé cristã, no “primeiro” Agostinho, é o ponto de chegada de um raciocínio complexo mas coerente, que parte, de um lado, da noção antiga de filosofia como modo de vida e, de outro, de uma avaliação dos efeitos práticos obtidos pelo Cristianismo na história de cada ser humano e de todos os povos¹²⁵.

125 G. CATAPANO, *I Dialoghi di Agostino: genesi e caratteristiche letterarie*, em CATAPANO, G. (a cura di), AGOSTINO, *Tutti i Dialoghi*. Testo latino a fronte. Trad. Maria Bettetini, G. Catapano & G. Reale. Milano: Bompiani, 2006, CLIV-CLXVI.

1.2 A retomada do texto de Agostinho

Esta retomada só será profícua se já tivermos lido várias vezes o texto agostiniano sobre a relação entre Cristianismo e Neoplatonismo (*Confissões*, Livro VII, capítulos I–XXI). Com base nas considerações anteriores, o aluno deverá agora retomar a leitura da obra agostiniana focando sua retomada nos três tópicos seguintes:

A | Introdução às *Confissões*: como ler a obra “*Confissões*” de Agostinho?

Se partirmos de um ponto de vista *interior* às *Confissões*, manifesta-se imediatamente ao leitor que a *confessio* a Deus é o seu ponto de partida, desdobrando-se simultaneamente em confissão dos pecados e confissão de louvor¹²⁶: tal é o duplo sentido do termo *confiteri*. Sob esta forma de *confessio*, o princípio de Agostinho não é um *cogito*, mas uma *cogitatio*, como indica Jean-Luc Marion acerca do lugar e do fim em que as *Confissões* se inscreveriam a si mesmas: “O primeiro pensamento não pensa que ele pensa, menos ainda que se pensa como um *si*, mas pensa enquanto confessa: pensar reenvia a pensar sobre o modo mais originário da confissão de..., em direção a..., para... – uma outra instância que *si*, que o *si*. No começo se encontra a *confessio*, primeira *cogitatio* e portanto primeiro lugar”¹²⁷. Sem nada projetar previamente nas *Confissões* – como as

126 AGOSTINHO, *Conf.* I, I, 1: “‘Tu és Grande, Senhor, eminentemente digno de louvor, grande tua virtude e tua sabedoria sem número’. E louvar-te, eis o que quer o homem, uma das parcelas de tua criação”.

127 J.-L. MARION, *Aulieu de soi: l’approche de Saint Augustin*. Paris: PUF, 2008, 31.

“áreas” especializadas (pontos de vista da história, da filosofia e da teologia) para entender o próprio Agostinho –, são as primeiras linhas que abrem as *Confissões* que estabelecem o ponto de partida para abordar Agostinho em si mesmo: a única forma de discurso ou de aproximação de Deus é a *confessio*. Assim procedendo, em seu “louvor-confessante” – admitindo-se a dupla significação do termo *confiteri*– Agostinho não submete a Deus às condições de enunciação, não torna a Deus um “objeto entre outros”. Confissão e louvor, confundindo-se, significam que não se diga nada *sobre* Deus, ou, antes, significam a Deus: que eu o reconheça como único Deus, dizendo-lhe e reconhecendo a mim mesmo um não-deus. Neste processo de ruptura com o modo metafísico da palavra como predicação de qualquer coisa *sobre* qualquer coisa, através do louvor, que é *palavra* que se faz encontro, Agostinho confessa a Deus as suas fraquezas contra as quais precisa continuar a lutar. Eis a temática global dos Livros I a IX das *Confissões*.

B | Preparando um plano de apresentação do Livro VII

Com base em comentários às *Confissões* e na leitura contínua do texto a partir de diversas edições da obra agostiniana, é possível dividir o Livro VII em duas partes principais. A primeira parte (VII, 1–8) compreende os primeiros oito capítulos e gira em torno das incertezas metafísicas ou sobre o problema do mal. A desordem que caracteriza esta primeira parte não é inteiramente negativa: o dualismo maniqueu foi superado a partir da ideia da incorruptibilidade de Deus; a curiosidade astrológica fora definitivamente eliminada;

a fé em Deus, no Cristo, nas Escrituras e na Igreja católica foi ratificada. A segunda parte (VII, IX–XXI), trata da fase neoplatônica da crise intelectual estreitamente (leitura dos “livros neoplatônicos”) associada à reflexão sobre a pessoa de Cristo. A “intenção fundamental” dessa segunda parte do Livro VII é a oposição entre orgulho e humildade, tal como é formulada no início: “E, primeiramente, querendo mostrar-me quanto resistes aos soberbos e, pelo contrário, dás a tua graça aos humildes...” (VII, IX,13). No final do Livro esta oposição é retomada sob a forma da oposição entre “presunção” e “confissão” (VII,XX,26).

C | Explicando texto com base na experiência de confissão-louvor de Agostinho

A explicação do texto só será possível após diversas leituras do Livro VII das *Confissões*. Depois da reiterada leitura e em função da relação entre Cristianismo e Neoplatonismo nele tratada, é possível descortinar, primeiramente, algumas afirmações fundamentais de Agostinho. Em segundo lugar, podemos nos voltar para o contexto mais amplo da experiência-conversão de Agostinho como foi abordado na disciplina “História da Filosofia Medieval”.

I) A partir da leitura aderente a todo o Livro VII

A explicação poderá ser feita com base na divisão do Livro VII em duas partes: “A desordem da mente (VII, capítulos I–VIII)”; “A Pátria e o Caminho (VII, capítulos IX–XXI)”.

texto

Agostinho de Hipona – Confessiones VII, X, XI

Abrir



EXERCÍCIO I – A desordem da mente

Com base na leitura da **primeira parte** do Livro VII, capítulos I–VIII, e no artigo de Sérgio Ricardo Strefling (“A atualidade das Confissões de Santo Agostinho”), **resuma** o problema que atormentava Agostinho (VII, V,7) sob suas duas formas: 1ª) A representação de Deus em sua relação com o mundo e a 2ª) origem do mal. Uma vez compreendido esse problema, responda: o que é mal *ontológico*? O que é *mal moral*?

texto [A atualidade das Confissões de Santo Agostinho](#)

Abrir

texto [Como elaborar a síntese de um texto](#)

Abrir

EXERCÍCIO II –A Pátria e o Caminho

Exponha as ideias e a estrutura argumentativa da **segunda parte** do Livro VII, capítulos IX–XXI, com base nas seguintes citações extraídas do texto agostiniano; em seguida, **sintetize** a segunda parte do Livro VII.

- “Certos livros platônicos traduzidos do grego para o latim” (VII, capítulo IX, §13);
- “E aí li... (VII, IX, 13);
- “O sentido era absolutamente o mesmo” (VII,IX,13);
- “E admoestado por esses livros...” (VII,X,16);

- “Entrei e vi com o olhar da minha alma” (VII,X,16);
- “E repeliste a fraqueza do meu olhar” (*Et reuerberasti infirmitatem aspectos mei*) (VII,X,16);
- “E ouvi, tal como se ouve no coração” (VII,X,16).

II) A partir do contexto mais amplo da experiência-conversão de Agostinho

É justamente no Livro VII das *Confissões* – “A desordem da mente (VII, capítulos I–VIII)”; “A Pátria e o Caminho (VII, capítulos IX–XXI)”¹²⁸ – que possuímos a descrição de uma experiência de Deus de Agostinho que acontece de modo atemporal e, no entanto, temporal, e que de repente escapa-lhe de novo; então ele acrescenta: “*Et quaerebam viam – nec inueniebam*”. Antes de tudo, levemos em conta o pressuposto de que quem pensa pergunta a propósito de si mesmo (“*factus sum mihi magna quaestio*”)¹²⁹, do problema do mal (“unde malum?”)¹³⁰ e do *chorismós* neoplatônico “mutável-imutável”. Neste sentido, podemos afirmar que a *ratiocinans potentia* não chega aqui à meta desejada só por si mesma. Por quê? Agostinho o explica exatamente assim: na medida em que procura levantar-se “*ad intelligentiam suam*”, essa se interroga sobre o seu próprio poder-se-compreender e chega “*in ictu trepidante saspectus*”, em um ímpe-

128 Cf. o comentário de G. MADEC, *Platonisme et christianisme. Analyse du livre VII des Confessions*, in CARON, M. (ed.), *Saint Augustin*, 77–158.

129 AGOSTINHO, *Conf.* IV, IV,9.

130 AGOSTINHO, *Conf.* VII, VII,11

to de visão trépida, Àquele que *pura e simplesmente* é, “*quod est*”. É por este Ser que, em um instante, a alma é tocada. E este “*quod est*” não está jamais em sua posse, pois, confessa o próprio Agostinho, “*aciem figere non evalui*”, isto é, não foi capaz de fixar o olhar nEle; portanto, não conservava dEle senão uma “lembrança amorosa, desejando [...] os aromas dos alimentos que ainda não podia comer”¹³¹. Agostinho que reconheceu em um instante ser tocado por Deus permanece na *pergunta*. Mesmo no contexto neoplatônico-metafísico, que certamente determina o pensamento de Agostinho em seu complexo geral, a descrição da ascensão de uma razão que procura a própria autocompreensão não chega ao cume senão à maneira de um evento histórico-dialógico¹³².

Como foi dito na disciplina “História da Filosofia Medieval”, houve um incêndio interior na alma de Agostinho após abandonar o ceticismo acadêmico e, em seguida, deparar com os neoplatônicos. Como entender esse “choque libertador” na alma de Agostinho? Este “choque libertador” pode ser apresentado sob dois aspectos: teórico e prático. Em primeiro lugar, o encontro com os “livros platônicos” representou uma enérgica reafirmação do primado do imaterial e uma estupenda conquista da estrutura do suprassensível. Como o dito “Neoplatonismo” de Agostinho se identifica pura e simplesmente com um platonismo, cuja base é a distinção entre mundo inteligível e mundo sensível, não é difícil vislumbrar como se revelou paulatinamente aos olhos do Hiponense a realidade in-

teligível em sua radical alteridade e transcendência em relação ao sensível, quando elaborou uma ideia adequada de Deus e resolveu o problema da origem do mal. A partir da leitura do Livro VII das *Confissões*, podemos afirmar que Agostinho, depois de seu contato com os neoplatônicos, foi sempre contrário a conceber a Deus de modo antropomórfico e assim tornou-se convicto de que Deus era incorruptível, inviolável e imutável. A imersão de Agostinho nos livros neoplatônicos permitiu-lhe perscrutar o mundo corpóreo em si mesmo para subir por degraus da alma até a luz imutável da Verdade que ilumina as mentes. Compreende-se assim que a certeza obtida por Agostinho através dos Neoplatônicos tenha desencadeado aquele *incrível incêndio* narrado no Livro II do *Contra Academicos* (2,5). Em segundo lugar, como consequência direta do aspecto teórico, deu-se a renúncia definitiva às ambições mundanas. Eis aqui, portanto, o aspecto ético da assimilação dos livros neoplatônicos. A proposta neoplatônica de um “*itinerarium mentis in Deum*” (*Itinerário da mente para Deus*) estava indissolúvelmente associada a um processo de “conversão” à interioridade e de purificação moral. Segundo tais filósofos, para chegar a um conhecimento isento de qualquer conteúdo sensível, era preciso que a alma deslocasse a sua atenção de qualquer atração terrena – prazeres, honras, riquezas - e voltasse seu olhar, antes de tudo, para si mesma enquanto realidade imaterial e, posteriormente, aos princípios supremos (o Intelecto e o Uno), donde ela provém. Uma vez chegada àquela contemplação, a alma teria provado a verdade da bem-aventurança, e todos os chamados “bens” desejados comumente pelo homem lhe pareceriam desprezíveis.

131 AGOSTINHO, *Conf.* VII, 17,23.

132 Cf. B. CASPER, *Per una fondazione del la teologia filosofica nell'evento*, in *Rosenzweig e Heidegger. Essere ed evento*. Brescia: Morcelliana, 2008, 157–161.

Através desse percurso breve sobre o Livro VII das *Confissões*, a relação de Agostinho com o “platonismo” foi extremamente importante para sua conversão ao Cristianismo. A descoberta de uma realidade irreduzível ao que se vê e ao que se toca transformou completamente a existência de Agostinho. A inquietude existencial que animava a evolução intelectual e espiritual de Agostinho nos livros III–VII nada mais era do que o desejo de preenchimento de sentido de uma vida sempre crescente de insatisfação diante das coisas experimentadas com os sentidos. A procura pelo sentido de seu existir o conduziu de *Hortensius* à Bíblia, da Bíblia ao maniqueísmo que lhe prometia aparentemente uma verdade mais satisfatória para sua inteligência embriagada de racionalidade; esta mesma exigência de verdade fez com ele se afastasse desta seita quando descobriu a falsidade da mesma; em seguida, ela o levou do ceticismo à leitura dos Neoplatônicos¹³³ e, por fim, destes, à leitura das epístolas paulinas, onde leu que o homem é prisioneiro do pecado e que ninguém pode libertar-se dele sem a graça de Jesus Cristo. A verdade total almejada há tanto tempo por Agostinho é encontrada: ele abraçou-a em setembro de 386 aos trinta e três anos de idade. O horizonte salvífico estava agora na adesão ao Cristianismo, mas um Cristianismo ainda prenhe de dimensão existencial, de experiência originária do divi-

133 Agostinho leu alguns escritos neoplatônicos, especialmente uma parte das *Enéadas* de Plotino na tradução do platônico cristão Mário Vitorino. Sobre o influxo do neoplatonismo em Agostinho, cf. P. HADOT, *L'image de La Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin*, *Studia Patristica* 6, TU 81 (1962) 409–442.

no. Para Agostinho, a filosofia se identificava doravante com o amor da Sabedoria, que agora se personificava na figura histórica de Cristo. Tratava-se de seguir e imitar a vida do fundador. À semelhança da experiência do Cristianismo das origens presente nas epístolas paulinas, nas *Confissões* de Agostinho, religião, filosofia, religiosidade eram, em certo sentido, uma só coisa: experiência originária da união do eu com o Absoluto revelado na história humana no contexto da vida eclesial na África do Norte.

Verdade é que nas *Confissões* já se esboçava uma compreensão dogmática do Cristianismo que influenciará grande parte da Idade Média. É o que descortinou Martin Heidegger em seu curso do semestre de verão em 1921, *Agostinho e o Neoplatonismo*, ministrado na Universidade de Freiburg: em Agostinho há inegavelmente os primeiros sinais de uma “grecização” da consciência cristã da vida, do encontro da experiência cristã da vida com a “interpretação da existência” e com a conceitualidade (terminologia) dos gregos”. O efeito principal de tal encontro estaria na ocultação do significado protocristão da existência, ou seja, o seu autêntico caráter escatológico (temporal): a fé que, originariamente, mostrara a inquietude, a contingência, a debilidade do homem em seu ser, é revestida pela indagação “científica” sobre Deus, que é reduzido nesse sentido a “objeto de conhecimento”: a objetivação de Deus é “a queda (*Abfall*) da compreensão autêntica”¹³⁴. Esta “queda” significa efetivamente a carga teórica excessiva colocada na compreensão do divino. Como Agostinho realiza a primeira síntese significativa do pensamento antigo e da mensagem cristã em várias de suas obras, síntese que

134 M. HEIDEGGER, *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2010, 86.

se encontra na raiz da cultura ocidental, Heidegger o aborda com inequívoca ambiguidade: ora desejando captar a especificidade da experiência cristã das origens através do sentido do ser da vida em Agostinho (cf. o fenômeno da *tentatio* no Livro X das *Confissões*), ora entrevedo as circunstâncias da infiltração ou intrusão do pensamento grego no horizonte cristão da experiência agostiniana.

EXERÍCIO III – O *ordo amoris* em S. Agostinho



Com base na leitura do artigo de Joel Gracioso, *resuma* o conteúdo do mesmo.

texto

A dimensão teleológica e ordenada do agir humano em santo agostinho

Abrir

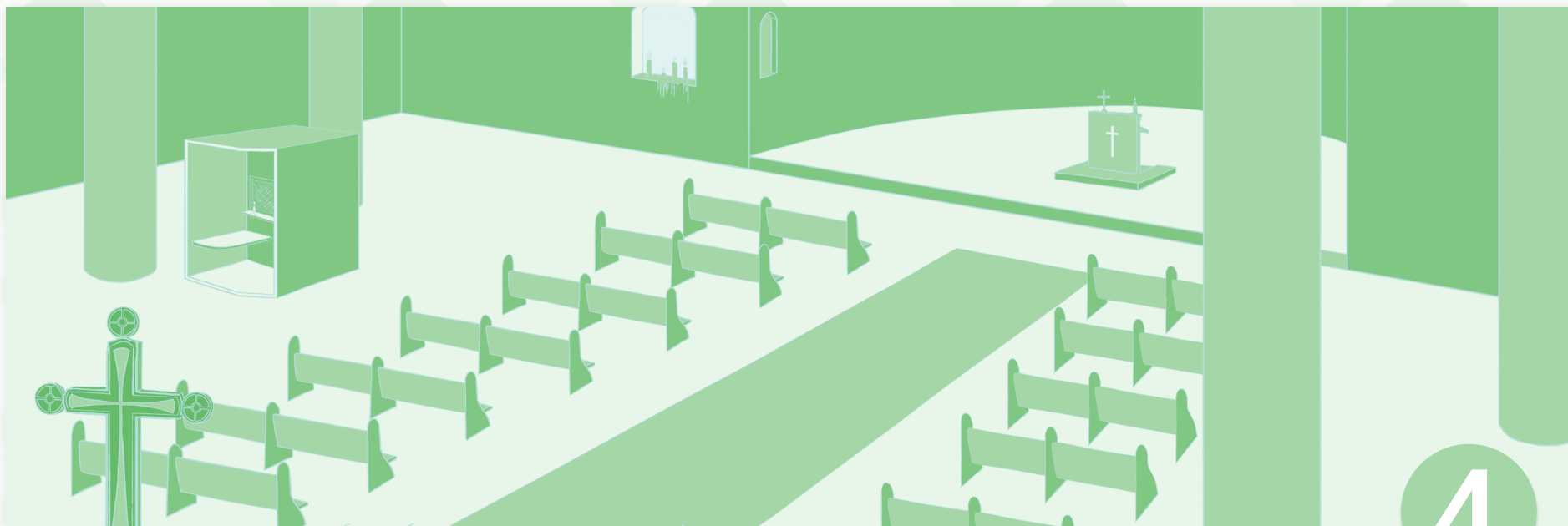


Bibliografia

AGOSTINHO. Confissões. Petrópolis: Vozes, 2011.

MATTHEWS, Gareth B. S. Agostinho. A Vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

MORESCHINI, C. História da Filosofia Patrística. São Paulo: Loyola, 2008.



4

AS CONFISSÕES DE AGOSTINHO

Exercício prático

Resumo

No MÓDULO 4, continuamos a abordagem do estilo literário “confissão”, desta vez com base no Livro X das “Confissões” de Agostinho de Hipona. A estratégia consistirá destacar as particularidades do texto selecionado e também algumas questões metodológicas para abordar um texto do mundo medieval. Em seguida, retoma-

mos o texto escolhido para que o aluno consiga captar mais profundamente a natureza das noções filosóficas e teológicas apresentadas na primeira parte do Livro X. Desse modo, o aluno poderá iniciar-se à explicação didática da obra filosófico-teológica escolhida à semelhança de um Laboratório de Ensino da Filosofia.

Vídeos e materiais de suporte

História e historicidade em Santo Agostinho

Assistir



Retomamos aqui o gênero literário “confissão” como modo de se fazer filosofia na Idade Média, mas desta vez a partir do Livro X das “Confissões”, onde Agostinho faz uma análise profunda da memória como grande receptáculo da consciência de si e do mundo. Reiteramos os mesmos procedimentos metodológicos explicitados nas semanas anteriores para que o aluno possa ler e reler o Livro X detalhadamente e, dessa maneira, seja capaz de resolver as questões elaboradas com base na compreensão do texto agostiniano. O exercício prático sobre um texto filosófico emerge com maior força nesta Semana acerca dos “vastos palácios” da memória.

1

A METAFÍSICA DA MEMÓRIA NO LIVRO X (CAPÍTULOS VI–XXVII) DAS CONFISSÕES DE AGOSTINHO

Nos escritos de Agostinho de Hipona (354–430), a memória exerce a função de elemento indispensável no processo do conhecimento seja em relação à percepção do *continuum* espaço-temporal, seja em relação à atividade reprodutiva e criativa da imaginação. Uma abordagem completa acerca da teoria da memória deve examinar como Agostinho tematiza a formação das imagens mnemônicas, os processos da memorização e da recordação, o papel da vontade nesses processos, a relação entre imagem mnemônica e objetos percebidos, o fenômeno do esquecimento, com todas as suas implicações sobre o indivíduo como sujeito consciente. Neste Módulo, porém, me limito a examinar a concepção agostiniana da presença de Deus na mente humana ou da memorização dos objetos do conhecimen-

to racional na primeira parte do Livro X (capítulo VI, § 8, linha 1 até o capítulo XXVII, §38, linhas 1–20) das *Confissões*¹³⁵.

texto

Agostinho de Hipona – Confessiones VII, X, XI

Abrir



1.1 Dentro do laboratório metodológico

Após a escolha e a leitura do texto selecionado – o Livro X das *Confissões*– como objeto de exercício prático, é preciso situá-lo dentro do contexto mais amplo das *Confissões*, uma vez que o Livro X relata quem é (X,IV,6) Agostinho no momento da redação e não fala mais quem ele era no passado, como foi justamente o caso da parte autobiográfica (Livros I–IX). Em seguida, com base no tema principal – *a memória* (X,VIII,12- XXVI,37)–, emerge claramente a relação entre Agostinho e suas fontes filosóficas – no caso específico, com Aristóteles através das obras de Plotino e especialmente Cícero. Nesse sentido, a compreensão do texto implicará ver tanto as particularidades do texto como sua temática fundamental. É assim que o aluno poderá explicar, em princípio, um texto filosófico pertencente ao mundo medieval. Embora nos concentremos na primeira parte do Livro X, é necessário ler a obra como um todo para visualizar com clareza o percurso metafísico de Agostinho sobre a memória.

135 Na versão portuguesa disponibilizada do Livro X das *Confissões*, o número do mesmo e o capítulo estão escritos em algarismos romanos (X.I.1= Livro décimo, capítulo I, § 1 [em algarismos arábicos]). Para o texto latino das *Confissões*, ver <http://www.augustinus.it/>

A | Particularidades do texto selecionado: o Livro X das *Confissões* de S. Agostinho

Se o conceito *confissão* já é bastante peculiar com base no Módulo anterior consagrado ao Livro VII das *Confissões*, enquanto estilo de se fazer filosofia, por que ainda o Livro X tem suas particularidades em relação às *Confissões* como um todo? Se compararmos o Livro X com os Livros anteriores salta à vista a dissonância fundamental em relação ao seu argumento central. Não se trata mais de uma autobiografia na qual Agostinho narra “confessando” suas fraquezas e seu louvor a Deus. Na verdade, o Livro X inaugura uma parte das *Confissões*, em que justamente encontramos o alargamento das intenções de Agostinho. Considerando o texto atual, perguntamos: qual fora a sua intenção originária do ponto diacrônico? Se a intenção inicial de Agostinho foi escrever os múltiplos e variados aspectos de sua experiência até sua conversão ao Cristianismo (Livros I-IX), a divulgação dessas experiências teve tal impacto no público em geral que, instado pelos seus diversos leitores (X, I-IV), viu-se obrigado a narrar *quem ele é* (X, IV, 6) no momento da redação de suas *Confissões*. Este é o argumento específico do Livro X. A partir desse ponto, Agostinho discorrerá longamente o conhecimento de Deus, mesmo pressupondo que o acesso ao conhecimento de Deus passe necessariamente pelo conhecimento de si mesmo. Destaca-se na primeira parte do Livro a seção dedicada ao fenômeno da *memória*, cuja abordagem vai do capítulo VIII até o capítulo XXVI. Diacronicamente, as *Confissões* teriam apenas os Livros I a IX. Considerando a enorme repercussão do relato desses livros, Agostinho estendeu suas intenções originárias ao acrescentar o Livro X para

falar do momento presente. A exortação do Livro XI (II, 2) anuncia uma terceira orientação: por falta de tempo, Agostinho afirma que não pode “confessar” as dificuldades e o conforto de que derivam da pregação da Palavra e da administração dos sacramentos. Nesse sentido, ele se limita nos Livros XI a XIII a “meditar” sobre a Escritura destacando, com base no primeiro capítulo do Gênesis, a ideia do tempo, da criação e da vida da Igreja na espera do repouso em Deus. Portanto, as particularidades dizem respeito novamente ao termo “confessio”, à unidade da obra que está vinculada às intenções de Agostinho e ao conteúdo metafísico do conteúdo do Livro X consagrado à memória. A percepção dessas particularidades resulta de várias leituras da obra “*Confissões*”. Sem esta reiterada leitura do texto, a compreensão das intenções de Agostinho permanecerá velada para o leitor de hoje.

B | A temática do texto: os “vastos palácios” da memória

Se Agostinho dedica toda a primeira parte do Livro X das *Confissões* à memória (X, VIII,12-XXVI,37) e, considerando suas fontes presentes no texto (Plotino e Cícero), a abordagem da memória não parte do zero. Em outras palavras: Agostinho não inventou o discurso sobre a memória, mas inspirou-se em uma tradição anterior da qual ele é devedor. Quando Agostinho inicia sua abordagem sobre os “vastos palácios” (*lata praetoria*) da memória na primeira parte do Livro X (capítulo VIII,12–13) das *Confissões*, o leitor mais atento não terá dificuldades de encontrar suas fontes. Certamente, Agostinho não leu os seguintes textos de Aristóteles “Sobre a memória e a reminiscên-

cia”, “Sobre Alma (III,7)”, “Segundos Analíticos (II,19)”. Além de ter lido textos do filósofo neoplatônico Plotino (*Enéadas* IV, 3,25–32 – V, 4,1-17; *Tratados* 27–28) que retoma parcialmente Aristóteles, a principal fonte de Agostinho foi, porém, a obra *Tusculanae disputationes* (I,24,56–25,61) de Cícero (106 a.C.–43 a.C.). Estudando as faculdades específicas da *mens*, chamada *animus*, Cícero enumera, primeiramente, a *memória*: “Em primeiro lugar, tem a memória, a memória infinita de inumeráveis coisas, que Platão afirma ser reminiscência de uma vida precedente”¹³⁶. Tendo recordado o célebre diálogo *Ménon* (81e) de Platão, Cícero apresenta duas conclusões: 1a) a memória contém, impressas na alma, as noções, que chamamos de *ἐννοίας*, de tantas e tão grandes coisas; 2a) o *animus* possui tais *notiones* antes de entrar no corpo; essas pertencem, de fato, à ordem das realidades imutáveis. Cícero fornece, portanto, a Agostinho não somente o esboço de uma análise especulativa da memória, mas também expressões como *animus*, *notiones*, *species*, *admiratio*, *vis animae*. Longe de ser um mero repetidor de suas fontes, Agostinho possui uma capacidade pessoal excepcional de reunir em um sistema todos os dados para elaborar uma espécie de *fenomenologia transcendental* da memória. Agostinho manifesta uma *admiratio* inigualável perante os vastos e recônditos campos da memória; tal admiração, porém, não se reduz a uma retórica, mas tem uma ressonância metafísica. Em outras obras, Agostinho utiliza a terminologia platônica da “memória” e do “esquecimento” para descrever os estados mentais relativos à posse ativa ou latente do conhecimento. Neste sentido,

136 CÍCERO, *Tusculanae disputationes* 1,24,56-25,61: *Habet primum memoriam, et eam infinitum rerum innumerabilium, quam qui dem Plato recordationem esse vult vitae superioris.*

aprender significa *recordar*. Esta terminologia é mais explícita nos primeiros escritos, e quando Agostinho ainda vivia houve muitos equívocos a este respeito; por essa razão, nas *Retractationes* dedicou-se à correção de sua terminologia. Por exemplo, referindo-se à obra *Contra Academicos* 1,22 na qual, falando da mente que procura a verdade, afirmara que a verdade, uma vez encontrada, permite à mente “por assim dizer, retornar ao lugar de onde veio e voltar, plena de serenidade, ao céu”, ele observa (*Retr.* 1,1,3) que se tivesse usado o verbo “ir” em vez de “voltar”, teria excluído a interpretação, em si errônea, da encarnação como estado de queda moral ou como punição pelos pecados cometidos. Todavia, não rejeita o termo utilizado (*rediturus*) e o justifica citando Eclesiastes, Paulo e Cipriano. A passagem do *Contra Acadêmicos* deve ser interpretada em sentido metafórico. A expressão “por assim dizer” indica claramente uma metáfora, e este caráter metafórico é explicado em *Retractationes* 1,1,3: “Eu disse ‘no céu’ tendo em vista dizer Deus, seu criador [...] sem dúvida, portanto, Deus mesmo é uma espécie de lugar do qual se origina a felicidade humana”. Portanto, termos de derivação platônica, à luz da teoria da iluminação, podem ser um modo cômodo, e “por assim dizer” simbólico, de falar do acesso da mente às verdades a priori e do fato de que tais verdades devem ser realizadas através do pensamento¹³⁷.

Para compreender bem o texto de Agostinho, voltemo-nos para a tradição antiga sobre a memória.

137 Cf. AGOSTINHO, *Conf.* X, XVII, 26.

EXERCÍCIO I – A memória e a reminiscência em Aristóteles.



Com base no Tratado de Aristóteles “Sobre a memória e a reminiscência”, que é comentado no artigo de Pierre-Marie Morel (“Memória e caráter – Aristóteles e a história pessoal”), responda às seguintes questões:

1ª) Exponha as principais características do processo da reminiscência;

2ª) Considere a seguinte questão: **Como é formada a lembrança imediata?** Responda com base no seguinte texto de Aristóteles: “Não é possível se lembrar do futuro, que é objeto de conjectura e de previsão (existiria mesmo uma ciência da previsão, como alguns o dizem falando da adivinhação), assim como não há também lembrança do presente, mas é isto o objeto da sensação. Por meio desta, com efeito, não conhecemos nem o futuro, nem o passado, mas somente o presente. A memória concerne ao passado.” (*De Mem.*, I, 449 b 10–15);

3ª) Considere a seguinte questão: **O que é especificidade objetiva da memória?** Responda com base no seguinte texto de Aristóteles: “Ninguém diria se lembrar do presente no momento em que ele é presente, como desta coisa branca no momento em que a olha, mas não se diria se lembrar do objeto estudado no momento em que se o está a estudar e a pensar; mas se diz somente, no primeiro caso, que se sente e, no segundo caso, que se sabe” (*De Mem.*, I, 449 b 15–18);

4ª) Considere a seguinte questão: **Se admitimos que, apesar de tudo, nos lembramos da coisa ausente, como explicar que nós tenhamos em nós a sensação de uma lembrança disto que, entretanto, nós não sentimos atualmente?** Responda com base no seguinte texto de Aristóteles:

“Ocorre, com efeito, como para o animal desenhado sobre uma tabuleta. Ele é, ao mesmo tempo, um animal e uma cópia, e sendo uma só e mesma coisa; ele é as duas coisas ao mesmo tempo, embora estas não sejam idênticas, e podemos observar tanto como animal quanto como cópia. Da mesma forma, também é necessário conceber a imagem que está em nós ao mesmo tempo como alguma coisa por si e como a imagem de algo outro. Enquanto que ela é por si, ela é um objeto que se olha ou uma imagem, mas enquanto que ela é uma imagem de algo outro, ela é um tipo de cópia e uma lembrança” (*De Mem.*, I, 450b 20–27).

texto

Memória e caráter - Aristóteles e a história pessoal

Abrir



O exame da memória no Livro X constitui apenas uma etapa na subida da alma para Deus. É necessário “transpor” a força (*vis*) com a qual infunde vitalidade ao corpo – “ultrapassarei esta minha força com que me prende ao corpo e com que encho de vida o meu organismo”¹³⁸- e a força (*vis*) com a qual infunde a este sensibilidade: “transporei também esta minha força; de fato, possuem-

138 AGOSTINHO, *Conf.* X,VII,11: *Transibo vim meam, qua haero corpori et vitaliter compagem eius repleo.*

na também o cavalo e a mula, uma vez que também sentem por meio do corpo”¹³⁹.

No início de sua análise, Agostinho utiliza uma série de metáforas para designar a extraordinária riqueza da memória: “vastos palácios” (*lata praetoria*), “tesouros” (*thesauri*), “receptáculos secretos” (*abstrusiora quaedam receptacula*) (X, VIII,12), “imensa corte” (*aula ingens*), “amplo seio” (*ingens sinus animi*) (X,VIII,14), “santuário amplo e infinito” (*penetrabile amplum et infinitum*) (X,VIII,15), “concauidades escondidas” (*cavae abditores*) (X,X,17), etc. Estas imagens enfatizam a imensidade, a potência e sacralidade da memória, deixando entrever na mente de Agostinho uma *admiratio*. Esta nada mais é do que uma *confessio laudis*. Neste sentido, a memória representa o próprio espírito como uma fonte que transborda de modo inexaurível, oferecendo assim uma excelente proximidade com Deus em sua infinitude e potência criadora. Dois elementos do conteúdo imenso da memória são explicitados no parágrafo inicial: as imagens impressas pela percepção de toda espécie de coisas e o “tudo o que cogitamos” (*quidquid etiam cogitamus*): “Chego aos campos e vastos palácios da memória, onde estão os tesouros das inumeráveis imagens impressas pela percepção de toda espécie de coisas. Aí está escondido tudo o que pensamos, aumentando ou diminuindo ou até modificando os dados que os sentidos atingiram”¹⁴⁰.

139 AGOSTINHO, *Conf. X, VII, 11: Transibo et istam vim meam; nam et hanc habet equus et mulus: sentiunt enim etiam ipsi per corpus.*

140 AGOSTINHO, *Conf. X, VIII, 12: Et venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscumodi rebus sensis invectarum. Ibi reconditum est quidquid etiam cogitamus, vel augendo vel minuendo vel utcumque variando ea quae sensus attigerit.*

Desses elementos, destaca-se um dos significados do termo *cogitare*: a atividade desenvolvida pelo espírito sobre aquilo que já possui para modificar os dados, e tal fato é indicado pelos termos no gerúndio: “aumentando” e “diminuindo”. Em seguida, Agostinho descreve as facilidades e dificuldades no exercício da memória: algumas vezes, o que se procura vem repentinamente; outras vezes, é preciso um esforço ingente para encontrá-lo; às vezes, surgem recordações desagradáveis que impõem a necessidade de afastá-las. Agostinho recorda especialmente o caso em que as recordações se apresentam *em série ordenada*, na ordem de sua sucessão, o que sucede somente “cum aliquid narro memoriter” (“quando digo alguma coisa de memória”). A memória fornece as imagens das coisas no passado que são percebidas seja em sua singularidade, seja distintas por gêneros, segundo a ordem dos cinco sentidos: por exemplo: “a luz, as cores e as formas dos corpos penetram pelos olhos; todas as espécies de sons pelos ouvidos; todos os cheiros, pelo nariz...”. Se através das imagens as próprias coisas se oferecem ao pensamento que as recorda, se é possível fornecer um juízo acerca da diferença das qualidades sensíveis mesmo quando há trevas e silêncio, a memória se apresenta, de fato, como grande receptáculo e instrumento da consciência do mundo: “Aí [no imenso palácio da memória] estão presentes o céu, a terra e o mar com todos os pormenores que neles pude perceber pelos sentidos...”¹⁴¹.

141 AGOSTINHO, *Conf. X, VIII, 14: Ibi enim mihi caelum et terra et mare praesto sunt cum omnibus, quae in eis sentire potui.*

1.2 A retomada do texto de Agostinho

Esta nova retomada só será profícua se já tivermos lido várias vezes o Livro X, ao menos, até o final da primeira parte, isto é, até o capítulo XXVII, § 38 onde encontramos uma das passagens mais famosas de Agostinho: “Tarde Vos amei, Ó Beleza, tão antiga e tão nova, tarde Vos amei!” (X, XXVII). Com base nas considerações anteriores, o aluno deverá agora retomar a leitura da obra agostiniana focando sua retomada nos três tópicos seguintes:

A | Quem é Agostinho agora no momento da redação? Ler o Livro X das Confissões de Agostinho

Com base no que já foi dito no Módulo anterior, é possível retomar a leitura das *Confissões* com mais facilidade, uma vez que conhecemos o seu ponto de partida: a *confessio* dirigida a Deus, isto é, um *confesar* ao mesmo tempo os próprios pecados e seu louvor¹⁴². Este é o duplo sentido do termo *confiteri*. Como vimos no Módulo anterior sobre o Livro VII das *Confissões*, confissão e louvor, confundindo-se, significam que não se diga nada *sobre* Deus, ou, antes, significam a Deus mesmo. Agostinho confessa a Deus, a quem procura incessante como sentido de sua existência inquieta, e também reconhece suas fraquezas e seus erros. Agostinho confia no poder divino, pois

142 AGOSTINHO, *Conf.* I, I,1: “Tu és Grande, Senhor, eminentemente digno de louvor, grande tua virtude e tua sabedoria sem número’. E louvar-te, eis o que quer o homem, uma das parcelas de tua criação”.

só este poder pode elevá-lo à visão que Deus tem dele, purificando-o de toda mancha e pecado¹⁴³.

B | Preparando um plano de apresentação do Livro X

Com base em comentários às *Confissões* e na leitura contínua do texto, é possível dividir o Livro X em duas partes principais¹⁴⁴. A primeira parte versa sobre o conhecimento de Deus e parte de uma certeza de amor que reverbera em toda procura de Agostinho: “A minha consciência, Senhor, não duvida, antes tem a certeza de que Vos amo” (X,VI,8). Mas esta certeza está sob o signo daquilo que caracteriza a existência em sua dimensão dramática pelo sentido da vida: “Que amo eu, quando Vos amo? (*Quid amo, cum te amo?*)”. A segunda parte trata do conhecimento de si mesmo e enfatiza que a vida humana no presente é uma tentação contínua, mesmo que coloquemos toda nossa esperança na misericórdia divina: “Não é a vida humana sobre a terra uma tentação contínua?” (X,XXVIII,39,9–10; cf. Jó 7,1). É aqui que aparece a célebre afirmação agostiniana: “Dai-me o que ordenais e ordenai-me o que quiserdes (*Da quod iubes et iube quod vis*: X, XXVIII,40,2)”. Essa expressão não significa absolutamente que a graça divina substituiria a vontade humana no sentido de que agiria no lugar do homem. Na verdade, Agostinho acreditava que a graça de

143 A. SOLIGNAC, *Libro decimo dele Confessioni*, in CRISTIANI, M. & SOLIGNAC, A. *Sant’Agostino. Confessioni 4: Libri X-XI*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Arnaldo Mondadori Editore, 1996, 185.

144 Cf. A. SOLIGNAC, *Libro decimo dele Confessioni*, in CRISTIANI, M. & SOLIGNAC, A. *Sant’Agostino. Confessioni 4: Libri X-XI*, 169–181.

Deus corrigiria a liberdade e reforçaria a vontade do homem em direção ao seu verdadeiro bem¹⁴⁵. Vejamos, portanto, a estrutura do Livro X.

Estrutura do livro x

PRELÚDIO (I, 1,1-V, 7,13)¹⁴⁶

1. Esperança e alegria só em Deus (I,1)
2. Deus conhece as coisas ocultas, por que confessá-las? (III,2)
3. Com que frutos confessa Agostinho *quem é*, não quem foi? (III,3-4)
4. Grandes são os frutos deste gênero de confissão (IV,5-6)
5. O homem não se conhece inteiramente (V,7)

¹⁴⁵ Agostinho desenvolve a noção de uma liberdade propriamente dita que se realiza unicamente na afirmação da origem dessa mesma liberdade (do amor, que é Deus). Neste sentido, a liberdade de escolha não se identifica com aquela genuína liberdade pela qual o homem refere-se a si mesmo e pode referir todas as coisas remetendo-as a Deus. Agostinho identifica a *libertas* – liberdade propriamente dita – com a relação do homem individual com seu Criador. Desde a queda de Adão no pecado, a perda da *libertas* é irreparável por parte do pecador. Esta genuína liberdade permanece destruída, pois, o homem, que não age (por amor) nem pensa já a partir de Deus e em ordem a Deus, age e pensa necessariamente a partir de seu próprio *ego* e em ordem a seu próprio *ego*; por essa razão, Agostinho diz que o pecador, mesmo no caso de que *matérialiter* faça algo bom, não age por amor (a partir de Deus e em ordem a Deus), mas por egoísmo (a partir do próprio eu e em ordem ao próprio eu). Em suas *Confissões*, Agostinho descreve situações nas quais ele, contemplado externamente, fazia coisas boas, e, no entanto, permanecia ligado ao pecado, porque agira por motivos egoístas: por orgulho ou por ambição de honras. Cf. sobretudo K.-H. MENKE, *Teología de la gracia. El critério del ser Cristiano*. Salamanca: Sígueme, 2006, *passim*.

¹⁴⁶ Segundo a disposição latina do texto, o Livro X está dividido em capítulos e parágrafos. Leia-se a estrutura da obra assim: I, 1,1-2 (= capítulo I [em algarismos romanos], § 1 [em algarismos arábicos], linhas 1 e 2). A divisão do prelúdio do Livro X deve ser lida do seguinte modo: I, 1,1-V, 7,13: capítulo I, parágrafo 1, da linha 1 até o capítulo V, parágrafo 7, linha 13.

PRIMEIRA PARTE (VI, 8,1-XXVII, 38, 1-2): o conhecimento de Deus.

1. *A procura de Deus nas obras visíveis* (VI,8-10)
2. *A procura de Deus nos sentidos e na memória* (VII,1-XIX,28)
 - a) *A memória como receptáculo da experiência passada* (VII,11-VIII,13)
 - b) *Memória e consciência de si mesmo* (VIII,14-15)
 - c) *Memória e disciplinas liberais* (IX,16-XI,18)
 - d) *Memória e saber matemático* (XII,19)
 - e) *Memória da memória* (XIII,20)
 - f) *Memória das affectiones* (XIV,21-22)
 - g) *Dúvidas sobre a memória* (XV,23-XVI,25)
 - h) *Memória e procura de Deus* (XVII,26-XIX,28)
3. *A procura de Deus e a “vita beata”* (XX,29-XXVII,38)

SEGUNDA PARTE (XXVIII, 39, 1-XXXIX, 64, 1-2): o conhecimento de si mesmo.

1. *A “concupiscentia carnis”* (XXX,41-XXXIV,53)
 - a) *A sexualidade*
 - b) *O gosto*
 - c) *O odor*
 - d) *O ouvido*
 - e) *A vista*
 2. *A “concupiscentia oculorum” ou “curiositas”* (XXXV,54-57)
 3. *O “ambitio saeculi” ou “superbia”* (XXXVI,58-XXXIX,64)
- Conclusão (XL,65-XLIII,70)

C | Explicando a primeira parte do texto do Livro X: o conhecimento de Deus

Com base na estrutura do texto explicitada anteriormente na edição portuguesa do Livro X, a explicação se inicia com a leitura e síntese dos conteúdos de cada parte. Caberá então ao aluno um *exercício prático* de apropriação, a saber: retornar ao texto de Agostinho mais uma vez e a partir dele deverá **explicar discursivamente** a primeira parte das *Confissões*. A explicação discursiva, à semelhança de um arrazoado, resultará da junção concatenada e lógica das respostas dadas para cada uma das questões elaboradas.

EXERCÍCIO II – O prelúdio do Livro X (I, 1,1-V, 7,13)

Com base na leitura dos cinco capítulos que iniciam o Livro X, responda discursivamente às seguintes questões:

- a) Quais são as intenções de Agostinho e os temas principais do Livro X?(A)
- b) No final do capítulo I encontramos a tradução “Quero também praticá-la no meu coração, confessando-me a Vós, e, nos meus escritos, a um grande número de testemunhas”, referindo-se à verdade do texto bíblico do Evangelho de João (Jo 3,21). O original latino traz o seguinte: “Volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus”. Literalmente Agostinho afirma: “Quero fazer a verdade no meu coração...”. Qual é o sentido de “fazer a verdade” diante de Deus (*coram Deo*)?

- c) Considerando a afirmação de Agostinho no capítulo III – “Que gente curiosa (*curiosum genus*) para conhecer a vida alheia e que indolente (*desidiosum*) para corrigir a própria [...]” – e o fato de que ele deseja “fazer a verdade *diante dos homens*”, pergunta-se: por que confessar-se aos homens?
- d) A quem na verdade Agostinho se dirige? Qual é a atitude de Agostinho diante desses eventuais leitores?
- e) Qual é o sentido do capítulo V?

EXERCÍCIO III Os “vastos palácios” da memória (VIII,12-XXVII,38)

1. A procura de Deus nas obras visíveis (VI,8–10)

Com base na leitura do capítulo VI do Livro X, responda *discursivamente* às seguintes questões:

- a) Como entender a expressão “Que amo eu, quando Vos amo?”. Em sua resposta explique de modo claro o sentido dos termos “luz”, “voz”, “perfume”, “alimento”, “abraço”.
- b) A procura de Agostinho prossegue no § 9 do capítulo VI: “Et quid est hoc? (= E que é isto?)”. A tradução brasileira verteu assim a pergunta: “Quem é Deus?”. O que respondem as criaturas terrestres e celestes? Por quê?
- c) Como entender a resposta de Agostinho quando ele se volta para si mesmo e pergunta: “E tu quem és”? Que estrutura antropológica é esboçada aqui? Por quê?

2. A procura de Deus nos sentidos e na memória (VII,1-XIX, 28)

A memória como receptáculo da experiência passada (VII,11-VIII,13)

Com base na leitura dos capítulos VII-VIII do Livro X, responda discursivamente às seguintes questões:

- a) Qual é o único lugar no qual Agostinho pode procurar o seu Deus?
- b) O que significam as duas afirmações com o verbo “trasibo” (*atravessarei, ultrapassarei, irei além*) no capítulo VII? – “Irei além da minha força (*Transibo vim meam*), com a qual estou preso ao corpo e encho de vida o seu organismo” [...] “Irei também além desta minha força (*Transibo et istam vim meam*); pois também a possuem o cavalo e o mular: também eles a sentem por meio do corpo”.
- c) O termo latino para a expressão “força” é “vis”: o que significa “vis” nas passagens citadas?
- d) Como entender o termo “vis” na primeira frase do capítulo VIII, § 12? – “Irei também além desta força da minha natureza, ascendendo por degraus até àquele que me criou (*Transibo ergo et istam vim naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me* [VIII,12])”.
- e) Qual é o sentido das imagens utilizadas para designar a “memória” (VIII,12,1-2)?

Memória e consciência de si mesmo (VIII,14-15)

Com base na leitura do capítulo VIII do Livro X, responda discursivamente às seguintes questões:

- a) O que significa afirmar que a memória como “instrumento da consciência do mundo”? (VIII,14). Qual é a função da memória?

- b) Explique a afirmação de Agostinho: “E esta é a força do meu espírito e pertence à minha natureza, e nem eu consigo captar o todo que eu sou” (VIII,15) (*Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum*).

- c) O que evoca para Agostinho a memória, considerando a sua admiração (*admiratio*) e o seu estupor (*stupor*) diante dela?

Memória e disciplinas liberais (IX,16-XI,18)

Com base na leitura dos capítulos IX-XI do Livro X, responda discursivamente às seguintes questões:

- a) Como entender a afirmação de que a memória contém os conhecimentos aprendidos nas artes liberais? – “Aqui estão também todas aquelas que, tomadas das artes liberais, ainda não se perderam, como que escondidas num lugar interior, que não é lugar; e não levo comigo as suas imagens, mas as próprias coisas (*sed res ipsas gero*)”. O que são conservados? São as imagens, fruto da percepção sensível?
- b) O que significa a afirmação de Agostinho “E guardei no fundo da memória não as suas imagens, mas as próprias coisas” (*et in memoria recondidi non imagines earum, sed ipsas*) (X,17)?
- c) Como entender a noção de verdade na seguinte afirmação de Agostinho “Donde e por onde entraram na minha memória? Não sei como. Pois, quando as aprendi, não dei crédito ao coração de outra pessoa, mas reconheci-as no meu, e admiti que eram verdadeiras e confiei-lhas, como que depositando-as onde pudesse ir buscá-las quando quisesse. Portanto, estavam lá, e já antes de as ter aprendido, mas não estavam na memória” (X,17,14-15)?

d) Como aprendemos as noções que não dependem das percepções sensíveis? O que é “cogitare” (pensar/cogitar) para Agostinho? (XI,18, 1-8)?

Memória e saber matemático (XII,19)

Com base na leitura do capítulo XII do Livro X, responda à seguinte questão:

a) Como as noções das matemáticas (aritmética e geometria) e as suas mútuas relações (operações de cálculo, proporções, construções de figuras) estão presentes na memória?

Memória da memória (XIII, 20)

Com base na leitura do capítulo XIII do Livro X, responda à seguinte questão:

a) Considerando que no parágrafo em questão Agostinho reflete sobre a memória através da própria memória, mas sem que tal reflexão não exclua a *intelligentia*, o que é que ele deve à memória em cada nova intelecção?

Memória das affectiones (XIV, 21-22)

Com base na leitura do capítulo XIV do Livro X, responda discursivamente às seguintes questões:

a) O que Agostinho entende por “afecções do meu espírito (*Affectiones animi mei*)¹⁴⁷” nesta passagem (XIV,21: tradução portuguesa: “as impressões do meu espírito”)?

147 O termo latino *animus* aproxima-se da expressão grega *thymós*, “órgão da interioridade, de onde nascem os pensamentos, os sentimentos, as vontades e as paixões do indivíduo”. O *animus* “é a alma inteira em relação ao corpo, é a *psychê*, sede da inteligência, da vontade, da afetividade, da sensibilidade – e da própria vida do indivíduo”: verbete “Anima/Animus, alma”, in J-M. FONTANIER, *Vocabulário latino da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, 22–23.

b) Do ponto de vista da linguagem corrente, há uma identificação entre *memória* e *animus (espírito)*? Por quê?

c) Explique a seguinte passagem: “Por que é que quando, estando alegre, recordo-me da minha tristeza passada, o meu espírito sente a alegria, e a minha memória a tristeza e, estando o meu espírito alegre pelo fato de que nele há alegria, não está triste a minha memória, pelo fato de que nela há tristeza? Acaso a memória não faz parte do espírito?” (XIV, 21)

d) O que significa memória das “perturbações da alma” (*perturbationes animi*) exemplificadas por Agostinho em XIV, 22 (desejo, alegria, medo, tristeza)? Como o homem adquire as “noções dessas mesmas coisas” (*rerum ipsarum notiones*)?

Dúvidas sobre a memória (XV,23-XVI,25)

Com base na leitura dos capítulos XV-XVI do Livro X, responda discursivamente às seguintes questões:

a) As coisas que Agostinho nomeia (por exemplo, o nome de “pedra” ou de “sol”) se encontram impressas na memória por meio de imagens ou por si mesmas? E o que dizer da dor corporal? E o nome do números, onde está presente?

b) Qual é a intenção de Agostinho em XV,23 (“Nomeio a memória e reconheço o que nomeio. E onde o reconheço senão na própria memória? Acaso também ela está presente a si mesma por meio da sua imagem e não por si mesma?”).

c) Sobre a memória do “esquecimento” (*oblivio*) (XVI,25), explique os seguintes textos: 1º) “Mas, se conservamos na memória aquilo de que nos lembramos, e se não nos lembrássemos do esquecimento,

de nenhum modo poderíamos, ao ouvir a palavra esquecimento, reconhecer a coisa que ela significa: então memória retém o esquecimento (*memoria retinetur oblivio*); 2º) “E, no entanto, eis que não abarco a capacidade da minha memória, embora eu, fora dela, não me possa dizer a mim mesmo. Com efeito, o que hei de eu dizer, quando tenho a certeza de que me lembro do esquecimento? Acaso hei de dizer que não está na minha memória aquilo de que me lembro? Acaso hei de dizer que o esquecimento está na minha memória precisamente para que eu não me esqueça?”; 3º) “Portanto, se é pela sua imagem e não por si mesmo que o esquecimento se conserva na memória (*Si ergo per imaginem suam, non per se ipsam in memoria tenetur oblivio*), ele mesmo, sem dúvida, estava presente, para que a sua imagem fosse captada. Mas, estando presente, como é que registrava a sua imagem na memória, dado que o esquecimento, com a sua presença, apaga mesmo aquilo que encontra já registrado?”

Memória e procura de Deus (XVII,26-XIX,28)

Com base na leitura dos capítulos XVII-XIX do Livro X, responda discursivamente às seguintes questões:

- a) Como entender o seguinte paradoxo (XVII,26): deve-se encontrar a Deus, ao mesmo tempo *para além* da memória e, no entanto, *nela* e *através dela mesma*?
- b) Em XVI, 28, Agostinho não trata mais da lembrança de um objeto perdido, como foi justamente o caso da mulher que perdera a dracma (XVII, 27), mas agora de um *conhecimento esquecido*. Com base na análise de Agostinho, como entender agora a nova ideia da relação entre memória-esquecimento? Através da consciência de ter esquecido

determinada coisa, ela ainda está aí na memória. Então, o que dizer do esquecimento como “*privatio memoriae*”? (“Nem ainda nos esquecemos inteiramente mesmo daquilo que nos lembramos de ter esquecido. Por conseguinte, não podemos procurar uma coisa perdida que tivermos esquecido completamente”)

3. A procura de Deus e a “*vita beata*” (XX,29-XXVII,38)

Com base na leitura dos capítulos XX-XXVII do Livro X, responda à seguinte questão:

- a) Mesmo aceitando as flutuações da análise de Agostinho sobre o problema de Deus, ao longo do Livro X, reconheceremos como Deus seja para o homem *vida da vida*: “Quando procuro a ti, Deus meu, procuro a vida feliz. Procuro-te para que viva a minha alma”¹⁴⁸. Leia todo o § 29 do capítulo XX: “Como é que eu te procuro, Senhor? Quando, te procuro, ó meu Deus, procuro uma vida feliz. Que eu te procure, para que a minha alma viva. Pois o meu corpo vive da minha alma e a minha alma vive de ti. Então como procuro eu uma vida feliz? [...]”. Como Agostinho entende agora a questão do “como quero a Deus”?

Uma vez colocadas essas questões sobre o conteúdo da primeira parte do Livro X das *Confissões*, caberá ao aluno revisitar a obra agostiniana para descortinar novas ideias sobre as “concauidades profundíssimas da memória”. No caso de Agostinho, enquanto convertido ao Cristianismo, é *através* da memória, mas simultanea-

148 AGOSTINHO, *Conf. X*, XX, 29.

mente *além* dela, que Deus que se torna imanente ao homem permitindo-lhe o conhecimento de seu mistério. Só quem descortinou esta verdade pôde proclamar esses célebres dizeres: “*Tarde Vos amei, ô Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! (Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova...*)”¹⁴⁹.

2

AGOSTINHO E A MEMÓRIA: APROPRIAÇÃO CONTEMPORÂNEA

A importância da memória em Agostinho é inegável, e suas análises de cunho teológico e existencial repercutiram em vários pensadores contemporâneos, dos quais destaco de modo exemplificativo Martin Heidegger, que, no semestre de verão de 1921, ministrou o curso intitulado “Agostinho e o Neoplatonismo”, dedicado a uma análise fenomenológica ao Livro X das *Confissões*¹⁵⁰. À guisa de conclusão, vejamos o esboço dessa análise fenomenológica da memória.

Para demarcar os diferentes modos do conhecer – dos objetos e de Deus –, Heidegger percorre toda a seção que Agostinho dedica ao tema da memória, “santuário vasto e infinito”. O que caracteriza o fenômeno da memória é, portanto, seu caráter objetual: lembramo-nos de alguma coisa. Na memória estão presentes todas as sensações, as imagens, as noções e os princípios de modo caótico e confuso, mas não podemos esquecer o seguinte: são todas experiências vivencia-

das pelo sujeito concreto ou, na linguagem agostiniana, pelo sujeito interior que se lembra também de si mesmo. Se a memória remete para alguma coisa de múltiplo de nossa experiência passada, é preciso distinguir então a memória como visada e a lembrança como coisa visada. Assim devemos falar de memória-lembrança: com base nesta memória-lembrança, o passado se distingue do presente, e, no seio do ato de memória, é possível distinguir a questão do “o quê?” da do ‘como?’ e da do ‘quem?’: sem realizar, porém, um “esboço fenomenológico da memória” a exemplo do que fez Paul Ricoeur em *A memória, a história, o esquecimento*¹⁵¹, Heidegger se interessa, não pelo aspecto epistemológico, mas sobretudo pelo seu alcance fenomenológico assim compreendido: exibir o modo do conhecer na experiência fática da vida, que se distingue do modo de conhecer teórico: a experiência religiosa no cristianismo das origens não é um experimentar objetivo e, portanto, *irracional e não científico*. Enquanto o modelo da subjetividade pertence já ao recordar, no viver não se dá jamais um sujeito distinto do objeto do experimentar: “A maneira pela qual as afecções são possuídas na *memória* é muito distinta daquela pela qual são possuídas na experiência atual, ‘*cum patitureas*’ [quando ela as padece]. A maneira é correspondente à essência mesma da *memória*”¹⁵².

Segundo os suplementos de Oskar Becker, Heidegger teria observado o seguinte: [Em Agostinho] a “memória não é qualquer coisa que se realiza de modo existencial (*existenziell*) radical, mas na ótica

149 AGOSTINHO, *Conf.* X, XXVII, 38.

150 Cf. M. HEIDEGGER, *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2010 (2014), 141-288.

151 P. RICOEUR, *A memória, a história, o esquecimento*. São Paulo: Editora Unicamp, 2002, 40-70.

152 M. HEIDEGGER, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 168.

grega, seu *conteúdo* degrada-se (*gehaltlich* abfallend), não como ‘foi’ com ele e ‘é’ num ‘era’, mas de maneira desligada, o que está presente aqui como tal, toda vez que a verdade invariavelmente possui ‘consistência’, em direção da qual ele projeta-se e classifica-se”¹⁵³. A expressão “*gehaltlich* abfallend” indica sem dúvida a concepção grega platônico-aristotélica da memória¹⁵⁴: esta seria simplesmente a retenção do passado, ou seja, fundamentalmente sensível. Os diversos conteúdos da memória “existem nela à maneira de um ‘ser degradado’”. Nesse sentido, Agostinho seria devedor da ótica grega decadente que privilegiava o sentido de conteúdo: segundo Aristóteles, “a memória é do passado”, e nesta fórmula o futuro seria colocado entre parêntesis: diferentemente de Agostinho que tem no presente o princípio organizador da temporalidade, em Heidegger a ênfase recairá no futuro com base na nova maneira de ordenar a tripartição da experiência temporal: a *temporalidade fundamental*, introduzida pela orientação para o futuro e estará especificada pelo “ser-para-a-morte”; a *historicidade*, que transcorre entre nascimento e morte, período marcado de certo modo pelo passado donde emergem a história e a memória; a *intratemporalidade* ou ser-no-tempo, onde prevalece a preocupação que remete para a dependência das coisas presentes e manipuláveis “junto” das quais existimos no mundo. Entretanto, no limiar de sua abordagem sobre a memória, Heidegger observa: “O que Agostinho alega como fenômenos concretos, mesmo do ponto de vista dos conteúdos [isto é, seu *Gehalt* ou o *Was*],

153 M. HEIDEGGER, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 233.

154 Sobre esta herança grega, ver P. RICOEUR, *A memória, a história, o esquecimento*, 27–40 (“Platão: a representação presente de uma coisa ausente”; “Aristóteles: ‘A memória é do passado’”).

e sobretudo *como* explicita os fenômenos, em seus nexos e determinações fundamentais [isto é, seu *Vollzug* ou o *Wie*], transborda o quadro a estrutura do conceito usual”¹⁵⁵, a saber: uma determinação conceitual objetiva. Acontece, porém, que Heidegger concebe “a memória como estrutura ontológica presente a ela mesma (‘aquilo que está presente aí’), que tem o poder de ocultar, reocultar e desocultar a verdade”¹⁵⁶. Seja como for, os fenômenos de memória, com todas suas polaridades possíveis, escapam ao domínio do sentido de uma reflexão total e dão lugar a uma hermenêutica de nossa condição histórica, como desenvolveu brilhantemente Paul Ricoeur: “os fenômenos de memória, tão próximos do que somos, opõem, mais que outros, a mais obstinada resistência à *hybris* da reflexão total”¹⁵⁷.

Bibliografia:

- BRACHTENDORF, J.**, Confissões de Agostinho. São Paulo: Loyola, 2008
- DA COSTA, M.R.N.**, Santo Agostinho: um gênio intelectual a serviço da fé. Porto Alegre, Edipucrs, 1999
- GILSON, É.**, Introdução ao estudo de Santo Agostinho. São Paulo: Paulus/Discurso Editorial, 2007;

155 M. HEIDEGGER, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 164.

156 M. MANUELA BRITO MARTINS, *A leitura heideggeriana do livro X das Confissões de Santo Agostinho*, in *Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho: 1600 anos depois: presença e actualidade*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002, 391.

157 P. RICOEUR, *A memória, a história, o esquecimento*, 43.



5

O TRATADO COMO MODO DE FILOSOFAR

Resumo

No MÓDULO 5, abordamos o estilo literário “tratado” com base na obra “Discurso sobre o Método” de Descartes. A estratégia do Módulo consistirá destacar as particularidades do texto selecionado e também algumas questões metodológicas para abordar um texto moderno. Em seguida, retomamos o texto escolhido para que o

aluno consiga captar mais profundamente a natureza das noções filosóficas apresentadas. Desse modo, o aluno poderá iniciar-se à explicação didática da obra filosófica escolhida à semelhança de um Laboratório de Ensino da Filosofia.

Vídeos e materiais de suporte

Discurso do Método

Assistir



Trecho do filme *Descartes*

Assistir



Diferentemente dos estilos anteriores vistos até aqui – isto é, o *diálogo* e a *confissão* –, no gênero literário *Tratado* o autor utiliza a exposição das ideias, dos conceitos através do uso da linguagem lógico-discursiva, ou seja, uso “que faz encadeamentos causais e necessários, que articula e relaciona entre si os argumentos, de modo a demonstrar a correção ou incorreção de certas teses ou noções. A linguagem lógico-discursiva supostamente torna o discurso mais claro e objetivo”¹⁵⁸. Para explicitar a dimensão do tratado filosófico como modo de fazer *filosofia*, selecionamos trechos das obras de René Descartes, inaugurador do pensamento moderno no âmbito da filosofia no século XVII, a saber: o *Discurso do Método*, especialmente as primeiras linhas da obra. O uso da linguagem autobiográfica faz com que Descartes considere a filosofia como “uma expressão da experiência de vida do homem, em uma manifestação típica do individualismo que marca o pensamento moderno”¹⁵⁹:

“Eis por que, tão logo a idade me permitiu sair da sujeição de meus preceptores, deixei inteiramente o estudo das letras. E, resolvendo-me a não mais procurar outra ciência além daquela que poderia achar em mim próprio, ou então no grande livro do mundo, empreguei o resto de minha mocidade em viajar, em ver cortes e exércitos, em frequentar gente de diversos humores e condições, em recolher diversas experiências, em provar a mim

158 D. MARCONDES & I. FRANCO, *A filosofia. O que é? Para que serve?*. Rio de Janeiro: Zahar/Editora PUC-Rio, 2011, 36-37.

159 D. MARCONDES, *Iniciação à História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002, 163.

mesmo nos reencontros que a fortuna me propunha e, por toda parte, em fazer tal reflexão sobre as coisas que se me apresentavam, que eu pudesse delas tirar algum proveito” (DESCARTES, *Discurso do Método*, primeira parte).¹⁶⁰

1

O TRATADO: O DISCURSO DO MÉTODO DE DESCARTES (PRIMEIRA PARTE)¹⁶⁰

Escolhemos como exemplo do estilo “Tratado” o célebre texto de René Descartes *Discurso do Método*, publicado em francês no ano de 1637 sob o título *Discours de la méthode pour bien conduire as raison et chercher la vérité dans les sciences* (= *Discurso do método para conduzir bem sua razão e procurar a verdade nas ciências*).

texto *O discurso do Método de René Descartes*

Abrir



O bom-senso é a coisa do mundo mais bem partilhada, pois cada um pensa ser tão bem dotado desta qualidade, que mesmo os que são mais difíceis de se contentar com qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que o têm. E não é verossímil que todos se enganem a esse respeito, pois isso, antes, demonstra que o poder de

160 DESCARTES, *Discurso do Método*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985, 30-38 (= primeira parte).

julgar e distinguir bem o verdadeiro do falso, que é o que se denomina propriamente de bom-senso ou razão, é naturalmente igual em todos os homens; e, destarte, a diversidade de nossas opiniões não provém do fato de sermos uns mais racionais do que outros, mas somente do fato de conduzirmos nossos pensamentos por vias diferentes e de não levarmos em conta as mesmas coisas. Pois não é suficiente possuir um espírito bom; o mais importante é aplicá-lo bem. As maiores almas são capazes dos maiores vícios, tanto quanto das maiores virtudes e só os que caminham muito lentamente podem, se seguirem o caminho reto, avançar muito mais do que aqueles que correm e dele se afastam.

Quanto a mim, jamais presumi que meu espírito fosse em nada mais perfeito que o do comum dos homens; muitas vezes até desejei ter o pensamento tão pronto, ou a imaginação tão nítida e distinta, ou a memória tão ampla ou tão presente como alguns outros. E não conheço outras qualidades, além destas que sirvam para a perfeição do espírito: pois, quanto à razão ou senso, visto que é a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais, quero crer que está inteira em cada um, nisto seguindo a opinião comum dos filósofos, que dizem que só há mais e menos entre os *acidentes*, e não entre as *formas* ou naturezas dos *indivíduos* de uma mesma espécie.

1.1 Dentro do laboratório metodológico

Esta passagem contém as primeiras linhas do *Discurso do Método* e certamente já suscitam perguntas a serem explicadas em uma abordagem didática do pensamento filosófico de Descartes. Antes

de tudo, é preciso ler atentamente a passagem selecionada, ou seja, ler e tomar notas. Com base na leitura desse texto basilar do filósofo francês, vejamos as seguintes questões metodológicas:

A | Particularidades do texto selecionado: um Tratado que pertence ao mundo moderno

Se houve realmente atenção ao que já dissemos até aqui, com base nos módulos anteriores, o aluno verificará que a explicação de um texto filosófico implicará alguns procedimentos metodológicos que poderão variar dependendo do gênero literário de cada texto. Primeiramente, o leitor que já estudou “Metafísica I” (2014/2) e “História da Filosofia Moderna” (2015/2), constatará que Descartes é velho conhecido. Esse filósofo remonta, portanto, ao século XVII quando exerceu toda sua atividade intelectual. Trata-se de um universo conhecido para quem se consagra à filosofia em um curso de licenciatura nessa área. Estamos assim no limiar da *modernidade*, uma modernidade que se inicia, *grosso modo*, do ponto de vista filosófico, com René Descartes. A passagem escolhida faz parte de um texto *filosófico* de Descartes, o que implica situá-lo em seu contexto histórico para uma compreensão mais exata do que o texto propõe. Nesse sentido, é oportuno revisitar as características do pensamento moderno declinadas nas disciplinas mencionadas para vislumbrar toda a importância de Descartes para o pensamento moderno. Entre outros fatores, as origens do pensamento moderno e a ideia mesma de modernidade passam necessariamente pela figura e obra de Descartes. Em linhas gerais, o conceito e causas da modernidade são as seguintes, segundo Danilo Marcondes¹⁶¹:

161 D. MARCONDES, *Iniciação à História da Filosofia*, 156–157.

Conceito e causas da modernidade



conceito de modernidade: ruptura com a tradição, a oposição entre o antigo e o novo, valorização do novo, ideal de progresso, ênfase na individualidade, rejeição da autoridade institucional.

Principais causas: Grandes transformações no mundo europeu dos séculos XV-XVI como a descoberta do Novo Mundo (Américas); surgimento de importantes núcleos urbanos em algumas regiões, principalmente na Itália (Florença); desenvolvimento de atividade econômica, sobretudo mercantil e industrial.

Humanismo renascentista: importância das artes plásticas, retomada do ideal clássico greco-romano em oposição à escolástica medieval, valorização do homem enquanto indivíduo, de sua livre iniciativa e de sua criatividade.

Reforma protestante: crítica à autoridade institucional da Igreja, valorização da interpretação da mensagem divina nas Escrituras pelo indivíduo, ênfase na fé como experiência individual.

Revolução científica: a rejeição do modelo geocêntrico de cosmo e sua substituição pelo modelo heliocêntrico, noção de espaço infinito, visão da natureza como possuindo uma “linguagem matemática”, ciência ativa X ciência contemplativa antiga.

Redescoberta do ceticismo: a oposição entre o antigo e o moderno suscita a problemática cética do conflito das teorias e da ausência de critério conclusivo para a decisão sobre a validade destas teorias.

EXERCÍCIO I



- a) Com base principalmente na disciplina “História da Filosofia Moderna” ministrada em 2015/2, escolha um pensador moderno e desenvolva discursivamente as principais características da modernidade a partir dos textos desse pensador
- b) Comente os pontos principais da nova filosofia de Descartes.

texto [René Descartes – Introdução](#)

Abrir

Em segundo lugar, o texto pertence ao gênero literário *Tratado*, muito embora a obra seja uma espécie de autobiografia intelectual. A obra escolhida, o *Discurso do Método*, na verdade é uma introdução “discursiva” aos três tratados científicos de Descartes para ilustrar seu novo método: a *Geometria*, a *Dióptrica* e os *Meteoros*. O volume intitulado *Discurso do Método* publicado anonimamente em Leiden no ano de 1637 incluía também os três tratados já citados e que foram publicados sob o título “Ensaio deste método”. Em 1644, foi publicada em Amsterdam a tradição latina do *Discurso* e dos *Ensaio*s (omitindo-se a *Geometria*).

Em terceiro lugar, trata-se de uma passagem extraída de um tratado celeberrimo que pertence à fase inicial do pensamento de Descartes e que toma a forma de uma espécie de autobiografia intelectual. Se lermos essa primeira parte da obra, verificaremos já o sentido do projeto cartesiano: “como conciliar, de um lado, o gesto de confiança na razão humana e, de outro lado, a insatisfação de Descartes ao fim de seus estudos? É preciso, portanto, reconhecer que

esta aptidão universal, ‘o bom-senso’, não serve para grande coisa, uma vez que é destituída de qualquer método”. A preocupação principal de Descartes é a exigência metodológica. Não se trata de um método universal, mas da história individual de Descartes através da qual o *Discurso* aparece como o relato das pesquisas filosóficas de um pensador solitário. Portanto, afirma com razão Denis Huisman, “metodologia e autobiografia são, nesse caso, inseparáveis”¹⁶².

B | Em busca das noções-chave do texto: “bom senso”, “julgamento”, “método”, “espírito”

Uma vez consideradas as três questões metodológicas anteriores – a saber, um texto filosófico moderno, que pertence ao gênero do *Tratado* e sendo a primeira obra publicada de Descartes –, e depois da leitura e releitura atenta da passagem, precisamos trabalhar metodologicamente para *descobrir* o texto em si mesmo a fim de, em um momento posterior, identificar e explicar as noções-chave já presentes aqui na abertura do *Discurso do Método*. Antes de tudo, perguntemos: *de que trata o texto cartesiano?* Segundo o que foi dito no Módulo I sobre os três grandes gêneros de termos que podemos encontrar na leitura de um texto filosófico, deparamos inicialmente com as noções de “bom senso” e “razão”. Ora, considerando que o final do texto relativiza aparentemente o caráter singular da afirmação – “de bom-senso ou razão, é naturalmente igual em todos os homens” –, a razão não parece constituir o verdadeiro objeto de

162 D. HUISMAN, *Discurso do Método. Textos e comentários*, in DESCARTES, *Discurso do Método*, 23.

seu discurso. O motivo real parece ser o *método*. Mas o método está articulado com a razão e outras noções como, por exemplo, com a noção de “espírito”, o que possibilita reintroduzir a *desigualdade* que Descartes recusava à razão¹⁶³. A leitura reiterada do texto permite identificar as seguintes noções-chave. “bom-senso”, “julgamento”, “método”, “espírito”.

EXERCÍCIO II



Com base na leitura da PRIMEIRA PARTE da obra *Discurso do Método* de Descartes e, sobretudo, do *Dicionário Descartes* da autoria de John Cottingham, elabore uma *síntese* do texto cartesiano selecionado a partir das questões colocadas para cada noção-chave:

bom-senso

Ao utilizar a noção “bom-senso” no início da obra *Discurso do Método*, como Descartes elimina o sentido vulgar de “bom-senso” como “sensatez”? É possível também excluir a noção de “bom-senso” (em latim, *bona mens*) como “sabedoria prática”? Qual é a relação entre “bom-senso” e razão no texto cartesiano?

163 Cf. Dominique FOLSCHÉID & Jean-Jacques WUNENBURGER, *Metodologia filosófica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, 69.

juízo

Por que aqui a “razão” não é primeiramente *faculdade de raciocinar*? O que é juízo para Descartes? Qual é a outra noção que podemos individualizar na espontaneidade do juízo, mas que não se mostra explicitamente no texto?

método

Como esta noção está presente no texto? Por que Descartes não privilegia mais aqui a razão? Em que consiste precisamente o método para Descartes com base no texto escolhido?

espírito

O que acontece no início do segundo parágrafo face “à igualdade essencial da razão como tal” no primeiro parágrafo? Quais são os atributos do “espírito” para Descartes?

EXERCÍCIO III – Diferenças constatadas entre os homens: o pensamento, a imaginação e a memória.

Com base na leitura da obra *Discurso do Método* de Descartes e, sobretudo, do *Dicionário Descartes* da autoria de John Cottingham, resuma os verbetes “pensamento” (pp. 133–134), “imaginação” (pp. 82–84) e “memória” (pp. 113–115) enquanto atributos do espírito, o que explica as diferenças constatadas entre os homens segundo Descartes.

texto [Dicionário Descartes](#)

Abrir

C | A argumentação de Descartes

A passagem inicial do *Discurso do Método* apresenta uma pluralidade de argumentos. Esta pluralidade deve permitir identificar e detalhar os movimentos lógicos do pensamento cartesiano. Com base na *Metodologia Filosófica* de Dominique Folscheid e Jean-Jacques Wunenburger, eis a estrutura da argumentação¹⁶⁴:

1) O argumento do desejo

No texto escolhido é utilizado um tipo de argumento clássico: se a sede existe, deve haver também com que saciá-la. O que é incomum é a demonstração pela *ausência* de desejo. Descartes afirma a igual distribuição do bom-senso, bem como o fato de que “bom-senso ou razão é, por natureza, igual em todos os homens”. Ora, “a prova de que a razão é a coisa mais distribuída do mundo é que os mais difíceis de se contentarem com outras coisas não manifestam nenhum desejo de tê-la ainda mais”¹⁶⁵. Em outras palavras: ninguém deseja mais razão, uma vez que todos julgam que a têm de modo suficiente. Enquanto o desejo aponta para a falta, sua ausência revela a saciedade. A prova – “ninguém deseja ainda mais razão” – na verdade não é uma prova; ela se situa no nível da verossimilhança: “É inverossímil que todos se enganem”; “Se todos se enganassem acerca dessa razão que jamais se apresenta como se faltasse, então ela seria uma ilusão”¹⁶⁶. Em matéria de demonstração filosófica, a

164 Dominique FOLSCHIED & Jean-Jacques WUNENBURGER, *Metodologia filosófica*, 73–79.

165 Dominique FOLSCHIED & Jean-Jacques WUNENBURGER, *Metodologia filosófica*, 74.

166 Dominique FOLSCHIED & Jean-Jacques WUNENBURGER, *Metodologia filosófica*, 74.

verossimilhança não funciona porque uma ilusão da razão é sem sentido, considerando que ela está colocada sempre no âmbito da razão. O desejo está posto aqui no âmbito do inverossímil e não faz parte da matéria racional, justamente porque diz respeito ao *desejo* de ter mais razão: o desejo se demonstra experienciando-se e experimenta-se exercendo-se. É evidente que em tudo isso há ironia por parte de Descartes, considerando o fato de que no segundo parágrafo se introduz a *desigualdade do espírito* em oposição à igualdade da razão: são considerados seres racionais, mas possuem graves deficiências em relação ao método de bem conduzir a razão. Mesmo dentro dessa oposição clara entre “igualdade essencial da razão” e “*desigualdade de espírito*” persiste a afirmação fundamental de Descartes: *todos gozam da faculdade de julgar*, o que não impede que haja muitos enganos quando se faz necessário julgar a verdade ou a falsidade¹⁶⁷.

II) A articulação central

Uma vez estabelecida a “igualdade da razão em todos”, Descartes chama a atenção para a consequência inevitável: “A diversidade de nossas opiniões não se deve a uns serem mais racionais que os outros”. A questão não incide, portanto, sobre a presença da faculdade de julgar, mas provém da diversidade (e desigualdade) de nossas opiniões. Se não é possível imputar à igualdade da razão a variedade das nossas opiniões, só resta um caminho a ser examinado: o método. É aqui que reside o problema central.

167 Cf. Dominique FOLSCHIED & Jean-Jacques WUNENBURGER, *Metodologia filosófica*, 75.

III) Considerações sobre o método

A julgar pelo texto de Descartes – “conduzimos nossos pensamentos por diversas vias e não consideramos as mesmas coisas –, há dois fatores de diversidade das opiniões: a *via* escolhida e o *objeto* visado. Quanto ao primeiro, Descartes introduz a *mediação* do método. Em relação ao segundo, o *objeto* visado aponta para as coisas que consideramos nos procedimentos adotados, sempre diferentes dependendo dos caminhos escolhidos. Portanto, “uma opinião não mais se opõe a outra como o verdadeiro se opõe ao falso, uma vez que elas não falam da mesma coisa”¹⁶⁸. A combinação dos dois fatores permite compreender a diversidade de nossas opiniões. O elemento-chave aqui não é mais “ter o espírito bom”, mas “aplicá-lo” bem. Trata-se do método para “bem conduzir a razão e buscar a verdade nas ciências”. Descartes não fornece no *Discurso* uma exposição completa de seu método. Segundo ele mesmo explicou a Mersenne em carta datada de 27 de fevereiro de 1637, o título *Discurso sobre o método* foi escolhido para deixar claro que “não era sua intenção ensinar o método, mas somente discuti-lo”¹⁶⁹. Em conformidade aos dois exemplos apresentados – os exemplos das “grandes almas” e dos “caminhantes” –, tudo depende do “caminho” a ser seguido na busca do conhecimento seguro para as ciências.

168 Dominique FOLSCHIED & Jean-Jacques WUNENBURGER, *Metodologia filosófica*, 76.

169 J. COTTINGHAM, *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995, 120.

IV) O argumento da testemunha Descartes

No texto, Descartes cita a si mesmo como prova viva da explicação fornecida quando à sua maneira de proceder. Ele brilhou nas ciências justamente por causa de seu método e não em razão de seu desempenho nativo. Os resultados obtidos devem-se ao fato da boa aplicação de seu espírito quando conduz seus próprios pensamentos.

V) O argumento da tradição filosófica

No final do texto, Descartes recorre à razão, enquanto elemento de argumento da tradição filosófica, e não mais ao testemunho pessoal: “Quanto à razão (...), quero crer que está inteira em cada um”. Na verdade, “é quase uma *profissão de fé* racionalista (crer na razão)”¹⁷⁰. Dentro do contexto da tradição, Descartes invoca simplesmente a oposição clássica entre substância e acidente para deixar entrever o seguinte: “O espírito que acabamos de opor à razão é, nesse sentido, um acidente. E nesse caso, não há nenhuma diferença de grau, apenas de natureza. Ou se é homem, ou não se é. Trata-se de um ‘ou tudo, ou nada’”¹⁷¹.

O que concluir sobre a argumentação de Descartes no limiar de sua obra?

- A razão é igual em todos os homens, o que se prova, de um lado, por testemunho universal (consenso a partir da ausência de desejo), e de outro, por necessidade filosófica.

170 Dominique FOLSCHIED & Jean-Jacques WUNENBURGER, *Metodologia filosófica*, 78.

171 Dominique FOLSCHIED & Jean-Jacques WUNENBURGER, *Metodologia filosófica*, 78.

- A confusão entre a razão e o espírito explica as desigualdades aparentes entre os homens.
- A diversidade das opiniões e a existência do erro explicam-se por diferenças de método, o qual decide tudo¹⁷².

1.2 A retomada do texto de Descartes

A passagem selecionada do *Discurso do Método* de Descartes é conhecida porque já enfatiza, de algum modo, a necessidade de discutir o método. É preciso deixar de lado as explicações manualísticas sobre o método cartesiano e imergir na leitura do Tratado para compreender a importância da estratégia cartesiana sobre a busca de um novo fundamento para a ciência. Nessa retomada do texto não se deve perder o foco da dimensão filosófica presente.

A | Introdução ao Discurso do Método: como ler essa obra de Descartes?

Como toda obra clássica em História da Filosofia, é preciso inseri-la em seu contexto social, ideológico e econômico, como, por exemplo, o faz de maneira bastante didática Denis Huismann em seu comentário ao *Discurso do Método*. Sem realizar tal contextualização, a obra da qual extraímos a passagem permanecerá incompreensível para o leitor de hoje, especialmente o graduando em filosofia. O *Dicionário*

172 Dominique FOLSCHIED & Jean-Jacques WUNENBURGER, *Metodologia filosófica*, 79.

Descartes de John Cottingham é um instrumento indispensável para uma primeira abordagem das obras filosóficas de Descartes.

B | Preparando um plano de apresentação do texto selecionado

O plano deverá brotar da própria leitura da obra em questão e, sobretudo, das várias releituras do texto destacado acima.

I) O fato da razão

O primeiro momento do plano aborda o *fato mesmo da razão*: da afirmação “O bom-senso [...]” até “[...] igual em todos os homens”. Diante da pergunta – o que é o bom-senso? –, vislumbra-se a argumentação sustentada: – o motivo do bom-senso como razão; – o testemunho da ausência de falta, portanto de desejo; – o “poder” de bem julgar e a liberdade da razão.

II) A relação entre método e verdade

O segundo momento visa à *relação entre método e verdade* e compreende “e portanto [...]” até “[...] dele se afastam”. Face à pergunta – se a razão é igual em todos, como pode a verdade ser um problema? –, descobrimos que tudo é uma questão de método: – o fato da diversidade das opiniões; – os dois pólos de variabilidade: o caminho seguido e o objeto visado; – a condução de nossos pensamentos; os dois exemplos¹⁷³.

173 Dominique FOLSCHIED & Jean-Jacques WUNENBURGER, *Metodologia filosófica*, 79–80.

III) O retrato do filósofo

O terceiro momento apresenta o retrato do “filósofo” e vai de “quanto a mim [...]” até o final do texto. É um retrato de Descartes com razão natural (sua condição essencial) e as qualidades e defeitos de um espírito particular (suas condições acidentais). Diante da pergunta – o que constitui concretamente (em sentido amplo) um filósofo? –, a resposta só pode ser esta: o método e nada mais. Segundo as linhas iniciais do texto *Discurso do Método* de Descartes, nem o gênio nem o talento fazem o filósofo, mas só o método.

C | Comentando o Projeto filosófico de Descartes com base no texto escolhido: O método para “conduzir bem a própria razão e procurar a verdade nas ciências”

O texto estudado deixou claro que Descartes prioriza uma noção subjacente, sem a presença da palavra: o *método* para aplicar bem nossos pensamentos: “Não se trata de conversão, de contemplação, de reforma do entendimento ou de crítica da razão” [...] “A verdade não é o fruto de uma libertação do prisioneiro por um outro (Platão), mas o resultado de uma busca voluntária – voluntarista – conduzida na primeira pessoa (‘Eu’)”¹⁷⁴. Em função da centralidade desta noção de *método*, o aluno deverá ler, primeiramente, a obra *Discurso do Método* e, em seguida, consultar o *Dicionário Descartes* de John Cottingham. A retomada do texto agora de Descartes será profícua na medida em que o aluno deve reler por completo a obra principal, da qual extraímos a passagem, sem negligenciar a literatura secundária sobre

174 Dominique FOLSCHIED & Jean-Jacques WUNENBURGER, *Metodologia filosófica*, 82.

o pensamento cartesiano e o método das ciências em geral. Após a apresentação de um texto filosófico sob vários aspectos, o aluno está já em condições de trabalhar Descartes mais profundamente.

EXERCÍCIO IV

O Projeto filosófico de Descartes no século XVII

Com base na leitura do *Discurso do Método*, de Descartes, e do *Dicionário Descartes*, de John Cottingham, elaborar um texto intitulado “O projeto filosófico de Descartes”, que deve conter discursivamente os seguintes pontos:

- 1º) Explicar o título “O projeto filosófico de Descartes”;
- 2º) As obras “Discurso do Método” e “Meditações sobre a filosofia primeira”: estrutura e visão geral
- 3º) O novo método de Descartes e as matemáticas;
- 4º) A concepção de conhecimento/ciência para Descartes;
- 5º) Descartes e a modernidade filosófico-científica.

2

DESCARTES E O DISCURSO DO MÉTODO

A obra *Discurso do Método* é endereçada ao homem simples de “bom-senso” – “a coisa do mundo melhor compartilhada”. Esta autobiografia intelectual foi escrita para que “mesmo as mulheres” possam, através dela, “entender alguma coisa”, e para que também “os mais sutis” nela encontrem “matéria suficiente para ocupar sua

atenção”. Em uma carta a Mersenne, de 1636, Descartes fala de seu projeto definitivo acerca de seu *Monde*, onde encontramos a origem de seu *Discurso do Método* na medida em que pensava apenas em um “Prefácio ou notas sobre o Método”:

“E para que possais saber o que tenho desejo de publicar, haverá quatro tratados, todos em francês, e o título em geral será: *projeto de uma ciência universal que possa elevar nossa natureza a seu mais alto grau de perfeição. Além disso, haverá a Dióptrica, a Geometria e os Meteoros, em que as matérias mais curiosas que o autor tenha podido escolher, para determinar a ciência universal que ele propõe, são explicadas de tal modo que mesmo aqueles que nada estudaram poderão entendê-las. Nesse projeto, eu descubro parte de meu Método, acrescentando-lhe várias outras coisas que serão, acredito, agradáveis para o leitor*”¹⁷⁵.

À guisa de conclusão de nosso Módulo sobre o gênero literário “Tratado”, voltamo-nos novamente para o *Discurso do Método* para exercitar nossa compreensão de um texto filosófico. Os exercícios se baseiam na obra aqui estudada e destacam alguns pontos importantes de seu conteúdo. Na SEGUNDA PARTE do *Discurso do Método* encontramos a concepção do jovem Descartes sobre um novo método filosófico. A TERCEIRA PARTE trata dos rudimentos de um código moral provisório “que consistia de somente três ou quatro máximas”. A QUARTA PARTE, enquanto âmago metafísico da obra, mostra a bus-

¹⁷⁵ Apud D. HUISMAN, *Discurso do Método. Textos e comentários*, in DESCARTES, *Discurso do Método*, 11–12.

ca cartesiana pelas bases de um sistema de conhecimento confiável. É aí que aparece o famoso enunciado *je pense donc je suis* (“Penso, logo existo”). Será justamente esta Quarta Parte do *Discurso do Método* que inspirará a elaboração das *Meditações sobre a filosofia primeira*.

EXERCÍCIO V – Um novo método filosófico

- a) Com base na leitura da SEGUNDA PARTE do *Discurso do Método*, exponha os quatro preceitos do método cartesiano.
- b) Responda discursivamente às seguintes perguntas: É possível destacar traços gerais do método de Descartes a partir da abordagem apresentada no *Discurso*?
- c) Há nessas regras algum valor como orientação prática para o filósofo-cientista?

EXERCÍCIO VI – O código moral provisório

- a) Com base na leitura da TERCEIRA PARTE do *Discurso do Método*, exponha as máximas da chamada “moral provisória” de Descartes.
- b) Responda à seguinte pergunta: diferencie as duas primeiras máximas das terceira e quarta máximas do código provisório de Descartes.

EXERCÍCIO VII – As bases de um sistema de conhecimento confiável: “Penso, logo existo”.

- a) Com base na leitura da QUARTA PARTE do *Discurso do Método*, exponha as provas da existência de Deus;
- b) A figura de Deus desempenha um papel central no pensamento cartesiano. A validação do conhecimento para Descartes implica a existência de um criador perfeito. Passar do conhecimento subjetivo isolado de sua própria existência *para* o conhecimento de outras coisas só é possível para Descartes através da invocação explícita de Deus como garantidor de nossas percepções claras e distintas do intelecto. Se isso é assim, explique o paradoxo da metafísica teocêntrica de Descartes presente em suas cartas a Mersenne, de 15 de abril de 1630: “Não podemos compreender a grandeza de Deus, mesmo quando o conhecemos [...]”; “já que Deus é uma causa cujo poder ultrapassa os limites do entendimento humano, e que já a necessidade dessas verdades [as verdades eternas da matemática] não ultrapassa nosso conhecimento, estas verdades são, portanto, algo inferior ao poder incompreensível de Deus, estando a ele sujeitas” [...] “Digo que sei, e não que o conceba ou o compreenda, porque é possível saber que Deus é infinito e todo-poderoso ainda que nossa alma, sendo finita, não possa compreendê-lo ou concebê-lo” (a Mersenne, 27 de maio de 1630).

Bibliografia:

GRONDIN, J., Introducción a la Metafísica. Barcelona, Herder Editorial, 2006.

LANDIM, R. Evidência e verdade no sistema cartesiano. São Paulo: Loyola, 1992.

_____, A referência do dêitico “eu” na gênese do sistema cartesiano: a res cogitans ou o homem?, *Analytica* 1/2 (1994) 41-66.



6

AS MEDITAÇÕES SOBRE A FILOSOFIA PRIMEIRA DE DESCARTES

EXERCÍCIO PRÁTICO

Resumo

No MÓDULO 6, abordamos novamente o estilo literário “tratado” com base na obra “Meditações sobre a filosofia primeira” de Descartes, ainda que esta associação seja paradoxal, uma vez que o filósofo francês medita em primeira pessoa. A estratégia do Módulo consistirá destacar as particularidades do texto selecionado e também algumas questões metodológicas para abordar um texto

tipicamente moderno. Em seguida, retomamos o texto escolhido para que o aluno consiga captar mais profundamente a natureza das noções filosóficas apresentadas. Desse modo, o aluno poderá iniciar-se à explicação didática da obra filosófica escolhida à semelhança de um Laboratório de Ensino da Filosofia.

Vídeos e materiais de suporte

Kant e Descartes

Assistir



Como conteúdo desse último Módulo dedicado ao estilo literário “Tratado”, apresentamos a obra filosófica *Meditações sobre a filosofia primeira*, de René Descartes, obra publicada no século XVII e na qual o filósofo francês, no conjunto de seis *Meditações*, encontra uma verdade primeira – o *Cogito* – como fundamento firme e inabalável para as ciências. Verdade é que as *Meditações* foram escritas em primeira pessoa por Descartes e seguindo o estilo geométrico. Com base na ordem de demonstração dos geômetras, no modo de demonstrar analiticamente, Descartes expõe os conceitos segundo a maneira como são descobertos, procedendo a partir dos mais fáceis para chegar aos mais difíceis, que são compreendidos com base naqueles. Seja como for, mesmo no contexto de estilos diferentes – confessional, meditativo e geométrico –, Descartes apresenta inequivocamente um estilo de exposição teórica nas *Meditações* que permitem classificá-las como expressão de um “Tratado” filosófico, mesmo que seja mesclado com o estilo confessional de caráter autobiográfico. A primeira verdade buscada e encontrada por Descartes é declinada nas *Meditações* como “eu sou, eu existo”: se da existência não se pode mais duvidar, disso resulta que na proposição “eu sou, eu existo”, a dúvida é superada em nome de uma primeira certeza que possui o valor de verdade todas as vezes que a enuncio: “cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo* [*ego sum, ego existo*], é necessariamente verdadeira todas as vezes que a anuncio ou que a concebo em meu espírito” (*Segunda Meditação*, § 4).

1

O TRATADO: MEDITAÇÕES SOBRE A FILOSOFIA PRIMEIRA (O ARGUMENTO DO COGITO NA SEGUNDA MEDITAÇÃO)

O título *Tratado* dado à obra *Meditações* pode parecer estranho ou até mesmo contraditório, caso absolutizemos o fato de que Descartes escreve em primeira pessoa, como sucede justamente com as *Confissões* de S. Agostinho no século IV. Expressar-se na primeira pessoa do singular conviria mais ao estilo confessional do que ao gênero literário *Tratado*. Uma vez que se trata de uma meditação, seria lógico afirmar que as *Meditações* não seriam nem “ensaio”, nem “tratado”. Considerando, porém, a totalidade das meditações e a complexidade dos argumentos nelas desenvolvidos, não há dúvida de que estamos diante de uma obra-prima filosófica de Descartes no sentido de ser um verdadeiro tratado, muito embora escrito no gênero literário “meditação”, sinal da pertença cartesiana ao mundo medieval. Entre as várias *Meditações* que compõem a obra *Meditações sobre a filosofia primeira*, escolhemos a *Segunda Meditação* por causa do célebre argumento do *Cogito*, argumento esse que se tornou fundamental para quem estuda o pensamento de Descartes enquanto ponto de partida da filosofia moderna. A leitura das passagens selecionadas suscitará certamente questões para o leitor incipiente. Mas é justamente esta a nossa intenção. Após uma leitura de passagens isoladas, sentiremos a necessidade de retornar à referida *Meditação* para lê-la por completo e com bastante atenção. Só assim poderemos compreender a Metafísica do cogito cartesiano. O exercício prático do Laboratório consistirá em introduzir o aluno na leitura desse Tratado filosófico para verificar como Descartes está na origem das grandes elucubrações teóricas da Filosofia moderna.



A Meditação que fiz ontem encheu-me o espírito de tantas dúvidas, que doravante não está mais em meu alcance esquecê-las. E, no entanto, não vejo de que maneira poderia resolvê-las; e, como se de repente tivesse caído em águas muito profundas, estou de tal modo surpreso que não posso nem firmar meus pés no fundo, nem nadar para me manter à tona. Esforçar-me-ei, não obstante, e seguirei novamente a mesma vida que trilhei ontem, afastando-se de tudo em que poderia imaginar a menor dúvida, da mesma maneira como se eu soubesse que isto fosse absolutamente falso; e continuarei sempre nesse caminho até que tenha encontrado algo de certo, ou pelo menos, se outra coisa não me for possível, até que tenha aprendido certamente que não há nada no mundo de certo (*Segunda Meditação*, § 1).

Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável (*Segunda Meditação*, § 2).

E eu mesmo, pelo menos, não *sou* algo? Mas já neguei que tivesse qualquer sentido ou qualquer corpo. Hesito, no entanto, pois que se segue daí? Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? Mas se eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também, portanto, de que eu não *existia*? Certamente não: se eu estava persuadido de algo, ou meramente se penso algo, é porque *era*. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua

indústria em enganar-se sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que [também] eu sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo* [*ego sum, ego existo*], é necessariamente verdadeira todas as vezes que a anuncio ou que a concebo em meu espírito (*Segunda Meditação*, § 4).

[Outro] é pensar; e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. *Eu sou, eu existo*: isso é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que estou pensando; pois, poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa [*res cogitans*], isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Uma coisa que pensa (*Segunda Meditação*, § 7);

Tomemos, por exemplo, este pedaço de cera que acaba de ser tirado da colméia: ele não perdeu ainda a doçura do mel que continha, retém ainda algo do odor das flores de que foi recolhido. Sua cor, sua figura, sua grandeza, são presentes; é duro, é frio, tocamos-lo e, se nele batermos, produzirá algum som. Enfim, todas as coisas que podem distintamente fazer conhecer um corpo encontram-se neste [...]" (*Segunda Meditação*, § 11).

1.1 Dentro do laboratório metodológico

Os extratos acima contêm passagens importantes da *Segunda Meditação* da obra *Meditações sobre a filosofia primeira* e certamente já suscitam perguntas a serem explicadas em uma abordagem didática do pensamento filosófico de Descartes. Antes de tudo, para compreender os textos selecionados, é preciso ler na totalidade os parágrafos aos quais pertencem, a saber: *Segunda Meditação*, §§ 1-4: conquista da primeira certeza (a procura de uma primeira certeza [§§ 1-3]; “Eu sou, eu existo [§ 4]”); *Segunda Meditação*, §§ 5-9: reflexão sobre esta primeira certeza e conquista da segunda (quem sou eu, eu que estou certo que sou? Uma coisa pensante. Determinação da essência do Eu [§§ 5-8]; descrição da “coisa pensante” e distinção entre o pensamento – atributo principal desta substância – e suas outras faculdades [§9]). Com base na leitura desse texto basilar do filósofo francês, vejamos as seguintes questões metodológicas:

A | Particularidades do texto selecionado:
a obra *Meditações sobre a filosofia primeira*
de René Descartes

Em uma primeira leitura dos extratos da obra, e com base nos conhecimentos já vistos anteriormente ao longo de nosso curso, deparamos com três particularidades que precisam ser explicadas.

1) O título da obra:

Meditationes de prima philosophia/Méditations métaphysiques

Concentremo-nos inicialmente no título de seu escrito. Como título de seu tratado, Descartes coloca a expressão “filosofia primeira” – *Meditações sobre a filosofia primeira* – e pensa discutir não somente a Deus a e a alma (como indica o subtítulo do texto publicado em 1641: “em que se demonstram a existência de Deus e a imortalidade da alma”), mas também e sobretudo todas as coisas primeiras que devem ser descobertas pela filosofia¹⁷⁶. Em 1642, a obra é traduzida para o francês pelo Duque de Luynes com o seguinte título *Méditations métaphysiques*. Esta ligeira mudança do título deixa entrever que as *Meditações* contribuíram de algum modo para responder às questões clássicas da metafísica: o que é ser? Qual é seu princípio?, de acordo com o norteamento ontoteológico de seu questionamento principal. A possibilidade de modificar os termos da tradição metafísica herdada não está ausente do desejo cartesiano de realizar suas *meditações* sobre a busca de uma certeza como fundamento para as ciências. Ora, aqui está a questão da metafísica recolocada: “ao passar do ser ao *ego*, instituindo a preeminência do *cogito* em tudo o que é, esse *cogito* se converterá no denominador comum do ser, a partir do qual o ser receberá sentido e inteligibilidade”¹⁷⁷. O verdadeiro ser é doravante o *ego cogito*.

176 Cf. J. COTTINGHAM, *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995, 111.

177 J. GRONDIN, *Introducción a la Metafísica*. Barcelona, Herder Editorial, 2006, 182.

II) Uma obra metafísica?

Em razão do que foi dito, Descartes é uma figura emblemática da história da *metafísica*, uma figura que reconfigura a filosofia primeira segundo a ordem do cogito. Embora tenhamos no título da obra os termos “meditações” e “metafísica”, Descartes sempre preferiu intitular sua obra como “filosofia primeira”, mesmo reconhecendo que seu trabalho é um escrito de *Metafísica*. É o que ele diz em uma carta de 11 de novembro de 1640 endereçada a Mersenne:

Ontem enviei minha *Metafísica* a M. de Zuytlichem [sc. Huygens] para que a faça chegar[...]. Não lhe pus título algum, mas me parece que o mais apropriado seria colocar *Renati Descartes Meditationes de prima philosophia*; porque não trato em particular de Deus e da alma, mas em geral de todas as primeiras coisas que se podem conhecer filosofando.

Alguns dias mais tarde, Descartes escreve ao mesmo interlocutor:

Enviei-vos finalmente meu escrito de *Metafísica* ao qual não pus título algum, para que o apadrinhais e tenhais a possibilidade de batizá-lo. Creio que poderia ser chamado, tal como escrevi em minha [carta] anterior, *Meditationes de prima philosophia*; porque não trato nele só de Deus e da alma, mas em geral de todas as primeiras coisas que se podem conhecer filosofando ordenadamente.

Com base no conteúdo dessas cartas, podemos dizer o seguinte: mesmo afirmando que seu escrito é uma obra de *metafísica*, Descartes não deseja intitulá-la *metafísica*, mas simplesmente de *filosofia primeira*. Por quê? Ao tratar de *todas as primeiras coisas* que se podem conhecer filosofando ordenadamente, Descartes deixa entrever que a problemática da filosofia primeira é mais ampla do que a da *metafísica*, dado que esta estaria mais restrita aos problemas da alma e de Deus como se fosse uma *metafísica* especial.

III) O gênero literário “meditação”

Descartes escolhe como veículo para transmitir seu sistema metafísico o gênero literário “meditação”: “Não instaria ninguém a ler este livro a não ser os que são capazes e estão dispostos a meditar seriamente comigo” (Prefácio às *Meditações*). Esta abordagem reflexa em primeira pessoa tem como motivação o projeto cartesiano de “destruir tudo e começar tudo novamente desde os fundamentos” (*Primeira Meditação*). O que é meditar? É retirar o espírito do mundo dos sentidos e libertá-lo das “opiniões preconcebidas”. É notório o fato de que as *Meditações* de Descartes se inserem na antiga tradição dos exercícios espirituais, como bem observou Pierre Hadot¹⁷⁸. Portanto, a concepção de Descartes da *metafísica* leva-o “a um estilo ‘religioso’ de reflexão, em que o modo principal deixa de ser o do caçador autônomo da verdade, tornando-se, em lugar disso, um tipo de submissão espiritual à vontade divina”¹⁷⁹.

178 P. HADOT, *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.

179 J. COTTINGHAM, *Dicionário Descartes*, 111.

B | O tema da Segunda Meditação: “Penso, logo existo”

A rigor, o argumento do *Cogito* nas *Meditações* não é formulado com a expressão mais conhecida “Penso, logo existo”, presente no *Discurso do Método* e nos *Princípios*, mas, sim, com a seguinte afirmação: “Esta proposição, *eu sou, eu existo* [*ego sum, ego existo*] é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (*Segunda Meditação*, § 4). Com base na leitura cursiva da *Segunda Meditação* de Descartes e a partir do que já foi tratado nas disciplinas “Metafísica I” e “História da Filosofia Moderna”, o tema central do texto selecionado é a *Metafísica* do *Cogito*. Esta metafísica tem como ponto de partida um primeiro princípio e uma determinação de sua essência que possibilita compreender o modo de ser de tudo enquanto é. Esquemáticamente, temos o seguinte¹⁸⁰:

PRIMEIRO PRINCÍPIO: O ser do *cogito* ou do “eu penso”.

SUA ESSÊNCIA: *res cogitans*, uma coisa que pensa.

O SER ENQUANTO SER: *cogitatum*, o ser-pensado.

O “primeiro princípio” da filosofia de Descartes é a existência do pensamento, e a essência deste “primeiro princípio” é a de ser uma coisa que pensa, uma *res cogitans*: “Eu sou a rigor somente uma coisa que pensa, isto é, sou uma mente ou inteligência ou intelecto ou razão” (*Segunda Meditação*). O que acontece com o ser de tudo o que é, de tudo o que não sou eu? Tudo está reduzido ao ser do pensamento, aos *cogitata* ou *cogitationes* do *cogito* que os pensa. A natu-

180 J. GRONDIN, *Introducción a la Metafísica*, 192.

reza desse eu descoberto com base na indubitabilidade de seus atos mentais se identifica com o que Descartes chama de “pensamento”: este inclui as atividades intelectuais e volitivas. Com isso, Descartes identifica alma e intelecto: “esse eu descoberto no argumento do *cogito*, que é incorpóreo, é alma e tem como atributo essencial apenas o intelecto”¹⁸¹.

1.2 A retomada do texto de Descartes

O princípio norteador dessa retomada é conduzir o aluno a reler várias vezes a obra *Meditações*, especialmente as três primeiras, o raciocínio das razões que levaram Descartes a encontrar e a explicar a verdade. Nesta retomada do texto cartesiano, em vista de uma explicação coerente de sua metafísica, percorremos três momentos: primeiramente uma introdução às *Meditações* para visualizar o movimento geral da obra a partir de sua estrutura; em segundo lugar, preparando um plano de apresentação das três primeiras *Meditações* com base no conteúdo de cada uma delas; em terceiro lugar, tratamos da explicação da *Segunda Meditação* em núcleo central sobre a primeira certeza: o conhecimento indubitável do meditador quanto à própria existência: “eu sou, existo”.

181 E. M. ROCHA, *Descartes*, in PECORARO, Rossano (org.), *Os filósofos. Clássicos da filosofia 1: De Sócrates a Rousseau*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/Editora PUC-Rio, 2008, 219-220.

A | Introdução às Meditações sobre a filosofia primeira: como ler a obra de René Descartes?

A maneira mais clara para introduzir-se na leitura desse Tratado filosófico consiste *grosso modo* em percorrer o conteúdo de cada uma das seis *Meditações*. Esta obra descreve a viagem de descoberta empreendida por um pensador isolado em sua busca pelas bases seguras para fundamento das ciências. O ponto de partida é a *dúvida* sistemática para questionar todas as opiniões preconcebidas que Descartes julga ter recebido em sua formação (*Primeira Meditação*). Após explicitar vários níveis dessa dúvida sistemática – dúvida quanto à confiabilidade dos sentidos, a hipótese do sonho, a possibilidade de um Deus enganador –, chega-se a uma certeza que é o conhecimento indubitável do meditador quanto à própria existência: “esta proposição, *eu sou, eu existo* [*ego sum, ego existo*], é necessariamente verdadeira todas as vezes que a anuncio ou que a concebo em meu espírito”. Em seguida continua com o exame da natureza da “coisa que pensa”, cuja existência foi demonstrada. Através do experimento da cera, sustenta que a mente é melhor conhecida do que o corpo (*Segunda Meditação*). Na meditação seguinte temos a esta regra: “tudo o que muito clara e distintamente percebemos é verdadeiro”. Considerando a possibilidade de subsistirem algumas dúvidas residuais quanto à confiabilidade da mente, com a introdução da ideia de Deus, tais dúvidas são eliminadas na medida em que tal ideia só pode ter vindo de um Deus que de fato existe, que é a fonte de toda a verdade. (*Terceira Meditação*). Descartes examina a relação entre o intelecto e a vontade e encontra uma fórmula para se evitar o erro. (*Quarta Meditação*). Na meditação seguinte, argumenta-se a favor da natureza da matéria como “extensão” e apresenta-se

um segundo argumento para a existência de Deus com base na seguinte formulação: a existência não pode estar separada da essência de um ser de suprema perfeição: “A existência não pode estar mais separada da essência de Deus do que pode separar-se da essência de um triângulo o fato de a soma de seus três ângulos ser igual à de dois ângulos retos... É uma contradição pensar em Deus (um ser todo perfeito) desprovido de existência (isto é, desprovido de perfeição)” (*Quinta Meditação*). Uma vez que existe o Deus Perfeito, “a hipótese de um Deus sistematicamente enganador está eliminada”¹⁸². Por fim, Descartes restabelece a existência do mundo externo na última meditação em vista de provar que os corpos são as causas de nossas sensações e sustenta a tese de que a natureza da mente é totalmente diferente da natureza do corpo, de tal modo que mente e corpo são substâncias inteiramente distintas (*Sexta Meditação*). É óbvio que este resumo não esgota absolutamente a complexidade dos argumentos cartesianos em busca da verdade para fundamentar as ciências. Não há melhor introdução do que ler e reler as *Meditações sobre a filosofia primeira*.

B | Preparando um plano de apresentação das três primeiras Meditações da obra Meditações sobre a filosofia primeira

Para compreender efetivamente a *Metafísica* do Cogito esboçada nos extratos selecionados, não bastará apenas a leitura da *Segun-*

182 E. M. ROCHA, *Descartes*, in PECORARO, Rossano (org.), *Os filósofos. Clássicos da filosofia 1: De Sócrates a Rousseau*, 221.

da *Meditação*, mas será preciso ler as três primeiras *Meditações* da obra cartesiana para acompanhar seu processo argumentativo. Esse procedimento é fundamental para interpretar os extratos no contexto imediato das primeiras *Meditações*. Se escolho um texto ou um extrato de passagens para ler, é preciso retornar à leitura da obra ou parte dela onde se encontram as passagens que serão objeto de explicação. Nada melhor do que o exercício de leitura continuada da obra escolhida. Nos exercícios propostos, o aluno deverá necessariamente voltar a reler as *Meditações* para acompanhar a argumentação cartesiana da busca solitária da alma pela verdade.

I) **Das coisas que se podem colocar em dúvida** (Primeira Meditação)
A julgar pelo título da Meditação – “Das coisas que se podem colocar em dúvida –, *não é possível* colocar tudo em dúvida. Se duvidamos é sinal de que buscamos alguma certeza. Descartes parte em busca dessa certeza para torná-la o novo fundamento da filosofia primeira.

O princípio da dúvida hiperbólica (§§ 1–3)

“Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências” (*Primeira Meditação*, § 1).



EXERCÍCIO I

Com base na leitura da *Primeira Meditação* (§§ 1-13),

A. Explique discursivamente cada um dos níveis de argumentação de Descartes sobre a dúvida na *Primeira Meditação*;

B. Qual é o sentido da frase: “desfazer-se de todas as opiniões a que até então dera crédito...”? Quais são dois grandes elementos geradores de “opiniões preconcebidas” (*praejudicia*) para Descartes?

C. Considere o seguinte exemplo: “Que eu estou aqui sentado junto ao fogo, vestido com um roupão, tendo um papel nas mãos...” (§ 4). Responda às questões: a) Seria possível aceitar as evidências dos sentidos nesses casos? b) Qual é a resposta de Descartes diante desta evidência?;

D. Considere igualmente o seguinte texto: “Todavia, há muito tempo que tenho no meu espírito certa opinião de que há um Deus que tudo pode e por quem fui criado e produzido tal como sou [...]. Pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado... [...]” (§ 9). “Suporei, pois que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me” (§ 12). Responda: qual é o sentido do dilema do deus enganador na estratégia argumentativa de Descartes na *Primeira Meditação*? Qual é a consequência desse argumento sobre o deus enganador para a estratégia de Descartes?

II) **O argumento do Cogito e a percepção da natureza dos corpos** (Segunda Meditação)

Conforme o início dos extratos selecionados, a *Segunda Meditação* se deu no dia seguinte à *Primeira Meditação*, mas agora já com uma certeza: a dúvida. Descartes propõe agora a possibilidade de um ceticismo radical, onde nada haveria de certo no mundo. Doravante não se procura somente alguma coisa de certo, mas um saber que seja *inconcussum*, isto é, uma certeza que não possa ser destruída, nem com a ajuda de uma hipótese tão hiperbólica como a do gênio maligno. É preciso encontrar algo que seja ao mesmo tempo certo e inabalável (*quod certum sit & inconcussum*), seguro e “inquebrantável”. Até o § 9 da *Segunda Meditação*, Descartes trata da peculiaridade da “natureza do espírito humano”, que é fundamentalmente puro pensamento. Nesta sessão da obra (*Segunda Meditação*, §§ 1-9) encontramos a conquista da primeira certeza (§§ 1-4) e, em seguida, a explicação sobre esta primeira certeza e a conquista da segunda (§§ 5-9). Em seguida, Descartes deseja demonstrar que o espírito é mais fácil conhecer do que o corpo (§§ 10-18.). Para atingir esse objetivo, Descartes utiliza o *experimento da cera*. Se até agora o meditador conquistou um conhecimento de si mesmo como coisa pensante, falta ainda o conhecimento relativo aos corpos. Daí surge a questão: como é possível demonstrar que a natureza do espírito é mais fácil de conhecer do que a do corpo, uma vez que o meditador não possui nenhum conhecimento relativo a este último?



EXERCÍCIO II

Percepção da natureza dos corpos na *Segunda Meditação*

Com base na leitura da *Segunda Meditação* (§§ 10-18), explique discursivamente o sentido do experimento da cera (§§ 11ss) distinguindo dois momentos em sua argumentação:

1º) **percebendo a cera;**

2º) **O que é conhecido na cera.**

Como, portanto, Descartes chega à conclusão de que o espírito é o mais fácil de conhecer do que o corpo? O que é faculdade do entendimento para Descartes?

III) **De Deus, que existe. Retorno à metafísica da divindade** (Terceira Meditação)

A *Terceira Meditação* trata de Deus, mas aqui o recurso à ideia de Deus serve para resolver um problema epistemológico do pensar, a saber: o da certeza das verdades de que percebo clara e distintamente. Daí o programa anunciado na *Terceira Meditação*: “Agora considerarei mais exatamente se talvez não se encontrem absolutamente em mim outros conhecimentos que não tenha ainda percebido. Estou certo de que sou uma coisa pensante; mas não saberei também, portanto, o que é requerido para me tornar certo de alguma coisa? Nesse primeiro conhecimento, só se encontra uma clara e distinta percepção daquilo que conheço; a qual, na verdade, não seria suficiente para me assegurar de que é verdadeira se em algum momento pudesse acontecer que uma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa. E, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente

são todas verdadeiras” (*Terceira Meditação*, § 2). Para resolver o problema epistemológico enunciado no § 5 da *Terceira Meditação*, Descartes apela para Deus como garantidor da verdade de minhas percepções claras e distintas, da verdade da ciência: “a existência de um criador perfeito tem que ser demonstrada para que o meditador passe do conhecimento subjetivo isolado de sua própria existência ao conhecimento de outras coisas”¹⁸³. Na *Terceira Meditação*, quando menciona a imagem da “luz natural” (§§ 16-17), Descartes na verdade recorre a outra metafísica, agora dominada pela ideia de uma causalidade divina, colocada como princípio do ser em sua totalidade, e na qual encontramos a Deus mesmo pensado como *causa sui*. Se na *Segunda Meditação* vimos uma metafísica do *Cogito*, na *Terceira Meditação* deparamos agora como uma “segunda forma de falar do ‘ser enquanto ser’, que já interpreta o ser não como *cogitatum*, mas como *causatum* (causado)”¹⁸⁴. A ontologia do ser-causado (*ens ut causatum*) funda e sustenta a ontologia do ser-pensado (*ens ut cogitatum*). É, portanto, na *Terceira Meditação* que Descartes desenvolve o célebre *argumento da marca impressa*: devemos necessariamente deduzir a existência de Deus a fim de explicar a presença da ideia de Deus na mente do meditador¹⁸⁵. Na apresentação desse argumento, Descartes diz justamente que nossa ideia de Deus só poderia ser explicada pela postulação de Deus como sua causa: “E certamente não se deve achar estranho que Deus, ao me criar, haja posto em mim esta ideia para ser como a marca do artesão impressa em sua obra” (*Terceira Meditação*, § 39).

183 J. COTTINGHAM, *Dicionário Descartes*, 49.

184 Cf. J. GRONDIN, *Introducción a la Metafísica*. Barcelona, Herder Editorial, 2006, 197.

185 J. COTTINGHAM, *Dicionário Descartes*, 104.

C | Explicando o texto com base no argumento do cogito: “Penso, logo existo”

A primeira certeza encontrada por Descartes está vinculada ao exercício da dúvida em si mesma, ou seja, ao *ser* de quem pensa, e o *ser* entendido como afirmação de existência terá um papel fundamental no argumento decisivo de Descartes¹⁸⁶. A explicação do texto pode ser realizada seja com base no texto das *Meditações*, em que temos a explicação mais completa sobre a metafísica do *Cogito*, mesmo que não esteja presente a fórmula canônica “Penso, logo existo”, seja a partir da experiência mais ampla da descoberta presente em outros textos do filósofo.

I) A partir da leitura aderente ao texto das *Meditações* (§§ 4-9)

“E eu mesmo, pelo menos, não sou alguma coisa? Mas já neguei que tivesse qualquer sentido ou qualquer corpo. Hesito, no entanto, pois que se segue daí? Sou de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? Mas eu me persuadi de que *nada existia* no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns, não me persuadi também, portanto, de que eu não *existia*? Certamente não: se eu estava persuadido de algo, ou meramente se penso algo, é porque *era*” [...] “De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo* [*ego sum, ego existo*] é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (*Segunda Meditação*, § 4).

186 Cf. J. GRONDIN, *Introducción a la Metafísica*, 189-190.

No texto citado não aparece a fórmula “Penso, logo existo”, mas a forma do imperfeito do verbo ser como expressão da primeira certeza. Esta forma verbal conota duração e até mesmo uma permanência subjacente no exercício da dúvida ou do pensamento¹⁸⁷: “se eu estava persuadido de algo, ou meramente se penso algo, é porque *era*”. Esta primeira certeza do pensamento é ontológica. À medida que eu estiver ocupado no processo de pensamento, terei que necessariamente existir. Portanto, “A certeza da minha existência não é como a certeza de alguma verdade atemporal e necessária da lógica ou da matemática; nada há de necessário em minha existência (em levar em conta as contingências habituais, o panorama do gênio onipotente sugere que eu poderia ser aniquilado a qualquer momento)”¹⁸⁸. A primeira certeza de minha existência pressupõe a interpelação por outro, que pode enganar-se, mas que *também* deve existir, se me engana. Descartes afirma categoricamente: “Não há, pois, dúvida de que, se ele me engana, é que também *eu sou*; e, por mais que engane, que nunca conseguirá que eu não nada seja enquanto penso que sou algo” (*Segunda Meditação*, § 4). É justamente o que chamou atenção um texto de Jean-Luc Marion:

Eu sou, não porque primeiramente me penso (segundo a fórmula identitária *ego cogito, ergo sum*), mas porque outro (ou alguém) intervém primeiro (porque eu meramente ‘também’ – *etiam* – existo) para enganar-me, isto é, para persuadir-me de que me engano, dado que me engana”; “O ego que está seguro, com o

187 Cf. J. GRONDIN, *Introducción a la Metafísica*, 190.

188 J. COTTINGHAM, *Dicionário Descartes*, 37-38.

título de verdade primeira, não é por isso uma primeira instância: não tanto porque dependeria da ‘veracidade’ suposta de Deus existente (não se trata aqui nem de um nem da outra), mas porque é resultado de sua interlocução originária com aquele que o engana e, portanto, o persuade e, portanto, o pensa”; “O ego certamente se pensa, mas depois”¹⁸⁹.

Particularmente significativa é a proposição final do texto cartesiano: “cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo* [*ego sum, ego existo*] é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (*Segunda Meditação*, § 4). Consequentemente, sempre que o meditador pensar na proposição *eu sou, eu existo*, tal proposição será sempre certa, indubitável. Esta indubitabilidade do *Eu penso* provém de propriedades que somente os atos de consciência possuem na medida em que são atribuídos aos sujeitos desses atos. Portanto, a indubitabilidade do *Eu penso* se baseia na realização de um ato de consciência por um sujeito que é imediatamente consciente desse ato: *Eu sou*, por sua vez, descreve a consciência que o sujeito tem de existir como sujeito do pensamento¹⁹⁰.

189 J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 1997, 378.

190 Cf. R. LANDIM, *A referência do dêitico “eu” na gênese do sistema cartesiano: a res cogitans ou o homem?*, *Analytica* 1/2 (1994) 48; cf. também *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.

EXERCÍCIO III – A vinculação entre a proposição de existência do *sum* e o exercício do pensar/ O problema da relação corpo e mente



Com base na leitura dos §§ 5-9 da *Segunda Meditação*, de toda *Sexta Meditação*, do *Dicionário Descartes* de John Cottingham e do texto de Lara Lages Gava (“Separabilidade e distinção real entre corpo e alma nas *Meditações Metafísicas*”), responda discursivamente:

a) Quais são os fundamentos do que poderíamos chamar de “Metafísica cartesiana do cogito”?

b) Considerando a afirmação de Descartes - “Eu sou a rigor uma coisa que pensa (*res cogitans*), isto é, sou uma mente ou inteligência ou intelecto ou razão”-, responda: O que significa a expressão “uma coisa que pensa” se comparada a “uma coisa extensa (*res extensa*)” quando ele se refere ao corpo (substância) em geral?

c) A partir da *Sexta Meditação* e do *Dicionário Descartes*, o que devemos entender por “incorporeidade da mente” em Descartes? Qual é o argumento da distinção real entre corpo e alma na *Sexta Meditação*?

d) Em função das duas questões anteriores, relacione “separabilidade” e “distinção real”.

texto *Dicionário Descartes*

Abrir

texto *Separabilidade e distinção real entre corpo e alma nas meditações metafísicas*

Abrir

II) A partir da experiência mais ampla da descoberta

Na verdade é na quarta parte do *Discurso do Método* que Descartes utiliza a fórmula canônica – “Penso, logo existo” para designar a verdade indubitável do cogito, primeiro princípio de sua Filosofia. Uma vez cessado o ceticismo, Descartes consegue através da dúvida sistemática um ponto de partida inabalável para sua Filosofia: “E, notando que esta verdade ‘penso, logo existo’ era tão firme e segura que as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de abalá-la, julguei que pode aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava”¹⁹¹. Observemos o seguinte: se Descartes não sentiu necessidade de falar da existência do corpo para pronunciar “penso, logo existo”, isto se deve ao fato de que ele mesmo duvidava também disso. É possível assim falar da separação do pensamento e do corpo, uma vez que podemos conhecer um sem o outro. Desta primeira verdade podemos deduzir outras: “o cogito me demonstra que minha alma é uma substância – cuja natureza é o pensamento – distinta do corpo. O cogito pode ser generalizado. Ele é percebido como uma evidência. Portanto, tudo que é concebido de modo claro e distinto é verdadeiro”¹⁹². Em suma: é fundamental aqui assinalar que a descoberta da certeza de sua existência se funda em um ato individual de pensamento e não na “validade formal de um certo raciocínio abstrato” [...]: “é na realização desse ato por cada meditador individual que a certeza de sua existência se torna evidente e indubitável”¹⁹³.

191 DESCARTES, *Discurso do Método*, quarta parte.

192 D. HUISMAN, *Discurso do Método. Textos e comentários*, in DESCARTES, *Discurso do Método*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985, 26.

193 J. COTTINGHAM, *Dicionário Descartes*, 38.

Nas *Meditações sobre a filosofia primeira*, deparamos com o que Jean-Luc Marion chama de “onto-teo-logia repetida”¹⁹⁴. No coração mesmo das *Meditações*, há duas palavras ao mesmo tempo diferentes e divergentes sobre o ser do ente; portanto, duas maneiras de pensar o que é isso segundo dois modos de ser que, provindo de duas ontologias separadas, até mesmo opostas, revelam uma metafísica “ao quadrado”. Quanto à primeira palavra – *cogitatio* –, são as duas primeiras *Meditações* que nos mostram o seu enquadramento no estatuto de conhecimento. Depois da dúvida hiperbólica com o objetivo de fundar um saber apodítico, Descartes chega a uma primeira verdade, a saber: a verdade do *Cogito*: é a verdade da efetividade de um ente pensante a partir do qual podem ser pensados todos os outros entes que, a partir daí, só o são na medida em que são pensados e remetem essencialmente àquele que os pensa. Daí resulta uma primeira onto-teologia, uma vez que é o pensamento que conduz ao mesmo tempo ao ente naquilo que tem de supremo – *o ego cogitans*– e no que tem de universal – os *entia cogitata*. A segunda palavra – *causa* – ressoa na *Terceira Meditação*. Aqui, Descartes agora argumenta fora da metafísica do *Cogito*: se eu sou, enquanto ser que pensa, a origem de todos os meus pensamentos não pode ser a causa desta ideia de infinito, porque eu sou um ser finito (que duvida, vacila, que pode enganar-se, etc.). Então Descartes introduz um modelo de causalidade em que “as causas passam ou transmitem propriedades

194 J.-L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris: PUF, 1986, 126.

aos efeitos, dizendo-se então que estes extraem suas características das causas”¹⁹⁵. Eis então a passagem crucial: “Agora, é coisa manifesta pela luz natural que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não a tivesse em si mesma?” (*Terceira Meditação*, § 16). Com este princípio, passamos discretamente do campo do conhecimento para a esfera da existência, isto é, passe-se da consideração dos *entia cogitata* à sua consideração *ut causata*. Portanto, com base na “luz natural”, segue-se necessariamente “que o que é mais perfeito, isto é, o que contém em si mais realidade, não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito” (*Terceira Meditação*, § 17). Consequentemente, a ideia de infinito não pode ter sido produzida por mim, que sou um ser finito. Uma vez que esta ideia não pode vir do nada, só pode derivar de Deus mesmo. Deus mesmo é “como a causa em mim de sua ideia”. Daí conclui Descartes: “Concluirei que, se a realidade objetiva de alguma de minhas ideias é tal que eu reconheça claramente que ela não está em mim nem formal nem eminentemente e que, por conseguinte, não posso, eu mesmo, ser-lhe a causa, daí decorre necessariamente que não existo sozinho no mundo, mas que há ainda algo que existe e que é a causa desta ideia”. (*Terceira Meditação*, § 18). Deparamos, assim, com uma segunda onto-teologia, visto que um pensamento que se reporta a um ente excelente – esta *causa sui* que é Deus – ao mesmo tempo a todo ente que dele depende – isto é, a *res cogitans*. Por fim, qual seria a relação entre a *cogitatio* e a *causa*, segundo a or-

195 J. COTTINGHAM, *Dicionário Descartes*, 28.

dem das razões, nas *Meditações sobre a filosofia primeira*? Sem entrar na discussão, a “concorrências” dessas duas metafísicas, optamos pela tese de que a *cogitatio* está subordinada à *causa* em razão da desigualdade radical entre o *ego* e Deus: causado em seu ser pelo *ens summum* que é Deus, o *ego* fracassa em pensar perfeitamente o ser desta potência “incompreensível”¹⁹⁶.

Bibliografia:

GRONDIN, J., *Introducción a la Metafísica*. Barcelona, Herder Editorial, 2006.

COTTINGHAM, J., *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

LANDIM, R., *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.

_____, *A referência do dêitico “eu” na gênese do sistema cartesiano: a res cogitans ou o homem?*, *Analytica* 1/2 (1994) 41-66.

PECORARO, Rossano (org.), *Os filósofos. Clássicos da filosofia 1: De Sócrates a Rousseau*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/Editora PUC-Rio, 2008.

196 Cf. CH. PERRIN, *Entendre la Métaphysique*. Paris/Louvain: Peeters, 2013, 34-36.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegando ao final de nossa disciplina *Laboratório de Ensino da Filosofia*, o aluno pôde vislumbrar a dimensão pedagógica do filosofar através dos estilos literários “diálogo”, “confissão” e “tratado”. Uma vez percorrido o Núcleo fundamental até 2016/1, o aluno agora será capaz de explorar a dimensão pedagógica do pensamento filosófico para adquirir, cada vez mais, a autonomia necessária em vista do ensino da filosofia em sua dimensão investigativa. A leitura aderente ao texto filosófico, dentro de seu contexto histórico, é a fonte para um caminhar em direção ao aprendizado autêntico da filosofia. A filosofia, transmitida com base nos estilos literários estudados – “diálogo”, “confissão” e “tratado” – permitirá descortinar posteriormente não só o filósofo, mas também as variadas figuras do filósofo através da história. “Figuras” aqui se referem a sentidos de “filósofo”, que se tornaram paradigmáticos na história, como, por exemplo, o crítico, o metafísico, o mago, o cientista, o político, o comentarista¹⁹⁷. Mas comentar cada um desses paradigmas seria tarefa para outra disciplina. O nosso *Laboratório de Ensino da Filosofia* teve por escopo introduzir o estudante no limiar da dimensão pedagógica do filosofar.

197 D. MARCONDES & I. FRANCO, *A filosofia. O que é? Para que serve?*. Rio de Janeiro: Zahar/Editora PUC-Rio, 2011, 44.