



# BOLETIM DO CPA

Ano I nº 1 janeiro/junho 1996

Apresentação .....	3
O papel da documentação em um centro do pensamento antigo .....	5
<i>Pedro Paulo Abreu Furlan</i>	
ATAS DO PRIMEIRO COLOQUIO DO CPA	
Pronunciamento de abertura .....	11
<i>Hector Benoit</i>	
Prometeus Desmitos .....	13
<i>Jaá Torrano</i>	
Aristóteles, Tomás de Aquino e a proibição da metátese .....	27
<i>Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento</i>	
A subordinação da Ética à Política .....	43
<i>João Querim de Moraes</i>	
Nero, o esotérico e a historiografia romana .....	53
<i>Norberto Luiz Guimarães</i>	
Resenhas	
Lygia Araújo Waterabe, <i>Plato por nós e hipóteses</i> .....	65
<i>(Hector Benoit)</i>	
Etienne Gilson, <i>A Filosofia no século XVIII</i> .....	69
<i>(Carlos Arthur R. do Nascimento)</i>	
Rachel Gazzola de Andrade, <i>Platão e o cosmo, o homem e a cidade</i> .....	73
<i>(Jaá Torrano)</i>	

**CPA (CENTRO DE ESTUDOS E DOCUMENTAÇÃO SOBRE O PENSAMENTO ANTIGO CLÁSSICO, HELENÍSTICO E SUA POSTERIDADE HISTÓRICA) - IFCH - UNICAMP**

## APRESENTAÇÃO

**Hector Benoit<sup>1</sup>**

Em fins de 1995 foi oficialmente fundado o CPA (centro de estudos e documentação sobre o pensamento antigo clássico, helenístico e sua posteridade histórica). Trata-se de um organismo criado no IFCH da UNICAMP que congrega pesquisadores de diversas áreas e de diversos períodos históricos. Estes pesquisadores (filósofos, historiadores e filólogos) possuem em comum, no entanto, o interesse direto ou indireto pela antigüidade greco-romana. A diversidade assim como o ponto de convergência dos interesses é bem expresso nas linhas de pesquisa existentes: *Platão e platonismo*; *Aristóteles e aristotelismo* (ambas coordenadas por Hector Benoit); *Materialismo antigo* (coordenada por João Quartim de Moraes); *A posteridade do pensamento antigo no período medieval* (coordenada por Carlos Arthur R. do Nascimento); *O pensamento histórico antigo e sua posteridade no período medieval* (coordenada por Pedro Paulo A. Funari).

---

<sup>1</sup> Diretor do CPA, professor do Deptº de Filosofia, IFCH/UNICAMP.

# SUMÁRIO

Apresentação .....3

O papel da documentação em um centro do pensamento  
antigo .....5

*Pedro Paulo Abreu Funari*

## **ATAS DO PRIMEIRO COLÓQUIO DO CPA**

Pronunciamento de abertura..... 11

*Hector Benoit*

Prometheus Desmotes ..... 13

*Jaa Torrano*

Aristóteles, Tomás de Aquino e a proibição da metábase .....27

*Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento*

A subordinação da Ética à Política.....43

*João Quartim de Moraes*

Nero, o estoicismo e a historiografia romana ..... 53

*Norberto Luiz Guarinello*

## **Resenhas**

Lygia Araujo Watanabe, *Platão por mitos e hipóteses* .....65

*(Hector Benoit)*

Etienne Gilson, *A Filosofia na Idade Média* ..... 69

*(Carlos Arthur R. do Nascimento)*

Rachel Gazolla de Andrade, *Platão: o cosmo, o homem e a  
cidade*.....73

*(Jaa Torrano)*

**Livros Publicados**.....79

*(Carlos R. Galvão Sobrinho)*

Possuímos três objetivos gerais. Em primeiro lugar, reunir no IFCH uma ampla documentação sobre a Antigüidade, que permita criar condições de pesquisa nessas áreas, pelo menos em parte, similares às aquelas existentes nas grandes bibliotecas européias. Em segundo lugar, promover com periodicidade e constância grupos de estudo, seminários e eventos reunindo assim com maior freqüência os pesquisadores destas temáticas. Em terceiro lugar, criar uma publicação periódica que possa divulgar a produção teórica vinculada a essas linhas de pesquisa.

Em direção dos três objetivos principais, algo já começamos a fazer. Iniciamos um grande levantamento bibliográfico na questão da documentação. Alguns seminários estão em andamento, palestras já foram realizadas e em novembro passado organizamos o Primeiro Colóquio do CPA, um evento que pretendemos manter como semestral. Finalmente, no sentido de uma publicação, lançamos agora este *Boletim do CPA*. Com esta modesta publicação (que também pretendemos manter como semestral) visamos apenas fazer uma primeira divulgação das nossas atividades e, ao mesmo tempo, oferecer as nossas páginas aos pesquisadores da Antigüidade e do período medieval para que divulguem os seus trabalhos.

Hector Benoit

## O PAPEL DA DOCUMENTAÇÃO EM UM CENTRO DE PENSAMENTO ANTIGO

*Pedro Paulo A. Funari*<sup>1</sup>

O classicista, quase por definição, preocupa-se, antes de mais nada, com os documentos e sua coleção. Em parte, esta atenção para com a documentação é comum às ciências, em geral, mas não cabe dúvida que classicistas e medievalistas *ab initio* propuseram-se a coletar os escritos antigos. Dois séculos depois, e apesar da crescente consciência da subjetividade da ciência, o acesso aos documentos continua no centro das preocupações dos estudiosos das culturas antigas e medievais. É verdade que o conceito de documento não se restringe mais aos escritos da tradição textual, abrangendo, hoje, as epígrafes e os vestígios materiais, em suas múltiplas formas. Neste contexto, um *Centro de Pensamento Antigo* não poderia prescindir da constituição de um *corpus* de documentos que permitirá aos seus membros ter acesso direto às fontes. Uma comissão encarregou-se de cuidar das questões relativas à documentação,

---

<sup>1</sup> Diretor-Adjunto do CPA, professor do Deptº de História, IFCH/UNICAMP.

coordenada por este autor e com participação permanente, ainda, do Prof. Carlos Galvão Sobrinho e de alunos de graduação e pós-graduação dos cursos de Filosofia e História.

O primeiro objetivo do CPA, no que se refere à documentação, consiste em produzir um catálogo informatizado com os dados bibliográficos de todas as edições de obras antigas e medievais disponíveis em bibliotecas do Estado de São Paulo, bem como de obras de referência como enciclopédias e dicionários, escólios e comentários aos textos, coletâneas de documentação iconográfica e epigráfica. Algumas coletâneas dessas obras já foram realizadas, até determinado momento, e para algumas bibliotecas. Quanto ao Estado de São Paulo, dois deles serão particularmente úteis: *Levantamento Bibliográfico dos livros referentes à História de Roma, Bibliotecas da cidade de São Paulo*, compilado por Norberto Luiz Guarinello e Pedro Paulo A. Funari, São Paulo, USP, 1982, coordenado pela saudosa Profa. Maria da Glória Alves Portal (Departamento de História, FFLCH-USP), e *Catálogo de Fontes de História Antiga e Medieval*, São Paulo, USP, 1987, coordenado por Jônatas Batista Neto e Maria Luiza Corassin (Departamento de História, FFLCH-USP). O CPA pretende, com a colaboração de alunos, continuar a coleta de dados posteriores aos citados catálogos e informatizar todos os dados. Para tanto, estabelecemos uma ficha padronizada, com diversos campos (autoria, nome da obra, ano, editora etc.), o que permitirá a fácil consulta do arquivo. Desta forma, poder-se-á saber quais bibliotecas dispõem de quais obras e será possível constituir um banco de dados cuja consulta, naturalmente, poderá ser feita por inúmeros acessos.

Um segundo objetivo consiste em adquirir a documentação, faltante em outras bibliotecas, e sua incorporação ao acervo da Biblioteca do IFCH-UNICAMP. Ainda é verdade a constatação jocosa de que a melhor biblioteca clássica brasileira está... no aeroporto de Guarulhos! Para minimizar os problemas de acesso à documentação, o CPA pretende elencar fontes, obras de referência e bibliografia recente a serem adquiridas. No primeiro semestre de 1996, o CPA produzirá uma lista de obras a serem obtidas e a encaminhará aos órgãos competentes de financiamento. Algumas coleções de obras de autores clássicos, em particular, *Loeb*, *Belles Lettres*, *Teubner*, bem como coletâneas de inscrições, *Corpus Inscriptionum Latinarum* e *Inscriptiones Graecae*, serão adquiridas integral ou parcialmente. Neste conjunto não estarão apenas livros em papel, forma tradicional de acesso à bibliografia, mas também meios informatizados de acesso, em especial *CD roms*. Hoje, coletâneas inteiras de documentos antigos e medievais estão disponíveis em discos e, em alguns casos, pode ter-se acesso a reproduções fac-similares dos manuscritos.

Considerando-se que não caberia reduplicar bibliotecas, uma preocupação inicial do CPA será informatizar os dados bibliográficos referentes às obras existentes em diversas instituições brasileiras, a fim de que, à exceção de coleções de fontes e de obras de referência básicas, adquiramos, em papel, aquilo que falte em outros lugares. Daí, também, a importância dos discos pois, com um custo relativamente baixo, pode ter-se a reprodução integral de uma grande quantidade de documentos. Essa documentação servirá de base documental para que estudiosos, membros do CPA e pesquisadores de outras instituições, possam, em um futuro

próximo, consultar, em um único lugar, seja a biblioteca do IFCH-UNICAMP, seja, de forma virtual, por um endereço eletrônico, uma manancial significativo de documentos sobre a Antigüidade e a Idade Média.

ATAS DO PRIMEIRO COLOQUIO DO CPA  
29 DE NOVEMBRO DE 1995 - IFCH - UNICAMP

PRONUNCIAMENTO DE ABERTURA

## ATAS DO PRIMEIRO

*Hector Benoit*

## COLÓQUIO DO

## CPA

Neste evento de três dias, com objetivos, além de, evidentemente, propiciar as reflexões teóricas das diversas palestras, temos mais dois objetivos. Em primeiro lugar, neste evento, marcamos, em lançamento público, a fundação do CPA (Centro de Estudos e Documentação sobre o Pensamento Artístico Clássico, Helenístico e sua Posteridade Histórica). Em segundo lugar, este evento tem como objetivo ser uma homenagem ao Prof. José Cavalcante de Souza, professor que dedicou uma vida inteira aos estudos clássicos, que durante anos lecionou no Departamento de Letras Clássicas da USP, no Departamento de Filosofia da USP e, mais recentemente, no Departamento de Filosofia da UNICAMP. Pensamos que sem o seu trabalho pioneiro, paciente e, sobretudo, um

Professsor do Departamento de Filosofia do IFCH/UNICAMP



## **ATAS DO PRIMEIRO COLÓQUIO DO CPA**

**29 DE NOVEMBRO DE 1995 - IFCH - UNICAMP**

### **PRONUNCIAMENTO DE ABERTURA**

***Hector Benoit***<sup>1</sup>

Neste evento de hoje temos como objetivos, além de, evidentemente, propiciar as reflexões teóricas das diversas palestras, temos mais dois objetivos. Em primeiro lugar, com este evento, marcamos, em lançamento público, a fundação do CPA (Centro de Estudos e Documentação sobre o Pensamento Antigo Clássico, Helenístico e sua Posteridade Histórica). Em segundo lugar, este evento tem como objetivo ser uma homenagem ao Prof. José Cavalcante de Souza, professor que dedicou uma vida inteira aos estudos clássicos, que durante anos lecionou no Departamento de Letras Clássicas da USP, no Departamento de Filosofia da USP e, mais recentemente, no Departamento de Filosofia da UNICAMP. Pensamos que sem o seu trabalho pioneiro, paciente e, sobretudo, um

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Filosofia do IFCH/UNICAMP.

trabalho rigoroso, sem esse longo trabalho do professor Cavalcante, me parece que seria muito difícil que estivéssemos aqui, hoje, criando ou fundando este centro do pensamento antigo. O trabalho constante e paciente do professor Cavalcante foi justamente o que permitiu formar boa parte da atual geração de pesquisadores de estudos clássicos no Brasil. Eu próprio fui orientando do professor Cavalcante, assim como o professor Torrano aqui presente e diversos outros membros que participam do CPA. A fundação deste centro deve assim muito ao professor Cavalcante e por isso mesmo dedicamos o evento de hoje a ele. Inclusive, sendo também ele participante deste centro, os membros do CPA, ao mesmo tempo que hoje dedicam este evento de fundação ao professor Cavalcante, também hoje, decidiram nomeá-lo publicamente *presidente de honra* do CPA.

## PROMETHEUS DESMOTES

**Jaa Torrano**<sup>1</sup>

Senhores e Senhoras:

É com alegria que venho aqui novamente, desta vez para falar-lhes sobre o *Prometheús Desmótes*, atendendo a tão amável e honroso convite de meu querido amigo Prof. Hector, e assim participando desta homenagem ao Prof. Cavalcante, com quem eu pude conviver ao longo de mais de duas décadas na USP, e que teve uma influência muito grande em minha formação intelectual.

O título desta tragédia de Ésquilo *Prometheús Desmótes* habitualmente se traduz por "Prometeu Acorrentado" ou "Encadeado". Há uns dez anos atrás, publiquei uma tradução com o título *Prometeu Prisioneiro*. Nenhuma dessas traduções do título satisfaz. A palavra grega *desmótes* compõe-se do radical de *desmá*, "cadeias", palavra recorrente

---

<sup>1</sup> Professor do Deptº de Letras Clássicas e Vernáculas da FFLCH/USP.

nessa tragédia, e do sufixo *-tes*, formador de nomes de agente; o primeiro sentido dessa palavra é ativo: “fabricante de cadeias”, “encadeador”, “acorrentador”. No entanto, dada a situação em que se encontra a figura de Prometeu nessa tragédia, a partir dela, a palavra *desmótes* adquiriu esse sentido passivo, apontado pelas traduções habituais. Procurando em Português equivalência para essa ambigüidade do título original “encadeador/encadeado”, inicialmente pensei que a palavra “prisioneiro”, dado o sufixo “-eiro” ser indicativo de agente, pudesse, talvez, traduzir essa ambigüidade. Mas isso na verdade é uma ilusão, porque “prisioneiro” tem, unicamente, o sentido passivo. Uma outra palavra de que depois me lembrei é “cadeeiro”, usada por Graciliano Ramos em *Memórias do Cárcere* com valor de “prisioneiro”, mas registrada no dicionário de Laudelino Freire com acepção de “carcereiro”. Essa palavra, sim, tem a ambigüidade necessária, e a tradução que teríamos seria *Prometeu Cadeeiro*, com o que se poria em relevo um traço semântico que por acaso aparece na palavra-título, mas que no contexto dessa tragédia é de importância decisiva.

Essa tragédia coloca para os especialistas um grande problema, a saber: como conciliar a figura de Zeus, que nas outras seis tragédias supérstites de Ésquilo é o fundamento transcendente da justiça e da sabedoria, com a figura que nela aparece de um Zeus tirânico, prepotente e injusto? Essa contradição teológica, essa incompatibilidade entre o Zeus retratado na *Orestéia* e nas *Suplicantes*, sobretudo, e o Zeus pintado como um tirano injusto e cruel em *Prometheús Desmótes*, tornou-se problemática para muitos estudiosos. Para esse problema se têm, de uma maneira geral, três soluções, e eu pretendo apresentar uma quarta.

A primeira solução seria considerar que *Prometheus Desmotes* faz parte de uma trilogia e que no decorrer dessa trilogia, num tempo existencial, Zeus amadureceria, abrandaria o seu áspero caráter e por fim se reconciliaria com Prometeu, Deus artesão, metalúrgico, cultuado como patrono dos oleiros, particularmente no Cerâmico, bairro operário de Atenas no século V. Outra possibilidade, ainda dentro desse primeiro tipo de solução, seria supor que Zeus revelasse um outro aspecto, ao longo da trilogia, um outro rosto mais benevolente, de um Deus justo que se reconcilia com o seu adversário. — A desvantagem dessa solução é que tudo que se pode dizer sobre essa trilogia são suposições, nada temos das outras duas tragédias, além dos títulos *P. Lyómenos* (“Libertado”) e *P. Pyrphóros* (“Porta-fogo”) e de alguns fragmentos, nem sequer podemos ter certeza se a que chegou até nós seria a primeira ou a segunda tragédia dessa trilogia.

A segunda solução seria negar o problema, negando que, para efeitos dramáticos, fosse necessário que houvesse uma coerência teológica. O problema ficaria eliminado, porque não se supõe que necessariamente haja coerência na implícita “teologia” de um dramaturgo, que, afinal de contas, era um dramaturgo, não era um filósofo, não era um teólogo. Não se vê nenhum problema na contradição entre uma e outra figura de Zeus, entre uma e outra peça.

A terceira solução, — que teve uma força, para mim inesperada, com o trabalho de Martin L. West, — consiste em recusar autenticidade à atribuição da tragédia a Ésquilo. Se *Prometheús Desmotes* não é de Ésquilo, não há nenhuma contradição entre essa peça e as outras seis autenticamente de Ésquilo, nenhum problema de ordem hermenêutica a ser

resolvido. Essa contestação de autenticidade, porém, não foi nunca levantada na Antigüidade. Dúvidas a esse respeito só surgiram na segunda metade do século passado; M. L. West tentou corroborá-las em seus *Studies in Aeschylus*, e sua autoridade dá-lhes respeitabilidade.

Os argumentos para a contestação da atribuição da autoria de *P.D.* a Ésquilo baseiam-se em certas peculiaridades estilísticas e formais dessa obra, e cada item dessa argumentação é em si mesmo inconclusivo, reconhecem seus defensores, estando a força dela no conjunto dos itens. O argumento principal é hermenêutico: o que aí se diz de Zeus é incompatível com o que Ésquilo diz nas outras tragédias. "Sua (*i.e.* do autor de *P.D.*) teologia é irreligiosa", diz M. L. West.

A verdade é que, se os antigos nunca duvidaram dessa atribuição, e se temos apenas sete (ou seis, como querem alguns) das aproximadamente noventa tragédias de Ésquilo conhecidas dos antigos, a autoridade dos antigos me parece mais crível que a dos hodiernos, quando a principal força dos argumentos está na autoridade. Também essa terceira solução, pois, não me parece aceitável. Além do mais, se essa tragédia é de Ésquilo, ou do Pseudo-Ésquilo, ou do filho de Ésquilo, isso para mim não faz nenhuma diferença.

A quarta solução, que proponho, consiste em ler a tragédia na perspectiva da tradição mítica grega, procurando seu sentido dentro do sistema de noções e imagens que constitui o patrimônio comum da tradição religiosa, poética e literária grega. Nessa perspectiva, então, qual é o sentido da tragédia de Prometeu? É preciso que lhe encontremos um sentido que resolva esse problema da evidente, isto é, aparente incompatibilidade das figuras do Zeus retratado nessa e do Zeus retratado

nas demais obras de Ésquilo. Não o encontraremos, todavia, se persistirmos sentimentalmente na esteira de Marx, crendo que “no calendário filosófico, Prometeu ocupa o primeiro lugar entre os santos e os mártires”; nem acompanhando George Thomson na suposição de que “Prometeu é o patrono do proletariado”. Não que essas crenças e suposições modernas não tenham sua verdade, têm e talvez muita; no entanto, para quem está à procura do sentido originário do Prometeu de Ésquilo, são descaminhos.

Perguntemos antes que sentido têm este drama e suas personagens, na perspectiva da tradição mítica grega. O sentido do drama consubstancia-se no de cada uma delas e no de todas elas. Quais as personagens do drama e o que elas são? As personagens são Poder e Violência, Hefesto, Prometeu, Oceaninas, Oceano, Hermes, todos eles Deuses imortais, e a única mortal: Io, filha de Ínaco. E o que elas são? Que sentido têm dentro desse sistema de noções e imagens que constitui o mito grego?

Nos poemas de Hesíodo *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias*, um jogo de sinuosas intenções entre Prometeu e Zeus explica a origem da condição humana mortal e sexuada e da instituição do sacrifício cruento aos Deuses Olímpios; em ambos os poemas, o relato desse jogo conclui explicitando que não é possível furtar nem preterir “o sentido de Zeus” (*Diòs noon*), nem dele escapar, e aí se contam as conseqüências das tentativas por Prometeu de trapacear “o sentido de Zeus”: a mortal finitude para os homens (que antes não se discerniam dos Deuses) e o suplício de Prometeu (agrilhado, a águia todo dia lhe devorava o fígado, que se restaurava à noite). Em geral, como Deus metalúrgico e artesão, Prometeu

se associa com Hefesto e com Atena. Cultuado em Atenas como patrono dos oleiros, era-lhe consagrado um festival com corrida de tochas chamado *Prométheia*.

A influência de Hesíodo sobre Ésquilo é marcante. Talvez mais que influência direta de Hesíodo sobre Ésquilo, haja a confluência da participação comum de ambos os autores na tradição de um universo cultural e religioso comum. Por ordem de entrada, neste drama, Poder (*Krátos*) e Violência (*Bía*, esta, muda, como convém à sua natureza) são as primeiras personagens a falar e a agir, na missão que Zeus lhe impôs de prender Prometeu à rocha precipitosa. Na *Teogonia*, são irmãos de Zelo (*Zêlos*) e Vitória (*Níke*), filhos de Estige, a Oceanina que constitui o décimo braço de Oceano. Enquanto os outros nove braços circundam a terra e o vasto dorso do mar, ela se precipita na Noite negra. Oceano, o rio circular, é a última fronteira entre ser e não; a Noite imortal é o domínio do não-ser e da negação de ser. Quando Zeus conclamava os imortais ao Olimpo, às vésperas da Titanomaquia, aconselhada por seu pai Oceano, Estige foi a primeira a apresentar-se com seus quatro filhos. Como recompensa dessa aliança de primeira hora, vencidos os Titãs, Zeus honrou-a, fazendo dela própria o "grande Juramento dos Deuses", e seus filhos residirem com ele para sempre. Na "descrição do Tártaro", que há mais adiante na *Teogonia*, explica-se esta expressão "grande Juramento dos Deuses" (*Theôn mégas Hórkos*): Íngreme pedra donde fria água de muitos nomes se precipita na Noite negra. Cada vez que Rixa e Briga surgem entre os imortais, Zeus faz a mensageira Íris buscar a longínqua água de Estige. Quem a esparge pronunciando um perjúrio, jaz sem fôlego um ano inteiro sob maligno

torpor; depois, banido por nove anos, só no décimo freqüenta de novo as reuniões dos Deuses Olímpicos.

Na *Ilíada* e na *Odisséia*, “grande Juramento dos Deuses” é uma expressão freqüente, designa um poderoso juramento que em diversas circunstâncias obriga Deuses ao cumprimento da palavra dada. Ele em geral se formula pela tríplice invocação das águas de Oceano, Céu e Terra, como testemunhas de que fez ou não fez, fará ou não fará algo. O par primordial Céu e Terra abarcam a totalidade cósmica, delimitada pelas últimas fronteiras dessa totalidade: as águas do rio Oceano. Diante dessas testemunhas absolutas, não há nenhum refúgio por onde quem falta à palavra pudesse lhes escapar; evadir-se delas é excluir-se do âmbito do ser, e ingressar no meônico domínio da Noite.

O drama de Prometeu se passa em “longínquo e limítrofe chão da terra”. O lugar é descrito como “pedras altas e íngremes”, “precipício tempestuoso”, “penedo longe dos homens”, “vígil alcantil deste precipício”, etc. A ênfase no caráter pétreo e precipitoso de rocha cortada a pique marca tanto a descrição do lugar deste drama quanto a da habitação de Estige nos versos da *Teogonia*, como se tratasse do mesmo lugar. Configurada no lugar mesmo do drama, a presença de Estige se multiplica no coro de Oceaninas, em seus filhos Poder e Violência, em seu pai Oceano, pois o sentido geral do drama é o do grande Juramento dos Deuses, a que nele Promete se submete.

Minuciosa ênfase recai sobre as diversas peias, cadeias, cravos, grilhões, pregos, cunhas, cilhas e freios com que se prende. Insiste-se na compaixão de Hefesto por Prometeu e na afinidade e congeneridade que os unem: são Deuses aparentados e companheiros, têm as mesmas

atribuições. *Desmótes*: “cadeeiro”, o senhor das cadeias que se vê encadeado. Por que o senhor das cadeias se vê encadeado? Porque se recusa a participar da realeza de Zeus. Poder é sempre e em toda parte o paredro de Zeus, eis o que dizem os versos da *Teogonia* sobre as honras e privilégios com que se aquinhoam Estige e seus filhos. Para a piedade helênica, todo e qualquer exercício de poder, público ou privado, se exerce por participação em Zeus e na medida dessa participação.

Perdidos os poderes que a participação em Zeus lhe dava, o agrilhoador é agrilhoado. Quando essa missão de Hefesto, Poder e Violência se cumpre, e Prometeu se encontra preso e a sós, ele que suportou em silêncio o longo agrilhoamento, primeiro diz:

Ó divino Fulgor, velozes alados ventos,  
fontes de rios, inúmero brilho  
de ondas marinhas, Terra mãe de todos  
e o onividente círculo do Sol invoco.

“Fulgor” (*Aithér*) é a luminosidade diurna e noturna do céu. Homero diz que os Deuses habitam o *Aithér* (“Fulgor”), o céu ou o Olimpo, sem que se note diferença entre esses três modos de se referir aos súperos como morada dos Deuses. “Fontes de rios” e “inúmero brilho de ondas marinhas” remetem ao rio Oceano. Assim, Prometeu quebra o seu altivo silêncio pela invocação das mesmas testemunhas invocadas no grande juramento dos Deuses. Ele as invoca e descreve sua presente situação, deplorando-a. Como em resposta, entra o coro. Quem o constitui? As Oceaninas, essa

multiplicação de Estige, já configurada pelo lugar mesmo do drama e pelos seus filhos Poder e Violência, como depois pelo seu pai Oceano.

As Oceaninas tratam Prometeu com uma certa reserva, uma certa discreção e uma certa solidariedade. A relação entre ambos é a mesma que em geral nas tragédias o coro tem para com os heróis-personagens. Se a personagem Prometeu não é um herói, no sentido religioso dessa palavra, mas um Deus, o coro não se compõe de figuras humanas, como em geral se compõe, mas de figuras divinas, que, no entanto, são marcadamente determinadas pela função que presidem, a do grande juramento. Prometeu, pois, tem ascendente sobre o coro de Oceaninas, assim como em geral nas tragédias o herói tem ascendente sobre o coro de mortais, mantendo-se entre coro e personagem uma mesma escala na hierarquia do divino. Se a personagem é um Deus-Titã (e não um herói), o coro é de Divindades subalternas, funcionais (nem de humanos, nem de grandes Divindades, v. g. Olímpios).

Inicialmente Prometeu deve declarar às Oceaninas por que está ali agrilhoado e, tendo-se lamentado da dolorosa situação, começa por anunciar sua linhagem. Essa é a grande diferença entre o Prometeu de Ésquilo e o de Hesíodo, mas, a meu ver, o por que diferem se explica com o em que diferem.

Na *Teogonia*, Prometeu é filho de Jápeto e Clímene, aquele é filho de Céu e Terra, esta é filha de Oceano e Tétis, e os filhos de ambos, entre os quais Prometeu, têm em comum o destino de terem sido golpeados por Zeus e arremessados ao Tártaro. Neste drama, Prometeu se declara filho de “Têmis ou Terra, forma única de muitos nomes”. Por que assim se declara? A palavra *thémis* significa “lei”, no sentido da lei ancestral de

origem divina; o filho da Deusa Têmis tem por natureza a legitimidade e suas ações manifestam a essência de sua mãe. Ela é filha de Céu e Terra, essa filiação por sua vez possibilita identificá-la com a Terra mesma (como Prometeu o faz). Terra é a Deusa primordial, mãe de Céu, mãe de Mar, mãe de todos: seu ser abarca a totalidade cósmica, a totalidade de ser e de acontecer, por isso ela tem a presciência de todos os acontecimentos. Quando Prometeu se diz filho de Têmis ou Terra, identificando-as, identifica-se a si mesmo com a liceidade e com o sumo saber divinatório; por conseguinte, ele se diz autor da vitória e realeza de Zeus, a quem acusa de desconfiança, crueldade e ingratidão.

Na *Teogonia*, a Deusa Terra está presente em todos os momentos decisivos da diacosmese, presidindo-a com seu saber oracular e determinando-lhe o sentido. Aconselha diretamente a Zeus, para que nenhum outro dos descendentes de Céu em vez dele tivesse honra de rei, porque em Zeus se consuma a essência ancestral de Céu, filho e parceiro de Terra. Na lógica peculiar ao pensamento teogônico, em que a natureza e atribuições de cada Deus se definem por sua inserção em uma das linhagens divinas, a vitória e realeza de Zeus é a explicitação do ser de sua ascendência: filho de Crono, filho de Céu. Zeus é o fundamento dos fundamentos, o Deus dos Deuses: aos imortais bem distribuiu e indicou cada honra.

Prometeu, com a filiação por ele declarada, arroga a si os desígnios de Zeus (não pode arrogar-se a realeza dele, já que não a exerce), e acusa-o de tirania e da moléstia que a infesta: por todos os seus benefícios a Zeus e por sua defesa dos mortais, está ali agrilhado. Zeus é pintado na figura de um tirano. Essa figura é bem conhecida na tragédia grega: prepotente, arrogante e arbitrário, graças ao que a palavra *týrannos* adquiriu a marca

pejorativa que hoje tem. Entretanto, é pintado assim na fala de quem? Na fala de Prometeu. Supor que por isso essa tragédia contenha uma “teologia irreligiosa” é deixar de lembrar que Zeus só aparece assim na fala de Prometeu. O coro tem para com Prometeu uma atitude compassiva, que discorda amenamente, que recua discretamente, porque essa é em geral a atitude do coro ante às personagens heróicas. Se é Prometeu que faz essa figura tirânica de Zeus, é preciso estar sempre lembrado de que o drama está em jogo, aberto, e é uma de suas personagens que está falando.

Quando Prometeu pede às Oceaninas que desçam do carro alado em que vieram e pisem no chão para ouvi-lo e compadecer-se de seus sofrimentos, quem surge para atender a esse pedido é o Deus Oceano. A intercessão de Oceano mais bem se explica por sua função de testemunha do grande juramento dos Deuses. Oceano são as grandes fronteiras entre a terra e o vasto dorso do mar, por um lado, e, por outro, a Noite negra, isto é, entre o âmbito do ser e o do não-ser. Nesta situação se encontra Prometeu: perante Céu, Terra e Oceano, deve pronunciar solenemente o que apresenta como verdadeiro. Nessa situação, quem perjura, jaz sem fôlego e maligno torpor o cobre por um ano, depois, por nove anos é banido do convívio dos Deuses sempre vivos, como se diz na *Teogonia*.

O diálogo entre Oceano e Prometeu é sereno e compassivo. O conselho daquele a este é o de cuidado com as palavras, condição para que se possa fazer algo pela libertação dessas fadigas. O conselho deste àquele é o de que desista e não se inquiete, pois não se persuadirá a quem não se deixa persuadir. Aparentemente Prometeu diz de Zeus que não é persuadível, mas essa acusação se volta contra quem a faz. Oceano acolhe o conselho de Prometeu e desiste de tentar persuadir a um ou a

outro, e deixa-o a sós com o coro que desde já canta o lamento universal pela funesta sorte de Prometeu.

Dirigindo-se às Oceaninas, Prometeu enumera os diversos conhecimentos de que fez dom aos mortais e conclui essa enumeração afirmando que “todas as artes aos mortais vem de Prometeu”. Assim deixa transparecer a sua emulação com Zeus e insinua que detém um segredo de que depende a realeza de Zeus. A aparição de Io, filha de Ínaco, única mortal deste drama divino, redimensiona a grandeza dos dons prometéicos, ao apresentar concretamente na figura de Io a condição humana. Aqui como alhures, *nomen omen*. *Ío*, o nome da personagem, é, em grego e nesta peça, também um interjeição de dor. *Íò íò pópoi*, exclama Io por seus sofrimentos. *Íò Moira, Moira* (“Oh! Destino, Destino!”), exclama o coro ao ouvir a história de Io.

A figura de Io é uma metonímia da condição humana. A metonímia consiste em representá-la pela condição feminina, pondo assim em relevo a precariedade e fragilidade da vida humana em face da vida divina. A princesa Io, ao chegar em idade de casar-se, sonha repetidas vezes que Zeus a deseja e que deve entregar-se a ele. Ínaco, seu pai, consulta oráculos a esse respeito, e o de Delfos lhe responde que deve expulsar a filha de casa e da pátria, para que Zeus não destrísse toda sua casa com o raio. Coagido, o pai assim procede. Transmutada em novilha e picada por um agulhão, Io vagueia, e suas errâncias compõem um fabuloso catálogo geográfico. Nessa história como alhures, Zeus é o ideal de virilidade, e Io, todas as moças que, em idade de se casar, de acordo com os costumes gregos, tinha que deixar a casa paterna para morar com o marido em casa deste. Essa mudança de casa e de estado civil a conduz ao âmbito de

Hera, a Deusa que preside o casamento e o patrimônio familiar, e cujo epíteto épico *boópis* (“de aspecto bovino”) assinala seu caráter maternal. A transmutação de Io em novilha fala de seu ingresso no âmbito de Hera, seus sofrimentos e delírios falam do esforço de integração à nova condição. O aguilhão (*oístros*, “aguilhão”, traduzido quase sempre como “moscardo”) que a lancina é o “dardo do desejo”, como diz outra metáfora do mesmo texto. Sua libertação dessa perseguição que os “ciúmes” de Hera lhe mo-vem dá-se com o nascimento do primeiro filho, pois o filho assegura a continuidade da casa, a perpetuação da descendência. Assim se consumava a finalidade do casamento antigo: a casa de Ínaco não seria mais destruída com o raio de Zeus, e a jovem mãe se concilia com Hera. Io, portanto, põe em cena a contrapartida humana da figura filantrópica do Deus Prometeu: o esforço por assegurar ao gênero humano sua perenidade.

Perante Io, esvazia-se a pretensão prometéica de ter salvo o gênero humano: “Que me lucra viver?”, pergunta-lhe Io. O Deus agrilhado a consola com a exposição de seu próprio sofrimento, cujo término não prevê “antes que Zeus caia do poder”, e brande então o segredo de como isso se daria: Zeus contrairia núpcias que gerariam um filho mais forte que o pai. O segredo consiste em que núpcias seriam essas, com que Deusa ou com que mulher mortal. O tema das núpcias funestas para a realeza de Zeus aparece também na *Teogonia* e na *VIII Ístmica* de Píndaro, naquele texto Zeus é prevenido pelos conselhos de Terra e Céu constelado, e neste, pelos oráculos de Têmis; ambos esses textos ressaltam a pertinência da realeza ao espírito de Zeus.

Por ordem de entrada, a última personagem a aparecer é Hermes, mensageiro dos Deuses. Hermes vem cobrar a Prometeu o segredo por ele

propalado. No diálogo entre ambos, retorna a palavra *sophistés* (“sofista”) para caracterizar Prometeu, antes usada por Poder e agora retomada por Hermes; ressurgem também a acusação de *authadía*, feita por Hermes a Prometeu, antes feita por este a Zeus. *Authadía* é o perverso prazer de se obstinar em algo que não corresponde a uma realidade mais ampla do que a própria obstinação.

Hermes proclama que punição aguardaria Prometeu se suas palavras não lograssem persuadi-lo. É notável que essa punição tem duas fases, como a que se impõe a quem perjura perante o grande Juramento dos Deuses: a primeira no Tártaro, correspondente ao maligno torpor de um ano inteiro; a segunda, à luz do dia, com o suplício da águia a devorar-lhe todo dia o fígado, que à noite se regenera para que o suplício prossiga, correspondendo essa fase ao exílio do convívio com os Deuses. A duração da punição se mede por uma temporalidade humana, já que ao todo se prevê prolongar-se por treze gerações humanas, e já que na segunda fase é marcada pela alternância entre dia e noite. O agrilhoamento que o drama põe em cena não faz parte dessa punição, antes constitui a privação de poderes sofrida pelo *Desmótes* (“Cadeeiro”).

Esta interpretação do sentido geral deste drama como o do grande Juramento dos Deuses explica porque o coro de Oceaninas, embora inocente de toda acusação que possa pesar sobre Prometeu, no entanto se precipita no abismo junto com ele: precipita-se porque assim é Estige. Essa precipitação demonstra que, tanto neste drama quanto nos outros seis supérstites de Ésquilo, Zeus é o transcendente fundamento da justiça, da verdade e da sabedoria.

## **ARISTÓTELES, TOMÁS DE AQUINO E A PROIBIÇÃO DA METÁBASE**

***Carlos Arthur R. do Nascimento***<sup>1</sup>

Quero primeiro agradecer as referências que o Hector fez a mim e agradecer a oportunidade de falar a vocês.

Vou tentar ser bem breve, talvez deixar alguns esclarecimentos para aparecerem a título de perguntas.

É preciso primeiro tentar explicar esse título meio misterioso, para não dizer perfeitamente obscuro.

Na realidade se trata de uma coisa relativamente simples.

Vou partir de alguns capítulos dos II Analíticos de Aristóteles, são os cap. 4 a 12 do primeiro livro dos II Analíticos. Não é preciso se preocupar em tomar nota pois está para sair um livro\* do Instituto e há lá o primeiro texto que trata exatamente disso; assim, já faço um comercial do meu

---

<sup>1</sup> Professor do Deptº de Filosofia, IFCH/UNICAMP.

\* Cf. Carlos Arthur R. do Nascimento, *De Tomás de Aquino a Galileu* (Coleção Trajetória 2), UNICAMP, IFCH, 1995, 217 p.

livrinho, e se alguém tiver interesse, tenho aqui a tradução de um trecho do comentário de Tomás de Aquino aos *II Analíticos*, em que esse assunto é tratado; então não precisam ficar preocupados em anotar essas “preciosas idéias”.

Vamos partir, portanto, de um bloco de capítulos do primeiro livro dos *II Analíticos*, dos cap. 4 a 12. Nesses capítulos Aristóteles trata daquilo que poderíamos chamar de a matéria da demonstração, o que pode ser demonstrado; Aristóteles diz que podem ser demonstradas, ou, que são matérias de demonstração aquelas proposições em que o predicado pertence ao sujeito *katà panthós* (a todos), *kath' autó* (por si) e *tò kathólou* (enquanto tal), o exemplo que ele dá é ter a soma dos ângulos igual a dois retos, 180 graus; isto convém ao triângulo *katà panthós* convém a todos os triângulos, por si – isto é uma propriedade própria do triângulo, e, enquanto tal, quer dizer, não convém nem a outras figuras geométricas e nem convém, por exemplo, em primeiro lugar, ao triângulo isósceles; convém ao triângulo como triângulo; então, estas três expressões definem o rigor daquilo que Aristóteles considera como passível de demonstração. A gente poderia até se perguntar se é possível haver ciência no sentido aristotélico de ciência ou de silogismo demonstrativo, dadas essas exigências tão rigorosas. O próprio Aristóteles tem uma frase que diz que é difícil nós sabermos se nós temos ou não temos ciência, porque muitas vezes nós temos um raciocínio em que o predicado convém ao sujeito *katà panthós*, *kath' autó*, mas nós não sabemos se é *tò kathólou*, se é enquanto tal; não basta que seja uma demonstração necessária, é preciso que a gente esteja demonstrando algo que se diga precisamente, em que o predicado se ligue precisamente àquele sujeito enquanto tal.

Dito isso, segue-se como uma consequência absolutamente necessária que a *metábase* está proibida; que dizer: não se pode transferir demonstração a respeito de um determinado gênero de sujeito para um outro gênero. É exatamente o que Aristóteles diz na primeira frase do capítulo VII do primeiro livro dos II Anal. – Diz que deduz-se de tudo isso que, na demonstração, não podemos passar de um gênero ao outro; não podemos demonstrar uma proposição geométrica por razão aritmética. Essa transferência ou passagem (*metábase*, nesse contexto, quer dizer isso, a passagem de um gênero a outro) fica absolutamente proibida, dada a própria concepção que Aristóteles tem da demonstração científica.

Muito bem. Acontece que isso se fazia. Aristóteles, ele próprio, cita vários exemplos, tanto no cap. VII, como no cap. IX e no cap. XIII, em que ele volta ao mesmo assunto. São talvez os três capítulos mais importantes para esse tema: o cap. VII do I livro dos II Analíticos, o cap. IX e o cap. XIII. Então, Aristóteles sabia perfeitamente que se usavam teoremas de geometria para conseguir modelos astronômicos, que se usavam as demonstrações geométricas na astronomia, que se usava a geometria para demonstrar teoremas de perspectiva e de ótica, e que se usavam teoremas de aritmética relativos às proporções numéricas para o estudo da harmonia e também na mecânica se usavam tanto demonstrações geométricas quanto aritméticas. Então Aristóteles se encontra diante de um fato em que a *metábase* era praticada, mas como diz A. Koyré (uma anedota que eu sempre repito) o bom teórico não é aquele que, diante de um exemplo que nega sua teoria ou que levanta um problema para sua teoria, muda sua teoria; o bom teórico não modifica a teoria, ele explica o caso, ou então, esconde o caso. Então, o que Aristóteles faz aqui? Ele não podia pura e

simplesmente negar o caso. Então ele disse que, se há transferência de demonstração, é porque o gênero de sujeito é de um certo modo o mesmo; ele diz: não arredo o pé, não se pode transferir demonstração de um gênero para o outro e, se há transferência, é porque de alguma maneira o gênero do sujeito é o mesmo, e não vai mais adiante.

No cap. VII ele diz isso; depois volta ao assunto no cap. IX e no cap. XIII; volta ao assunto sob um outro ângulo mas não acrescenta grandes explicações.

No cap. IX e no cap. XIII aborda um outro tema ligado a essa proibição da metábase. Ele diz que podemos ter uma demonstração de que alguma coisa é de uma determinada maneira, demonstração de que, ou a demonstração explicativa daquele fato, demonstração do porque. Nós podemos saber que é assim ou podemos saber porque que é assim. E ele diz que normalmente cabe à mesma ciência saber que e saber porque, mas que há alguns casos em que uma ciência sabe que e a outra sabe porque; é o caso das disciplinas em que uma está subordinada a outra, em que uma se serve de demonstrações que foram feitas na outra ciência; por exemplo, o músico sabe que dois sons têm uma certa relação entre eles e que um tem uma altura dupla do outro e que isso é agradável ao ouvido mas, quem demonstra isso é a aritmética, que estuda as proporções entre os números. Então, para demonstrar as relações entre os sons é preciso recorrer aos teoremas da aritmética. Mesma coisa na astronomia em relação à geometria, ou da ótica em relação à geometria; o ótico constata, por exemplo, que o ângulo de incidência é igual ao ângulo de reflexão no espelho; para demonstrar isso é preciso recorrer a teoremas sobre semelhanças de triângulos.

Bom, Aristóteles diz que aí, nesse caso, o ótico sabe que é assim, que as coisas se passam desta maneira, e o geômetra demonstra o porque que é assim.

Na realidade ele está acrescentando um outro elemento à análise desses casos em que há de alguma maneira uma metábase, mas ele não explica porque é que pode haver a metábase; ele simplesmente mantém a sua postura inicial: não é possível transferir demonstração de um gênero de sujeito para outro; se há transferência, é porque o gênero de sujeito de uma certa maneira é o mesmo. Bom, é claro que os medievais conheceram os textos dos *II Analíticos* e, a partir de um certo momento, começaram a comentar os *II Analíticos*. Tomás de Aquino já tem antes dele dois grandes comentários: o comentário de Roberto Groteste no final do séc. XII, do qual parece que muita gente andou tirando alguns elementos; uma fonte de pilhagens contínuas e que como era contemporânea não era citada nominalmente; a gente sabe que andaram pilhando porque outros repetem coisas que ele diz. Um outro grande comentário é o comentário de Alberto Magno. Tomás de Aquino dispunha também de uma tradução latina do comentário de Temístio. Então, com esses três comentários, ele monta uma teoria da metábase que avança em relação à de Aristóteles. Então, para Aristóteles, se a gente quisesse resumir a postura dele, poderia dizer o seguinte – que esses casos em que há metábase eram uma espécie de pedra no sapato; ele diz – não devia haver mas, já que há, nós temos que aceitar o fato. Ele se encontrava diante, digamos assim, de um fato que para o gosto dele não deveria existir. Ao passo que Tomás de Aquino vai como que justificar esses casos. Tomás de Aquino se ocupa dessa questão desde o início de sua carreira intelectual, no seu primeiro ensino parisiense

em que escreve um comentário, a um pequeno tratado de Boécio – De Trinitate, de Boécio – que é um texto muito importante porque Tomás de Aquino aborda nesse comentário uma série de questões relativas ao estatuto das ciências e do conhecimento. Aí ele já trata dessa questão, ele volta a tratar desse assunto ao longo de sua carreira e finalmente o trata quando comenta os *II Analíticos* no fim de sua vida, ou seja, bem quase no fim da sua carreira, no segundo ensino parisiense. Tomás de Aquino diz em resumo o seguinte.

Os sujeitos e duas ciências podem ter entre si dois tipos de relação. Um pode ser uma espécie do outro, por exemplo, a planta é uma espécie do corpo natural; então a ciência das plantas, a botânica, é apenas uma parte da ciência da natureza; esse é um primeiro tipo de relação. Mas a relação entre o sujeito da ciência e o sujeito de uma outra pode ser de um outro tipo, pode ser que a diferença que é introduzida aí para passar do gênero que é o sujeito da primeira ciência para o sujeito da segunda ciência não seja uma diferença específica do tipo que faz passar de corpo natural para planta ou que faz passar de corpo natural para animal, mas seja uma diferença extrínseca; por exemplo, a linha, que faz parte do sujeito da geometria e luminoso. Ao que parece luminoso não é uma diferença própria da linha, é extrínseco para o geômetra se a linha é luminosa ou não é luminosa; luminoso é a diferença que permite falar por exemplo de raio luminoso, ou de raio visual (dependendo aí do tipo de teoria que se adota – intramissionista ou extramissionista, mas isso não vem aqui ao caso). O que é o raio visual ou raio luminoso? É uma linha com uma característica que é extrínseca à linha. Da mesma maneira na questão da harmonia dos sons; fala-se de número e este é o sujeito da aritmética, mas ao falar de

número sonoro, sonoro aí é uma diferença extrínseca; mas é justamente um número sonoro ou o som enquanto submetido ao número que vai ser o tema da teoria da harmonia. Tomás de Aquino justifica, assim, que é perfeitamente compreensível que haja domínios em que uma ciência não é propriamente parte de uma outra mas está subordinada a outra e que pode haver perfeitamente aí a passagem da demonstração sobretudo da matemática para o domínio do físico, da harmonia, da ótica, da astronomia. Tomás de Aquino tem assim um quadro em que era perfeitamente possível que se aplicasse as demonstrações matemáticas ao domínio da física, o que era perfeitamente proibido para Aristóteles, apesar dos exemplos de que ele estava consciente.

Muito bem, Tomás de Aquino não está interessado nisso por causa desses exemplos em que as demonstrações matemáticas são aplicadas a questões de ordem física; ele está preocupado com essa questão por uma razão teológica; ele viu nesse esquema uma possibilidade de atribuir àquilo que ele chamava de Sagrada Doutrina (e a gente chama de Teologia) uma função científica no sentido da ciência aristotélica. Na realidade parece à primeira vista meio esquisito que algo que se baseia na fé possa ser ciência; se a teologia ou a Sagrada Doutrina, a Doutrina Cristã se funda na fé, como é que eu posso chamar isso de ciência. A ciência supõe demonstração e fé supõe aceitar alguma coisa pelo testemunho de alguém e não porque eu tenha evidência do que se está falando; como é que eu posso chamar isso de ciência? Tomás de Aquino transferiu para o caso da teologia aquilo que ele tinha analisado no caso das ciências do tipo da ótica, da astronomia ou da harmonia subordinadas a outras (geometria e aritmética) com adaptações, é claro. Não é simplesmente mais um

exemplo. Ele faz uma adaptação do esquema dessas ciências que eram subordinadas a outras. Assim como o astrônomo ou o ótico ou o músico, por si mesmos, não demonstram os teoremas da geometria ou da aritmética – eles crêem naquilo que o geômetra ou o aritmético demonstram e aplicam esses teoremas à matéria que lhes é própria – assim também nós aceitamos aquilo que nos é dito pela revelação e isso funciona como princípio que nos permite raciocinar a respeito dos assuntos da fé. Tomás de Aquino está adaptando, de uma certa maneira, e muito o esquema das ciências subordinadas. Aristóteles ficaria espantado ou então diria: poxa, mas que cara genial, nesse caso eu não tinha pensado. Ele está adaptando um modelo que tem origens aristotélicas para poder dizer que a teologia tem também um aspecto científico.

Nessa atitude de Tomás de Aquino me parece que fica claro que ele avança mais do que Aristóteles que se detém diante do fato de certos casos de metábase; ele propõe já uma explicação para essa possibilidade de transferência de demonstrações e faz uma utilização pessoal desse esquema para situar a teologia como ciência.

Esse modelo vai ter uma brilhante história no mundo ocidental. A gente sabe pela história posterior como no tempo de Aristóteles e ainda no tempo de Tomás de Aquino, a ótica, a teoria da harmonia, ou mesmo a mecânica (que era a prima pobre da família) eram modestas disciplinas. A astronomia dava um pouco mais de ibope, mas era a física celeste; aqui na física terrestre, que trata de coisas muito diferentes dos astros, eram modestas disciplinas, pequenos setores. Então isso, que era uma pequena seção, que Aristóteles gostaria até de negar, isso vai se tornar a regra no século XVII; então, no século XVII, são essas modestas disciplinas,

sobretudo a mecânica, que vão fazer a chamada revolução científica. Talvez valha a pena uma pequenina adição: elas puderam fazer a revolução científica no séc. XVII, quer dizer, elas puderam se propor como o modelo da ciência do mundo físico porque havia uma longa história por detrás disso; eram disciplinas que já tinham, digamos assim, numa linguagem talvez anacrônica, uma história de matematização desde a Grécia antiga, e essa matematização foi aos poucos sendo alargada e sendo aceita, não como uma desagradável exceção, mas como algo perfeitamente normal e, no séc. XVII, se propõe como regra.

O que eu tinha para dizer era basicamente isso; se não ficou muito claro vocês podem fazer algumas perguntas e a gente tenta esclarecer na medida do possível. Muito obrigado.

(Abertura às questões)

**Pergunta:** Mostre-me como isso funciona com a teoria da relação subsistente na Santíssima Trindade.

**Resposta:** Dê-me um tempinho para pensar. Eu tinha um professor que quando queria dar um exemplo dizia assim: Por exemplo, com os anjos ... (risos) em vez de ele dar um exemplo bem acessível. Sua pergunta a respeito da Santíssima Trindade me deixa numa situação semelhante. Mas vamos a ela. No Novo Testamento, você tem um discurso que fala do Pai, do Filho e do Espírito Santo, apresentados, sobretudo, em termos funcionais. Os primeiros concílios cristãos, sobretudo em Nicéia, já traduzem isso em categorias gregas, falando de essência e pessoa; então, isso é o que nós recebemos em termos de fé, quer dizer, isso é a que o cristão (aquele que tem a fé cristã) crê. Como entender isso? Então, esse

enunciado de que há um só Deus em três pessoas funciona como uma espécie de axioma regulador e o que o teólogo vai fazer é buscar na sua experiência humana analogias ou conceitualizações que possam de alguma maneira dar a compreender isso. A tentativa paradigmática talvez seja a de Agostinho, com a teoria do verbo mental, para de alguma maneira, pensar a Trindade. Quer dizer: uma vez aceito o enunciado da fé ele pode, de alguma maneira, ser entendido, você pode trabalhar com ele, recorrendo a uma conceitualização humana. Não sei se esclareço muito, mas...

**Pergunta:** Minha pergunta é mais ou menos sobre isso. Se eu entendi a solução de Tomás de Aquino, não me pareceu tão boa assim quanto você pretende... está baseada numa analogia ... nesse caso, por exemplo, se trata realmente de partir de um dogma da fé, que eu aceito por ter fé, e aí fazemos alguma coisa com isso. Eu não vou demonstrar nada. Mas enfim, eu vou fazer alguma coisa com isso. Numa ciência formal a prova que é oferecida na geometria não é aceita por fé. Por exemplo, o ótico ou o físico não aceita a prova do aritmético ou do geômetra, ele não crê nisso, é convencido disso, o que é diferente...

**Resposta:** Estou inteiramente de acordo com você. Quer dizer: em primeiro lugar o caso da teologia é um caso à parte. São Tomás de Aquino está é justamente fazendo o que eu estava tentando fazer a propósito da Trindade. Quer dizer: ele aceita que a teologia tem uma função explicativa também, que ela não é simplesmente fé. Uma coisa é a fé e outra coisa é a doutrina a respeito da fé, que tem um caráter de algum modo explicativo, mas esse é um caso realmente à parte.

No seu exemplo, Tomás de Aquino está falando, digamos assim, em rigor de termos: aquele que faz teoria da harmonia ou que faz ótica não pode demonstrar os teoremas da aritmética, ou da geometria; não é a música nem a ótica que demonstram, por exemplo, a teoria das proporções ou que dois triângulos semelhantes têm ângulos iguais. Isso compete à aritmética ou à geometria. É claro que, como a aritmética e a geometria são também ciências humanas, posso aprender aritmética e aprender geometria. Então não creio mais, eu demonstrei – mas ele está falando que, em rigor de termos, o ótico não precisa demonstrar o teorema do geômetra, basta que ele creia nesses teorema e que ele o aceite, e isso permite construir a sua ciência; é claro que a sua ciência é assim, digamos, imperfeita, ela está baseada numa fé.

É o que Tomás de Aquino vai dizer: a nossa teologia só será perfeita no céu, lá nós teremos evidência dos enunciados da fé, veremos face-a-face. Até lá nossa teologia é imperfeita, ela está pendurada em enunciados dos quais não temos evidência; deste ponto de vista ela é imperfeita. Não sei se deu para entender.

**Pergunta:** Mas a teologia prova algo aceitando o dogma de Deus Trino, quer dizer uma natureza dividida em três pessoas? Não se trataria, na verdade, de uma analogia?

**Resposta:** Acho que aí vale a analogia: assim como se prova, se você aceitar que triângulos semelhantes têm ângulos iguais, é fácil provar a lei da reflexão.

Você tem duas provas: a prova do teorema de geometria, a prova desses teorema de que “triângulos semelhantes têm ângulos

correspondentes iguais”; isso é um teorema de geometria e só pode ser provado em geometria Euclidiana. Agora, que “o ângulo de incidência é igual ao de reflexão”, isso é uma lei ótica e pode ser provada na ótica geométrica, contanto que eu aceite aquele teorema de geometria. Certo?

**Pergunta:** Agora na teologia é mais, na teologia não precisa aceitar o teorema, o teorema não existe, tem que moldar um teorema para interpretar isso.

**Resposta:** Na teologia, se eu pudesse provar os enunciados de fé, eu seria ou Deus ou os Bem-aventurados. Como parece que nenhum de nós é, a única solução que resta é aceitá-los e então você desenvolve uma prova subordinada, que ficará, pelo menos no presente estado, enquanto nós estamos peregrinando nesse mundo, nesse estado dependente de uma fé.

Quem tiver curiosidade sobre isso, há um livrinho de um grande estudioso de Tomás de Aquino, um dominicano chamado padre Dominique Chenu, um pequeno livro que se chama “A teologia como ciência do século XIII” – a nossa biblioteca tem esse livrinho, o que deve ser um milagre, pois o que tem de Filosofia Medieval é ridículo; já melhorou um pouquinho, já compraram algumas coisas. Mas, esse livrinho está disponível aqui na nossa biblioteca e o Pe.Chenu mostra como é que, passo-a-passo, foi sendo construída. O primeiro passo foi fazer uma analogia entre os enunciados da fé e os axiomas; isso foi feito anteriormente em Tomás de Aquino, por um professor de Paris, Guilherme de Auxerre. Feita essa assimilação, o passo seguinte, que foi dado por Tomás de Aquino era quase que automático. Mas isso é uma montagem histórica que vai sendo feita.

**Pergunta:** Mas toda ciência vem a partir daí? A analogia funcional entre axioma matemático e dogma da fé? A partir daí que a coisa complica, no caso da matemática os axiomas são evidentes...

**Resposta:** Sim, se são axiomas são evidentes e se são teoremas que podem ser demonstrados. Mas a analogia diz que na teologia as coisas se passam assim como na geometria, a teologia desempenha o papel de uma ciência superior, a atribuição do caráter de ciência à Sagrada Doutrina em relação à ótica ou à astronomia, uma ciência onde você demonstra aquilo que a ciência subordinada utiliza como ferramenta. Essa analogia foi montada, quer dizer, os enunciados da fé são evidentes para Deus e para os Bem-aventurados, quer dizer, no nosso estado atual nós não somos capazes de ter essa evidência, mas, Deus e os Bem-aventurados têm a evidência desses enunciados.

**Pergunta:** Gostaria de fazer uma pergunta altamente especulativa, pois eu conheço pouco de lógica aristotélica e de São Tomás de Aquino também. Pela sua exposição que deu a entender que para Aristóteles os raciocínios demonstrativos são essencialmente de caráter matemático... é possível a demonstração. Toda demonstração fora do âmbito matemática, da aritmética é feita por derivação de uma demonstração... matemática. Pela sua exposição de Tomás de Aquino deu a impressão que a grande novidade de Tomás de Aquino é defender a possibilidade de um raciocínio demonstrativo fora da matemática, na teologia. E aí eu especulo se isso não se dá porque no âmbito de Deus sujeito e predicado estão unidos da mesma forma como Aristóteles considerara como é necessário para os raciocínio demonstrativos e se para Tomás de Aquino a derivação das

demonstrações na teologia, na verdade, seja, para o resto do mundo, para o âmbito do que interessa, não vem do fato de que o mundo é de certa forma um predicado necessário?

**Resposta:** Acho que aí você toca em vários pontos importantes e eu realmente passei muito rapidamente sobre eles.

Certamente, o modelo que Aristóteles tem nos II Analíticos e a geometria grega, os Elementos de Euclides são posteriores, mas já havia todo um corpo de geometria constituído; então a ciência paradigmática aqui, digamos, é a geometria.

Mas Aristóteles justamente diz que a demonstração geométrica não é transferível; só é transferível em algumas exceções. a demonstração propriamente geométrica não pode ser aplicada à física, nem sequer a demonstração geométrica à aritmética; são duas disciplinas que ficam separadas uma da outra; uma coisa é uma demonstração propriamente aritmética, outra coisa é uma demonstração geométrica; então número é um gênero distinto das grandezas, das extensões.

De toda maneira, Aristóteles talvez supusesse, embora ele tenha dito que é por demais complicado, que idealmente, em alguns outros domínios você pudesse fazer demonstrações próprias, quer dizer, baseadas na definição essencial do gênero. O difícil é ter justamente uma definição essencial, quer dizer, fora do domínio das ciências formais, onde é que nós temos definições essenciais?

Os medievais e Tomás de Aquino vão dizer que nenhuma, talvez uma: "o homem é um animal racional". É o único exemplo que conseguiram dar até hoje, de definição por gênero e diferença específica; as outras são

descrições, a partir de propriedades, mas não definição essencial por gênero e diferença. É esse o obstáculo; se você não tiver uma definição essencial, você não pode ter uma demonstração, propriamente dita, quer dizer, mostrar como aquele predicado convém àquele sujeito enquanto tal. É preciso ter a definição essencial para fazer isso; a definição funciona então como termo médio. Agora, o que você disse, da relação entre predicado e sujeito em Deus e depois no mundo, salvo melhor alvitre, é perfeitamente válido para Deus, quer dizer, perfeitamente válido na ciência divina; agora, como nós não temos ciência divina mas a nossa pobre ciência humana, mesmo que ela seja a teologia, então não há essa espécie de rigor geométrico; muito pelo contrário, são demonstrações entre aspas; quer dizer: que estão fundadas numa fé em que não há grande clareza; há um esforço de intelegibilidade. Essa é a famosa expressão de Anselmo e de Agostinho: “a fé que busca o entendimento”; há uma busca, há um esforço, mas na nossa situação obscura e não com essa clareza geométrica, digamos assim, que suporia que nós estivéssemos sentados lá do outro lado no conselho da Trindade, mas estamos do lado de cá.

**Pergunta:** Para Tomás de Aquino a demonstração geométrica continua como paradigma da demonstração?

**Resposta:** Sim, absolutamente. Tomás de Aquino diz isso explicitamente, o domínio onde temos as demonstrações mais rigorosas, mais apodíticas, é o domínio da matemática, que para ele equivale à geometria e à aritmética, que são o que ele conhecia em relação à matemática. Disso não há dúvida, mas ele diz que nós devemos começar o

estudo – concordando com Platão, se bem que por outras razões, isto é, razões pedagógicas – pela matemática, por causa da sua clareza e porque ela não exige experiência, o contato com as coisas, embora estas ofereçam a vantagem de serem presentes à percepção sensorial; quer dizer: o grande trunfo da matemática é a clareza e a precisão. Daí a tentação que depois, no século XVII expandiu o modelo matemático para tudo quanto é domínio; isso não passava pela cabeça de Aristóteles nem de Tomás de Aquino; o projeto cartesiano pareceria para os dois uma desmesura, pretender ter a mesma apodicidade em geometria e em metafísica.

## A SUBORDINAÇÃO DA ÉTICA À POLÍTICA

*João Quartim de Moraes*<sup>1</sup>

Dentre as numerosas referências à política que encontramos na *Ética a Nicômaco* (W.D.Ross menciona 17 no índice temático de sua tradução desta obra, não computadas as repetições do termo no mesmo contexto), sem dúvida a primeira delas é da maior relevância filosófica, já que subordina explícita e inequivocamente a Ética à Política: o bem supremo, isto é, aquilo que buscamos não como meio para atingir um fim ulterior, mas como o fim último relativamente ao qual os demais resultados de nossa atividade aparecem como fins intermediários, constitui objeto da Política, a mais decisiva e arquetônica das ciências.<sup>2</sup> Menos claro, entretanto, nos parece o argumento que fundamenta tal subordinação.

É conhecida a importância da metáfora técnica em Platão ou Aristóteles. Por exemplo a *technê* da construção de freios para deter a

---

<sup>1</sup> Professor do Deptº de Filosofia, IFCH/UNICAMP.

<sup>2</sup> *Ética a Nicômaco*, I,1,1094 a 24-29.

marcha dos cavalos está subordinada à equitação e esta à arte estratégica, ou seja, a arte da guerra por excelência, a arte do homem livre, pois o homem que não souber defender sua liberdade de armas na mão é escravo por vocação (fusei). Assim, carecemos de boa rédea para bem cavalgar; de cavalgar bem para integrar um bom destacamento de cavalaria capaz de derrotar os inimigos com uma estupenda carga, vencer as batalhas para ser um homem livre.. Assim, fazem-se freios para controlar os cavalos e controlam-se os cavalos para ganhar a batalha.<sup>3</sup>

O elo seguinte da argumentação consiste na passagem das arquitetônicas particulares (tudo que está subordinado à batalha, o conjunto hierárquico das atividades cujo o fim último é ganhar a guerra ou obter riqueza) à arquitetura das arquiteturas ou bem supremo. A necessidade deste bem supremo, para onde convergem os fins que buscamos em nossas atividades, demonstra-se por um raciocínio pelo absurdo. Se fôssemos, na lógica de nossa existência, remetidos indefinidamente de um fim intermediário a outro, e a outro, e a outro... (faço A para conseguir B, faço B para conseguir C etc.), sem que houvesse um termo final para as mediações do desejo, uma estrela polar orientando nossa *práxis*, então o desejo (hormê) seria oco e inútil, ou, como diriam os cétricos de botequim, a vida não teria sentido. Esta conclusão é tão absurda que Aristóteles nem se demora em examiná-la. Mas exatamente por ser absurda ela mostra a verdade da proposição contraditória: há um bem supremo que está para a conduta de nossas vidas como o alvo para o qual o arqueiro (de novo a metáfora bélica) aponta suas flechas.

---

<sup>3</sup> cf. *ib.*, 1094 a 9-15.

A conclusão final deste argumento é que o bem supremo pertence à esfera da política: ela decide quais são dentre as ciências aquelas que são necessárias na pólis e quais espécies de ciências o cidadão deve aprender. Além disso constatamos que mesmo as capacidades mais apreciadas são subordinadas à política, por exemplo, a capacidade estratégica, a econômica, a retórica (levando em conta no caso da retórica seu valor como comunicação de massas). Como a política se serve das outras ciências e determina o que se deve e o que não se deve fazer, seu fim englobará o das outras ciências. Segue-se que o fim da política será o bem propriamente humano. (Cf. a abertura da *Ética a Nicômaco*, livro I capítulo I).

A dificuldade do argumento não está na posição englobante, dominante, arquitetônica atribuída à política mas na natureza do vínculo de subordinação dos fins individuais aos fins coletivos que ele pressupõe. Que a política condiciona o bem individual é inegável. É o político que decide, diz Aristóteles, quem estuda e o que estuda. Mas qual a natureza deste condicionamento? Seria interessante saber como. Que a política condiciona o indivíduo *extrinsecamente* é evidente. Não apenas no sentido de que, por exemplo, um governo despótico pode matar arbitrariamente. Mesmo um governo respeitador das leis e dos costumes estava sujeito à regra cruel do direito das gentes de que o prisioneiro de guerra era escravo por definição. A condição de homem livre era um direito que se garantia a cada momento. Livres eram os membros do *clube fechado da pólis*, ser livre era direito ou privilégio raro que tinha de ser garantido, literalmente, de armas nas mãos. Quem não soubesse garantir seus direitos não merecia a *eleutería*: o peito e o braço dos cidadãos eram a melhor muralha das *póleis*. A liberdade

individual dependia portanto diretamente da *ação coletiva*: só defendendo em combate *como membro da pólis* a liberdade de todos, era possível garantir a liberdade pessoal.

Um cidadão autocentrado que ensinou retórica para ganhar dinheiro, como faziam os sofistas, e com o dinheiro fretou navios para enriquecer com o comércio afim de garantir uma velhice tranqüila e opulenta não escapará das vicissitudes da comunidade política, embora não a tenha erigido em alvo supremo de sua vida. Se a pólis a que pertence for derrotada em uma guerra, será reduzido a escravo e todo seu ouro irá parar nas mãos do inimigo. Nesta hipótese, embora do ponto de vista dos fins subjetivos não tenha organizado a vida tendo a comunidade política como fim supremo e sim com o intuito de locupletar-se; embora tenha portanto tentado manter como meramente extrínseca sua dependência relativamente à comunidade política, as vicissitudes políticas arruinaram sua egocêntrica e míope redução do bem supremo ao bem individual. Como negar que neste sentido o coletivo condiciona o individual?

Mas não haveria condicionamento menos extrínseco do que a sombra do patíbulo ou as cadeias da escravidão? Quanto mais comunitária for a atividade que desenvolvo, quanto mais a articulação dos meus fins subjetivos se erguer em direção ao bem comunitário, mais intrínseca será a relação entre ética e política. Por exemplo, ensino retórica para comprar um bom escudo, compro um bom escudo para completar meu equipamento de hoplita, completo meu equipamento para combater com eficiência, combato para derrotar meus inimigos, e os derroto para ser um homem livre, cumprindo meu dever de cidadão. Este é um caminho ou articulação

conforme à subordinação da Ética à Política, como o sugere Aristóteles ao erigir os fins políticos em cúpula do sistema dos fins éticos.

Sabemos que esta interpretação é a boa, não somente porque tal nos parece ser o sentido mais provável do texto, mas sobretudo porque de antemão já sabíamos que o homem, para Aristóteles, é um "vivente político", isto é, que só realiza sua essência na pólis, na "koinwnía politikê". Na *paidéia*, notadamente, o nexó entre a ética e a política configura uma relação teleológica direta, uma articulação explícita e intrínseca de meio a fim, em que o caráter arquitetônico da política subordina todo o destino individual ao destino da coletividade. Com efeito, da educação que recebe da pólis ou comunidade política depende o destino de cada cidadão. Mas para ser educado corretamente, recebendo, desde a primeira juventude, a justa orientação no rumo da "aretê", é necessário viver *sob leis justas*.

Convém portanto que a lei determine como os jovens devem ser educados.<sup>4</sup> Se a lei for fraca ou iníqua, ou, o que é o caso mais freqüente, se for omissa relativamente à formação da juventude (Esparta, lamenta Aristóteles, constitui rara exceção à regra da indiferença geral dos legisladores pela *paidéia*), poucos serão virtuosos, já que a maioria "obedece mais à necessidade do que ao raciocínio" e, portanto, só adquiriria o "habitus" da virtude se a tanto fosse guiada pela autoridade da lei.<sup>5</sup> A atividade conforme à virtude supõe uma força de caráter que, abstração feita das predisposições naturais, depende da educação. Donde o imperativo hipotético: se queres ser virtuoso, obedece à lei, válido para as minorias mais sensíveis ao raciocínio do que à necessidade. Para as

---

<sup>4</sup> *ib.*, X,10,1179 b 31-35.

<sup>5</sup> *ib.*, 1180 a 1-5.

maiorias, entretanto, o imperativo é: se não queres ser castigado, obedece à lei. A esfera política, onde se elaboram as leis, vincula-se portanto diretamente à ética através da educação (*paidéia*). Quanto melhores forem as leis, mais felizes tenderão a ser os cidadãos. Compreende-se assim porque o homem só atualiza sua essência na comunidade política: sem boas leis não há boa educação e sem educação o homem vive, mas não vive *bem*.

O ponto de vista que, em analogia mais diacrônica do que anacrônica, podemos chamar de individualismo liberal, corresponde, na perspectiva de Aristóteles, ao da maioria, nem sempre silenciosa, que obedece mais à necessidade do que ao raciocínio. Para o ainda-não-educado e, "a fortiori", para o mal-educado, a lei, com efeito, vem sempre "de fora", é sempre (como hoje se queixam os que confundem progressismo e democracia com irresponsabilidade social) "autoritária", isto percebida como coerção extrínseca (exatamente porque o mal-educado é incapaz de auto-controle e de respeito livremente consentido pelo que é respeitável). Educar, para Aristóteles, é tornar a disposição à virtude uma *hêxis* (=habitus) e, no limite, constranger o educando a se tornar plenamente humano. A ética aristotélica nada tem, portanto, de individualista. Contrariamente ao sistema de valores imperante no mundo moderno, para o qual cada indivíduo é um portador microcósmico da plenitude da condição -e da dignidade- humana, para Aristóteles só a comunidade política (*pólis*) é depositária da plena humanidade do homem. Para compreender o alcance desta idéia, lapidariamente expressa no adágio de que fora da pólis, isto é, apolítico, o homem é bestial ou divino, cumprir em mente que:

(a) Aristóteles não concebe a racionalidade do homem como uma centelha do Absoluto, uma imagem de Deus. O movimento do divino vai no sentido contrário, não está depositada no homem uma micro-célula de Deus e sim o homem se e quando atinge a plenitude de suas virtualidades, a excelência da condição humana, diviniza-se, pois ser divino é justamente ser excepcionalmente humano, é efetuar as melhores virtualidades da espécie.

(b) Na abertura da *Política*, Aristóteles aponta para um componente intrínseco essencial da dependência do indivíduo à comunidade. A muito mais citada do que compreendida fórmula de que o homem é um animal (literalmente um *vivente*) político (*polítikon zōon*), desdobra-se na constatação de que é um vivente que tem *lógos* (logon econ) e por isso sua condição de vivente político se efetua mais além dos sinais, a comunicação vai além da expressão de dor, do grito, da transmissão das mensagens. Fora da comunidade, o homem *não tem lógos*, *não diz* e *não pensa*. O anarquismo individualista, se consequente, conduz ao mutismo e à oligofrenia.

A solidez da *eudaimonia* está na razão direta da solidez do seu conteúdo. Da qualidade do objeto do desejo depende a qualidade da felicidade que pode proporcionar. Se o que me torna feliz é ser rico e gastar dinheiro em prazeres imediatos e subalternos, minha felicidade será não somente rude e vulgar, mas também precária, pois posso ficar incapaz de usufruir os prazeres que o dinheiro me dá. Sem dúvida, a felicidade oriunda do cumprimento excelente de meus deveres de cidadão terá outra qualidade. Como também o profundo prazer e satisfação que podem proporcionar as amizades. Porém, a despeito de serem, por sua nobreza e grandeza, as mais excelentes virtudes éticas, a atividade política e a militar

"visam um fim distinto, não sendo desejáveis por elas mesmas".<sup>6</sup> As atividades do dirigente e do legislador notadamente, não coincidem com o fim, que consiste em fazer valer o interesse da comunidade (tò politeusthai), nem se confundem com a satisfação individual que proporcionam (poder, glória, etc.). Mesmo a mais sublime amizade insere-se na lógica de minha existência como dependência relativamente a quem amo. Não assegura plena *autonomia* à *eudamonia*. A felicidade só é plena se e quando a atividade em que se expressa for plenamente coextensiva com a finalidade a que visa. Aí sim exaure-se a constante transitividade da articulação meio-fim: não mais agimos *para ser* felizes, mas nosso agir é enquanto tal felicidade.

Quase no final da *Ética a Nicômaco* (livro X, capt. 7 e 8) Aristóteles sustenta que a vida a mais feliz consiste no exercício da virtude a mais alta, a *sofía*, que proporciona o autárquico e durável prazer da contemplação. A vida teorética, com efeito, constitui a atividade que, por excelência, encerra em si mesma seu próprio fim: contemplamos por contemplar e somos felizes contemplando. É, portanto, a mais plenamente "autárquica": o sábio pode desfrutar solitariamente dos "maravilhosos prazeres" da filosofia. Ao passo que virtudes éticas como a justiça necessitam dos outros para se atualizarem.

Não está ao alcance de qualquer um a elevação de espírito necessária para entrar em sintonia fina com a ordem cósmica. Os homens que atingem tal forma de vida estão ultrapassando a humana condição e ativando "algo de divino presente em nós". "Se, com efeito, o intelecto é algo de divino relativamente ao homem, a vida em conformidade com o

---

<sup>6</sup> *Ética a Nicômaco*, X,7, 1177 b 12-18.

intelecto será também divina relativamente à vida humana". No topo da hierarquia dos fins humanos se encontra, pois, um fim sobre-humano, isto é, divino no sentido em que o pensamento se eleva à esfera do permanente e do imorredouro<sup>7</sup>. Nesta vida quase divina, demasiado elevada para a mera condição humana, o vôo da parte espiritual do homem às etéreas culminâncias, mais alta realização da *aretê* e da *eudamônia*, distancia-o imensamente das coisas da *ágora*. De cabeça erguida para as estrelas, tropeçando indiferente numa poça d'água, este vivente em sintonia fina com a beleza cósmica será mais divino que humano. Será também mais metafísico que político, na medida em que a ética da contemplação sobrepõe-se ao condicionamento da *aretê* pela *pólis*. Ainda assim, para ser de vez em quando divino, o homem deve se tornar plenamente político, isto é, plenamente humano. Fora da *pólis* não há academias nem liceus. Mas o sábio dela depende apenas como um meio para seu fim contemplativo, que não mais remete a outro fim ulterior/superior.

Parece-nos clara a tensão entre o *ideal de cidadania*, ou seja, a articulação teleológica da ação para a qual a comunidade política constitui não apenas a condição extrínseca da existência, mas principalmente a vida melhor, a melhor realização das possibilidades humanas e o *ideal da autarquia teórica*, que consiste em buscar a *eudaimonia* na contemplação da ordem cósmica, tema que anuncia as filosofias helenísticas. Assim a passagem grandiosamente obscura em que Aristóteles refuta o conselho dos que preconizam ao homem limitar seu pensamento às coisas humanas, proclamando que ele deve, na medida do possível, se imortalizar (*athanatizein*) e apontando para a cúpula do sistema dos fins éticos, abre

---

<sup>7</sup> lb., b 26-32.

brecha para o indecível debate sobre a eternidade da alma, a sobrevivência individual post-mortem de todos e de cada um, etc. Que a morte seja um mergulho no nada ou sublime evaporação do composto de matéria e forma deixando como resíduo o "nous" incorruptível, o significado mais plausível deste apelo à busca da imortalidade nas condições terráqueas é de que o exercício do pensamento nos torna semelhantes aos deuses.<sup>8</sup>

Difícil compatibilizar o primado da Política sobre a Ética, tão claramente afirmado nos textos aristotélicos a que nos referimos liminarmente, com o primado da atividade contemplativa sobre a atividade política também claramente sustentado na *Ética a Nicômaco*, X, 7-8. Mesmo porque em X, 9, último capítulo do último livro, Aristóteles retoma a idéia do primado da legislação e portanto da política. Parece-nos que a contradição entre a ética da cidadania e a da contemplação está no curso do mundo: Aristóteles apenas a exprime filosoficamente, com um pé em cada época, nostálgico da pólis e da ética da cidadania num tempo em que seu discípulo Alexandre avança rumo ao Império universal, antecipação político-militar da *cosmópolis* helenística e seu correspondente ideal filosófico da sintonia fina com a ordem cósmica e da ética da sabedoria.

---

<sup>8</sup> ib., b 26.

## **NERO, O ESTOICISMO E A HISTORIOGRAFIA ROMANA**

***Norberto Luiz Guarinello<sup>1</sup>***

O objetivo desta exposição é circunscrito. Pretendo discorrer sobre alguns aspectos do estoicismo antigo, mas do ponto-de-vista de um historiador, não de um filósofo. O intento é investigar, através de um episódio histórico específico, o reinado de Nero entre 54-68 d.C., algumas das maneiras pelas quais o estoicismo romano desenvolveu uma doutrina política própria interferindo, diretamente, na vida política do Império Romano em um momento chave do século I d.C.

Há uma tendência, na historiografia sobre as relações entre estoicismo e política, em enfatizar o caráter marcadamente pessoal e individualizante da ética estoica, sobretudo a partir do, assim chamado, médio estoicismo e das obras de Sêneca, Epiteto e Marco Aurélio. Uma ética centrada no autocontrole de si e para a qual a questão da liberdade se

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de História da FFLCH/USP.

resolve individualmente, pelo controle das paixões e pelo contentamento com o que se possui, baseando-se, simultaneamente, numa confiança absoluta na providência divina e no reconhecimento da inelutabilidade do destino. Essa imagem, verdadeira em linhas gerais, não deve, contudo, fazer-nos esquecer que o estoicismo romano, como o dos eleatas, possuía também uma forte dimensão política, estreitamente vinculada à sua adoção por parte significativa da elite política romana desde o final da República. No seio desta elite, o estoicismo atuava como fonte de uma ética ao mesmo tempo pessoal e coletiva, que dava sentido à sua participação na vida pública e permitia unificar, no universo de suas relações, sua vida privada com sua existência pública. Já os próprios historiadores antigos consideravam que essa elite, durante o principado, ter-se-fa constituído num consistente grupo de oposição ao Império e ao príncipe. Teriam, assim, permanecido ligados aos idéias republicanos, movidos pela bandeira da *libertas* e pelo culto do último dos republicanos, Catão de Utica, erigido em modelo perfeito do sábio e do político estóicos.

A historiografia recente, no entanto, tende a considerar a presença e a participação política desta nobreza estóica sob uma luz diferente e a posição do estoicismo romano frente ao Principado parece, com efeito, ter sido mais complexa e matizada.<sup>2</sup> A participação dos estóicos na vida do estado manifestou-se, com particular força, sob o principado de Nero, o último dos imperadores Júlio-Cláudios, cujo reinado, sob muitos aspectos, é uma chave para entendermos os conflitos políticos e a evolução das doutrinas políticas no primeiro século do Império. Pretendo mostrar que a ascensão de Nero foi planejada, representando, para os estóicos da

---

<sup>2</sup> Grimal, P. Sénèque et le stoïcisme romain, *Austieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, II, 36, 3, p. 1966; André, J.M. La Conception de l'État et de l'Empire, *ANRW*, 30, 1, p. 41.

nobreza senatorial, uma oportunidade ímpar, única na História romana, de concretizar sua doutrina política e realizar, no plano terreno, a cosmópolis de Zenão. Essa participação ativa e positiva, contudo, aparece ocultada pelas fortes distorções operadas, a partir da morte de Nero, na memória sobre os eventos de seu breve governo. Para os historiadores posteriores, Nero passou a representar o exemplo, por excelência, do tirano, do mau príncipe, lascivo, cruel, ambicioso, escravo do medo e da paixão. A memória sobre seu reinado e mesmo nosso acesso à realidade, eventos e expectativas deste período são determinados, em larga medida, pelo relato contido nos *Anais* de Tácito (livros XIII a XVI).

A narrativa de Tácito, e sua visão do Império, ainda dominam nossas interpretações sobre as lutas políticas e, a despeito das críticas recentes, a própria participação do Senado – e dos senadores estóicos – na vida pública do Império. Tácito não se incluía, certamente, entre os “filósofos”, nem via a filosofia com olhos plenamente favoráveis. Na biografia que escreveu para seu sogro, Júlio Agrícola, recorda “haver ouvido e amiúde referir que em sua primeira juventude (Agrícola) dispensara à filosofia uma atenção maior do que convém a um romano e senador”. “No entanto”, continua, “a prudência de sua mãe moderou este ardor exagerado... Logo a idade e a razão acalmaram-no e, com o estudo da sabedoria conseguiu, o que é muito raro, a moderação da própria sabedoria” (*Vida de Agrícola*, 4).

Tampouco podemos considerá-lo, *stricto sensu*, como um aderente das doutrinas estóicas em sua concepção da História, do homem ou da religião. Seu relato sobre o principado de Nero, no entanto, revela claras simpatias pelos próceres do estoicismo de então. Essa simpatia se

manifesta no amplo espaço dedicado às personalidades de dois estóicos, cuja saga domina sua narrativa: Sêneca e Thrasea Paetus e ao modo favorável como os trata. Basta, sobre Sêneca, comparar seu relato com a violenta diatribe de Dión Cássio (LXI, 10), para observar como seleciona informações, ignorando as fontes que lhe eram contrárias. Quanto a Thrasea Paetus, líder dos estóicos do senado, eleva-o ao posto máximo de serenidade, constância, severidade, como “a própria virtude” encarnada (*Anais*, XVI, 66, 21). Para Tácito, Thrasea teria se configurado, desde o início do regime, como uma espécie de chefe da oposição silenciosa no Senado, defendendo com coragem e convicção suas idéias e empunhando a bandeira da liberdade (e.g. XIV, 12; 49).

Os senadores estóicos, desta maneira, guiados por Thrasea, ter-se-iam oposto, desde o início, ao governo de Nero. A própria, e importantíssima, participação de Sêneca como conselheiro do Imperador é vista por Tácito, não como prova do envolvimento dos estóicos com o poder, mas como uma atuação estritamente pessoal, em aberta contradição com seus princípios de vida e com sua obra. Essa reconstrução taciteana, que minimiza, ou mesmo elimina, a presença dos estóicos sob Nero, não deriva apenas das simpatias de Tácito, ou de seu intento de denegrir a imagem de Nero, de apresentá-lo como a figura do tirano, *par excellence*. Advém, com toda probabilidade, das próprias fontes utilizadas por Tácito para construir sua narrativa. As obras de que se serviu, com efeito, ao menos aquelas que menciona explicitamente, foram escritas após a morte de Nero, todas anti-neronianas e com fortes influências estóicas (como Fábio Rústico, Plínio o antigo ou Helvídio Prisco). Sua visão do período

reflete, sem dúvida, a posição dos estóicos nos anos finais do regime, tendendo a apagar sua participação no início do governo de Nero.

A nobreza estóica teve, na verdade, uma participação decisiva na própria ascensão de Nero. Esta é claramente visível, e mais normalmente aceita, na posição assumida por Sêneca nos primeiros anos do governo. Sêneca foi, com efeito, o preceptor de Nero, encarregado por Agripina de sua educação e de sua preparação para o poder. Na célebre conversa com Sêneca, tal como transmitida por Tácito (*Anais*, XIV, 53-54), Nero reconhece no primeiro aquele que, por seis anos, formou-o com sua razão e seus preceitos, preparando-o para assumir o poder absoluto. Durante os oito anos seguintes, Sêneca teve participação ativa no governo, mesmo sem possuir qualquer cargo oficial, atuando como conselheiro imperial, como redator dos discursos imperiais e como criador da concepção de poder que informou os primeiros anos do regime. Esta concepção foi exposta e defendida por Sêneca num tratado quase contemporâneo à ascensão de Nero e dedicado a seu pupilo, o *De Clementia*. Nesta obra, desenvolve suas reflexões sobre o poder do *princeps* e sobre a diferença entre o tirano e o bom rei que já esboçara em seu tratado anterior *De Ira*, escrito contra Calígula. O *De Clementia* traça a imagem de um príncipe que reina sobre o imenso corpo da terra, como representante de deus no governo do “gênero humano”. Ao mesmo tempo, admite a necessidade do poder de um só, um poder absoluto (sem quaisquer veleidades republicanas) e funda esse poder na legalidade, no consenso dos homens. Para Sêneca, a atuação do príncipe deve basear-se na filantropia, no amor pelos homens, através dos instrumentos complementares da clemência e da severidade. Seu fim, que o legitima, é servir à coletividade, protegendo-

a e assumindo para si os encargos de direção da cidade. O bom príncipe opõe-se ao mau tirano por sua perfeição moral, tanto pública, como privada. Mais que um governante, é um modelo de moralidade, que se impõe, orienta e domina uma sociedade submersa no vício, incapaz de governar a si mesma. A imagem do governante que propõe para Nero é a do rei-filósofo, que ocupa entre os homens, como coletividade, a posição que a razão ocupa no homem como indivíduo. Como tal, o príncipe é necessário, útil, um produto da providencia divina.

Sêneca produziu, desta maneira, um verdadeiro programa político, que será, posteriormente, uma das bases da ideologia imperial sob os Antoninos. Este programa, no entanto, não deve ser entendido como uma reflexão estritamente pessoal, envolvendo, como espero mostrar, os grupos estóicos atuantes no Senado, ou na corte do Imperador, numa participação que foi, depois, deliberadamente ocultada. A possibilidade de execução desse programa levou a nobreza estóica a saudar a ascensão de Nero como o início de um novo século, de uma idade de ouro de caráter quase místico: é assim que ela aparece em obras de meados dos anos cinqüenta, como a *Apocoloquintose*, de Sêneca, o Proêmio da *Pharsalia* de Lucano ou as *Bucólicas*, de Calpúrnio Sículo. O próprio Nero, conta Tácito, cercava-se de filósofos em seu palácio, conversando com eles após as refeições (XIV, 16, 2). Sua mãe, Agripina, que disputa uma própria fatia do poder, ironizava essa aliança, chamando-a de “regime do gênero humano” (XIII, 14, 3).

Ao contrário do que Tácito quer fazer crer, esse projeto não foi uma veleidade pessoal de Sêneca, mas envolveu os demais grupos estóicos, em particular o ativo grupo de senadores liderados por Thræsea Paetus e, supostamente, opositores do governo, ao menos até a ruptura de 62 d.C.,

após as mortes do irmão, da mãe e da esposa de Nero. As extensas passagens que Tácito devota à atuação de Thrasea nos revelam, quando lidas nas entrelinhas, que este e seu grupo apoiaram decisivamente Nero nos oito primeiros anos de seu governo. Em 58 d.C., Thrasea foi mesmo ironizado por um colega senador, por seu apoio tácito ao regime: “parece que é o regime de Thrasea, não o de Nero” (XIII, 49, 2). Nos anos que se seguiram à ascensão de Nero, com efeito, Thrasea participava ativamente das sessões do Senado, interferindo na administração do Império. Por duas vezes, ao menos, Nero apoiou a posição de Thrasea no Senado, justificando-se pela necessidade de moderação, justiça e clemência (XIV, 48; XV, 20-21). Numa fase breve, Tácito admite que Thrasea participava das “adulações” do Senado ao príncipe, ao mesmo tempo em que silencia sobre o assassinato de Agripina (XIV, 48). A pretendida oposição de Thrasea a Nero nunca aparece, em Tácito, respaldada por qualquer informação documental, mas sempre como uma interpretação, por parte do historiador romano, dos motivos ocultos, das intenções secretas dos personagens, contrariando os próprios documentos que menciona.

A união entre Sêneca e Thrasea, por outro lado, ou seja, entre os estóicos do Senado e aqueles da corte, é confirmada por outra breve passagem de Tácito, na qual Sêneca, já no declínio de sua influência, interfere junto a Nero em favor do senador (XV, 23). De 54 a 62 d.C., portanto, ao contrário do que se acredita, os grupos estóicos favoreceram o governo de Nero, vendo nele a oportunidade providencial para concretizar seus ideais políticos: uma aliança que sobreviveu, sem abalos, ao assassinato de Agripina, que o próprio Sêneca teria apoiado e sobre o qual, como vimos, Thrasea silenciou cúmplicamente. A ruptura dar-se-ia

somente no final de 62 d.C., motivada por intrigas internas que compreendemos mal e que levaram, simultaneamente, ao afastamento de Sêneca da corte e ao distanciamento de Thrasea das sessões do Senado (afastamento que, talvez, não tenha sido tão voluntário como faz crer Tácito). Neste mesmo ano, Nero livra-se do nobre estóico Rubélio Plauto, que fora discípulo, como Epiteto, de Musônio Rufo e, sendo descendente de Augusto, era herdeiro putativo do Império. Nero, assim, eliminou a influência dos estóicos em três níveis: no conselho do príncipe, no Senado e no seio de sua própria família – e tudo de um golpe, cujas causas não cabe analisar aqui.

O que nos importa é que, a partir de então, os estóicos passaram a uma oposição crescente e mais ou menos aberta ao regime, manifesta, por exemplo, no republicanismo dos livros finais da *Pharsalia* de Lucano, escritos após 62 d.C. e nos quais se exalta a figura de Catão e dos assassinos de César, bem como nos escritos finais de Sêneca, sobretudo em suas tragédias, nas quais se pode ler uma crítica irônica, embora alusiva, ao poder absoluto do tirano e à sua imanente crueldade. Parte do grupo de Sêneca alia-se à famosa conspiração de Pisão, em 65 d.C., que visava derrubar Nero, embora Thrasea permaneça alheio ao *complot* e haja dúvidas quanto à participação do próprio Sêneca. Os grupos estóicos, como um todo, são perseguidos e dizimados no ano seguinte e seus líderes são exilados ou convidados a cometer suicídio: Lucano, Sêneca e seus irmãos, Thrasea Paetus, Helvídio Prisco, Barea Sorano e Musônio Rufo, acusados de conspiração e de formar uma seita dentro do Estado (XIV, 57, 3; XVI, 22).

Após a morte de Nero, em 68 d.C., o grupo se recompôs rapidamente, influenciando o breve governo de Galba e, sob Vespasiano,

participando no célebre colóquio de Alexandria, quando se manifesta, pela última vez, uma oposição estoica de caráter republicano (*Histórias*, V, 34). Foi sob os Flávios, precisamente, que os estóicos refizeram a memória de sua participação no governo de Nero. Podemos observar esse processo de reconstrução na *Octavia* do Pseudo-Sêneca e nas referências de Epiteto a Nero, que enfatizam a tirania dos últimos anos do Imperador e obliteram o apoio e a participação dos estóicos nos oito primeiros anos do regime. É essa tradição que Tácito recolhe e reelabora, sob os Antoninos, e que determina, até hoje, nossa visão dos eventos.

Foi no principado de Nero, portanto, quando menos se poderia esperar, que se manifestou, pela última vez, o sonho platônico de realização concreta de uma utopia política, de origem filosófica, no governo dos homens. As ironias da História fizeram com que os estóicos, que perderam a luta pelo poder, ganhassem a batalha da memória, a ponto de apagar dela sua participação decisiva num reinado que se tornaria símbolo de mau-governo, crueldade, loucura, tirania. A criação do “mito de Nero”, que domina as apreciações de seu reinado até hoje, fez desaparecer da memória essa interessante, mesmo que fracassada, tentativa de um governo regido pela filosofia.



## RESENHA

Lygia Amajo Watanabe, *Platão: por mitos e hipóteses. Um convite à leitura dos Diálogos*, São Paulo, Moderna, 1998 - (Coleção Logos), 174 pp.

Segundo as características da Coleção Logos, conduzir os leitores iniciantes a uma primeira reflexão filosófica e a um primeiro contato com autores clássicos (já foram publicadas volumes sobre Nietzsche, Descartes, Spinoza, entre outros), coube a Lygia Watanabe a difícil tarefa de escrever a respeito de Platão. Difícil tarefa, pois, como afirma a própria autora no prefácio de Platão, sobretudo em livro introdutório e assim por exigência clara e simples, sem repetir os velhos esquemas milenares originários, principalmente, na tradição aristotélica e neoplatônica? Como conformar, sem escapar ao exigido pela coleção, seculos e seculos de manuais que reproduzem uma série de supostos (e fantasiosos) dogmas defendidos por Platão? Como tentar retomar, com rigor e sem obscuridades hermêuticas, ao menos um pouco, as questões que estão sempre latentes nas páginas dos Diálogos?

# RESENHAS

Certamente isto só foi possível graças ao seu conhecimento e profunda meditação dos Diálogos. Sendo especialista em Platão (Lygia defendeu, na França, mestrado e doutorado sobre esta autor e leciona História da Filosofia Antiga na USP desde a década de 70), a autora não se contenta mais com o platonismo "vulgar" que predomina ainda (inocentemente) nos diversos manuais e mesmo nos diversos departamentos de filosofia das universidades brasileiras. Este rompimento se percebe já na escolha muito precisamente escolhida pela autora. Se é que siga os preceitos de Platão, nada sei, apenas suponha." Esta frase de



## RESENHA

Lygia Araujo Watanabe, *Platão, por mitos e hipóteses: Um convite à leitura dos Diálogos*, São Paulo, Moderna, 1996 - (Coleção Logos), 174 pp.

Seguindo as características da *Coleção Logos*, conduzir os leitores iniciantes a uma primeira reflexão filosófica e a um primeiro contato com autores clássicos (já foram publicados volumes sobre Nietzsche, Descartes, Spinoza, entre outros), coube a Lygia Watanabe a difícil tarefa de escrever a respeito de Platão. Difícil tarefa, pois, como afinal escrever a respeito de Platão, sobretudo em livro introdutório e assim por exigência claro e simples, sem repetir os velhos esquemas milenares originados, principalmente, na tradição aristotélica e neoplatônica? Como contornar, sem escapar ao exigido pela coleção, séculos e séculos de manuais que reproduzem uma série de supostos (e fantasiosos) dogmas defendidos por Platão? Como tentar retornar, com rigor e sem obscuridades hermenêuticas, ao menos um pouco, ao que afinal ali está escrito (ainda que não se leia) nas páginas dos *Diálogos*? Lygia teve sucesso nesses empreendimentos.

Certamente isto só foi possível graças ao seu conhecimento e profunda meditação dos *Diálogos*. Sendo especialista em Platão (Lygia defendeu, na França, mestrado e doutorado sobre este autor e leciona História da Filosofia Antiga na USP desde a década de 70), a autora não se contenta mais com o platonismo “vulgar” que predomina ainda (inocentemente) nos diversos manuais e mesmo nos diversos departamentos de filosofia das universidades brasileiras. Este rompimento se percebe já na epígrafe muito precisamente escolhida pela autora: “Se é que sigo os preceitos de Platão, nada sei, apenas suponho.” Esta frase de

Cratinos já nos indica os rumos heterodoxos de todo o livro. Se alguns dos *Diálogos* são muito lidos, se palavras e imagens do platonismo aparecem na linguagem cotidiana, se todos os leigos, como comenta Lygia na sua *introdução*, acreditam saber um pouco a respeito da filosofia de Platão, se todos os professores de filosofia (mesmo especialistas em outro período), ao menos um pouco, se acreditam capazes e habilitados para explicar algo (ou tudo) a respeito das idéias de Platão, toda essa familiaridade (e facilidade) com que se fala de sua obra seria, de fato, na verdade, extremamente enganosa e expressão apenas da superficialidade desses leitores. Platão, mais até do que a maioria dos filósofos, seria, na realidade, um grande desconhecido. Este é o eixo fundamental da interpretação da professora Watanabe.

Este eixo explica o próprio título do livro: *Platão por mitos e hipóteses*. O livro torna nebulosas todas as fáceis certezas que se divulgam sobre Platão: a própria biografia do autor, os manuscritos que possuímos, os conhecidos como mestres de Platão (Parmênides, Heráclito, Anáxagoras, os sofistas e Sócrates), os mestres pitagóricos (como diz Lygia) “silenciados”, enfim, todos esses elementos das fáceis “verdades” que se divulgam como “platônicas” são requestionados e recolocados no domínio do hipotético. É este domínio, aliás, que ao final do livro parece se delinear como o propriamente platônico. Como escreve a autora na sua conclusão: “Tudo se passa como se Platão tivesse se forçado a escrever, ele, que não acreditava na palavra escrita, apenas para demonstrar que as idéias não são minhas ou suas, não pertencem a este ou àquele pensador. As idéias estão aí, sendo pensadas, a serem pensadas, antes de nascermos e depois de morrermos.”

Provavelmente, este pequeno livro, apesar de apenas introdutório, inaugura nas nossas publicações um amplo e importante caminho para que comecemos a duvidar das tantas certezas que são ditas a respeito de Platão. Talvez, a partir daqui, com mais freqüência, se comece a perceber a complexidade e a distância, como diz Lygia, deste “totalitário defensor do pensamento... por hipóteses.” Porém, por isso mesmo, este livro decepcionará e frustrará àqueles leitores que estiverem ainda à procura de um Platão pensado como o nosso velho e familiar conhecido. Aqui, neste pequeno livro, aprendemos, mais uma vez, como em tantos *diálogos*, que o conhecimento (também da obra de Platão) começa apenas quando atingimos a humildade do pobre “saber que não se sabe”. É nesta antiga revelação oracular que nos (re)inicia, esotericamente, o dubitativo livro de Lygia.

*Hector Benoit*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Professor do Deptº de Filosofia, IFCH/UNICAMP.



## RESENHA<sup>1</sup>

Etienne Gilson, *A Filosofia na Idade Média*, Editora Martins Fontes, 1995, 949 pp. Tradução: Eduardo Brandão.

Umberto Eco menciona em *O Nome da Rosa* “o caro e inesquecível Etienne Gilson”. Assim ele foi para muitos, que tomaram conhecimento do pensamento medieval através de suas obras, especialmente *A Filosofia na Idade Média*. Sua primeira edição data de 1922. Eram dois pequenos volumes in-12 de 160 páginas cada um, da Petite Bibliothèque Payot. Em 1944, sai a segunda edição, revista e aumentada, em um grosso volume in-8º, com 782 páginas. É essa segunda edição que chega agora às nossas mãos em tradução brasileira. A espanhola data de 1965 (Madrid, editora Gredos).

O próprio Gilson situa seu livro em relação a outros: o segundo volume da 11ª edição do *Grundriss*, de F. Ueberweg, publicado por B. Geyer; a *História da Filosofia Medieval*, de M. de Wulf (há uma tradução espanhola: México, Jus, 1949); *Filosofia na Idade Média*, de E. Bréhier. Conviria situá-lo também em relação ao que veio depois, pelo menos a *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (1982). Tanto *A Filosofia na Idade Média*, de Gilson, como as obras com as quais ele a compara são organizadas cronologicamente, cobrindo os séculos que vão “das origens patrísticas ao fim do século 14”. O volume da Universidade de Cambridge inova por organizar a matéria por temas, abordando dentro desses os

---

<sup>1</sup> Originalmente, publicada em “O Estado de São Paulo”, 28/10/1995.

autores. Inova também por quebrar o longo período entre os séculos 2 e 14. Com efeito, o volume citado abrange apenas os séculos 12 a 14, sendo precedido por outro: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, cobrindo o fim da antigüidade e a Idade Média, até o século 12. Inova finalmente, por dar mais espaço à lógica e à semântica, ao lado da metafísica, gnosilogia, ética e política.

De toda maneira, não seria exagero dizer que, entre 1944 e o fim da década de 70, o livro de Gilson foi uma espécie de bíblia da história da filosofia medieval. Papel esse exercido agora, por algum tempo, pela história produzida na Universidade de Cambridge, da qual se pode ter uma amostra no pequeno livro de Alain de Libera, *A Filosofia Medieval* (Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990), concebido dentro do mesmo espírito.

A bela e sóbria capa da edição brasileira de *A Filosofia na Idade Média*, de Gilson, traz uma efígie de Santo Agostinho. Nada mais acertado, embora esse não seja um medieval, pois o pensamento dos séculos ditos medievais se inscreve dentro do projeto agostiniano do “crê para entender” ou, como dirá mais tarde Santo Anselmo, da “fé que busca o entendimento”. Daí inclusive a ausência “de demarcação rigorosa entre história da filosofia e história da teologia, não só na época patrística, mas inclusive na Idade Média” e a necessidade de ir procurar a filosofia medieval lá “onde ela se encontra, isto é, nos escritos dos homens que se apresentavam abertamente como teólogos ou que aspiravam a sê-lo.”

Assinalemos também aqui algo de novo nos estudos mais recentes. Na Idade Média, houve igualmente “filosofia pura” na faculdade de filosofia, ciências e letras da época, a faculdade de artes em que se ensinava as artes liberais do trívio (gramática, dialética e retórica) e do quadrívio

(aritmética, geometria, astronomia e música). Tem-se procurado, nos estudos pós-década de 70, dar mais destaque à produção das faculdade de artes. Acontece, no entanto, que esta produção não teve o mesmo relevo daquela da faculdade de teologia. Não é à toa que Alberto Magno e Tomás de Aquino faziam um enorme sucesso entre os “artistas” e que este último era literalmente copiado na faculdade de artes no final do século 13. Foi também a produção filosófica dos teólogos que foi lida pelos modernos dos séculos 17 e 18, nem que seja através do jesuíta Francisco Suarez (1548-1617) ou do Curso dos Conimbrigenses, elaborado por professores jesuítas da Universidade de Coimbra no século 16.

Isso quer dizer que, apesar das diferenças de ênfase, de modo nenhum o livro de Gilson está superado ou seja dispensável. Continua de uma enorme riqueza inclusive pela “bela linguagem filosófica”, da qual Gilson era um mestre. É pena que a tradução brasileira, correta e legível, contenha já de início deslizes imperdoáveis. Para começar, o indefectível “abbé” foi traduzido por “abade” (pág. 13) e não simplesmente por “padre”, como é de regra. Um pouco mais adiante, “attributs” virou “produtos” (pág. 20) e “irréprochable” (irrepreensível) virou “irretocável” (pág. 21). Na outra ponta do livro (pág. 922), “parlaient” foi traduzido como “chamavam” e “or” (ouro) virou “outro”. Esses dois últimos exemplos se devem, provavelmente, a falhas de revisão, pois facilmente um “clamavam” pode virar “chamavam” e “ouro” ganhar um “t” fora de propósito. Seria de desejar ainda uma certa normatização na transcrição dos nomes próprios. Já está ficando cansativo ler nomes de italianos ou de ingleses afrancesados ou então, alguns aportuguesados e outros não. Aliás, o índice onomástico do

*Resenha*

original simplesmente sumiu dessa edição. Economia mais do que discutível, pois priva o leitor de um instrumento utilíssimo.

Esperamos que esses senões não sejam empecilho a um maior e melhor conhecimento de desse grande livro de Gilson.

*Carlos Arthur R. do Nascimento<sup>2</sup>*

---

<sup>2</sup> Professor do Deptº de Filosofia, IFCH/UNICAMP.

## RESENHA

ANDRADE, Rachel Gazolla de, *Platão: o Cosmo, o Homem e a Cidade. Um Estudo sobre a Alma*. Petrópolis, Vozes, 1994. 214 páginas.

### PLATÃO E O ENIGMA DA ALMA

Platão talvez seja o filósofo cuja influência se estendeu mais ampla e mais profundamente. Sua obra, constituída por 36 diálogos e algumas cartas, foi-nos conservada intacta, objeto de estudo e de veneração, desde o século IV a.C. No entanto, os *Diálogos* eram considerados na Antigüidade como um gênero poético, ao lado da poesia dramática e da épica, e houve épocas em que Platão foi muito mais lido e apreciado como escritor que como filósofo.

De fato, os *Diálogos* de Platão têm um estilo fluente, em que cada palavra, cada sílaba, tem um peso próprio e em que os recursos próprios da função poética são explorados tão intensamente quanto na poesia lírica. O trabalho artístico da palavra, entretanto, não rompe nunca a espontaneidade coloquial, a leveza própria à imitação da fala cotidiana, e assim são retratadas as conversas quase sempre fortuitas entre Sócrates e seus interlocutores. Personagens "históricas" diversas são postas em cena nos *Diálogos* e tanto o modo de expressão (léxis) quanto o pensamento (lógos) são respeitados e captados pela arte mimética de um grande escritor, Platão.

Assim os *Diálogos* constituem o grande painel desta época e da vida intelectual da Atenas em que viveu Sócrates, entre os séculos V e IV a.C. Nisto os *Diálogos* são comparáveis à *Iliada* de Homero e à História de

Tucídides, pela objetividade com que se descrevem os fatos, as ações e as palavras uma objetividade que elide o sujeito da descrição e os objetos são apresentados como por si mesmos, independentemente de quem os descreve.

Sócrates, os grandes sofistas, oradores, políticos e homens do povo como personagens dos *Diálogos* têm vida própria, e o desenvolvimento da discussão parece estar sempre à mercê do temperamento e dos pendores dessas personagens com que Sócrates conversa.

Tudo em Platão parece tão claro, tão límpido, com tanta graça e tão encantador, – pelo menos até chegarmos aos diálogos chamados “metafísicos” ou escolares”, nos quais a conversa não é mais fortuita nem os interlocutores casuais, mas agora segue programaticamente um método de investigação, previamente proposto, e empenha-se na busca de solução para determinados problemas. Este Platão metódico e problemático, que se tornou o enigma fecundo e nutriente dos filósofos e comentadores, agora desafia mais um filósofo-comentador: Rachel Gazolla de Andrade aceita esse desafio e trava batalha com o enigma da alma em seu livro *Platão: o Cosmo, o Homem e a Cidade*, lançado pela Vozes.

Também quando Sócrates fala da alma, de sua natureza divina e imortalidade, tudo nos parece claro e límpido, gracioso e encantador. Podemos ficar ou não convencidos da imortalidade divina da alma, mas ficamos deliciados com a graça e elegância dos argumentos, que se alternam com mitos sugestivos e sedutores. Mas o filósofo-comentador não se contenta com as sugestões nem se deixa seduzir pelas imagens do mito.

O livro de R.G.A. parte de uma pergunta socrática que o Sócrates platônico sempre evitou: “O que é a alma ?” Sempre evitou porque para este Sócrates a alma é o fundamento de todas as suas questões e como tal

está implícito em todas elas. À procura da definição de “o que é a alma” R.G.A. percorre o Fédon, o livro X das Leis e o Fedro, e amplia o leque das implicações com o Timeu. Não se trata somente da alma humana, mas também da alma cósmica, a Alma do Mundo. Trata-se também do nascimento da alma e do corpo cósmico, isto passa pela discussão do que tradicionalmente se considerou o dualismo platônico, quais são os termos desse dualismo e em que relação esses termos se encontram. “Em função de tais dificuldades, é preciso ver mais de perto o dualismo platônico, quer de princípios, quer de ordens, em função das suas conseqüências para a alma e como ser intermediário.” (pp. 44-5).

A conceituação da Alma do Mundo introduz outras noções como a de Necessidade e a de Mal, a de corpo e de corporeidade, e a instigante noção de chôra (“O que chama a atenção é que a chôra é dita sempre como região ocupada, dispensadas as noções abstratas de espaço ou extensão mensuráveis, modernamente apreendidas independentemente do corpo ocupante.” p. 49). A discussão destas noções vira pelo avesso a clareza e limpidez mediterrâneas dos *Diálogos* platônicos, mas o filósofo-comentador não recua, prosseguindo como quem segue um fio de Ariadne nesse labirinto cósmico do Timeu.

Na segunda parte do livro reencontramos a humanidade da alma no convívio dos simples mortais, pois aí ingressamos no horizonte do político: a alma individual e a alma da cidade na *República*. Aqui o que hoje chamaríamos “psicologia” mescla-se ao ético e ao político. A hierarquia dos poderes (dynámeis) da alma é análoga e correlata da hierarquia das classes sociais no interior da cidade-estado, o estudo das paixões da alma possibilita a compreensão de como poderiam evoluir diferentes regimes políticos e formas de governo. Aqui também, na *República*, a argumentação

conceitual se entrelaça com mitos, com imagens e com o imaginário. Mas uma teoria do conhecimento é apresentada a partir das imagens, e define e distingue conceitualmente os diversos graus do conhecimento, entre os quais tem lugar a imagem – matéria prima unicamente com a qual se constróem os mitos. O percurso por esses graus do conhecimento, que também se dispõem numa hierarquia, constitui o próprio percurso da dialética. A hierarquia dos graus do conhecimento de certo modo possibilita e condiciona tanto a hierarquia das partes da alma, quanto a das classes sociais.

O estudo da dialética platônica e de suas implicações antropológicas éticas e políticas impõe à consideração da leitura que outros comentadores já fizeram dessas páginas paradigmáticas. Estas voltas pela dialética e por suas extensas implicações é um dos momentos mais luminosos do livro de R.G.A., porque neste reino de opiniões que é a hemenêutica de Platão importa menos concordar ou discordar do que saber ler e reler tanto a Platão quanto às leituras e releituras que já se fizeram de Platão.

A terceira e última parte do livro trabalha com dois diálogos que sob muitos aspectos constituem os mais altos cimos da obra platônica: O Sofista que enuncia a comunidade dos gêneros supremos e a realidade do não-ser como o outro do ser, – e o misterioso Filebo com sua surpreendente matemática do prazer. Nesta última parte, a alma revela a sua natureza verdadeiramente dialética neste percurso que passa do panteão dos prazeres e da felicidade.

Mas este livro sobre Platão não seria deveras platônico, se não concluísse com o retorno destes fúlgidos mas álgidos cimos ideais ao fundo sombrio da caverna, onde o filósofo deve cumprir a sua missão civilizadora

libertadora da tirania e da barbárie. O último capítulo se intitula "Platão Civilizador". Que filósofo, nutrido da enigmática lacidez dos *Diálogos*, escaparia a esse destino de reconhecer a iniludível necessidade de voltar ao fundo da caverna para resgatar os seus antigo e companheiros da barbárie e da tirania?

*Jaa Torrano*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Professor do Deptº de Letras Clássicas e Vernáculas da FFLCH/USP.

## LIVROS PUBLICADOS

**Carlos R. Galvão Sobrinho<sup>1</sup>**

Esta seção tem como objetivo divulgar um pouco daquilo que se produz e se traduz no Brasil sobre o pensamento, sociedade, cultura, e história da Antigüidade e Idade Média. A idéia é facilitar a troca de informações entre as diferentes disciplinas representadas no CPA. Espero que o leitor possa tirar proveito dela.

De forma a garantir o futuro sucesso desta seção, colho a oportunidade para convidar os leitores desta publicação e todos interessados no mundo antigo e medieval a enviar dados (autor, título, local, editora, data da publicação, etc.) sobre trabalhos do seu conhecimento que tenham sido recentemente publicados no país, pertinentes não só às áreas já com representação no Centro, mas também

---

<sup>1</sup> Professor do Deptº de História, IFCH/UNICAMP.

a áreas correlatas. Áreas de interesse incluem, por exemplo, filosofia antiga e medieval; letras clássicas; patrística; história e historiografia antiga e medieval; história das religiões na Antigüidade e do cristianismo medieval; história da ciência, tecnologia, e medicina antiga e medieval.

Informações e livros podem ser enviados para:

Centro do Pensamento Antigo

IFCH/UNICAMP

Campinas, SP 13081-970

Brasil

e-mail: sobcarr(@turing.unicamp.br

fax # (55) (19) 239-3327

Aristóteles, *A Constituição de Atenas*, trad. Francisco Murari Pires, São Paulo: Hucitec, 1995.

Eurípides, *Medéia*, estudo e trad. Jaa Torrano, São Paulo: Hucitec, 1991 (ed. bilingüe).

Eurípides, *Bacas. O mito de Dionísio*, estudo e trad. Jaa Torrano, São Paulo: Hucitec, 1995 (ed. bilingüe).

Hesíodo, *Teogonia. A origem dos deuses*, estudo e trad. Jaa Torrano, 2a. ed., São Paulo: Iluminuras, 1992 (ed. bilingüe).

Plutarco, *Vidas Paralelas*, trad. Gilson C. Cardoso, (Biblioteca Paumape de História), 5 vols., São Paulo: Paumape, 1991.

- Andrade, Rachel Gazolla de, *Platão: o cosmo, o homem e a cidade: um estudo sobre a alma*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- Benoit, Hector, *Sócrates: o nascimento da razão negativa*, São Paulo: Moderna, 1996 (no prelo).
- Bloch, Howard, *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico*, Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- Chauí, M., *Introdução a história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, São Paulo: Brasiliense, 1994.
- Debordes, Françoise, *A escrita na Roma Antiga*, São Paulo: Ática, 1995.
- De Boni, Luis Alberto, org., *Idade Média: Ética e política*, (Coleção Filosofia 38), Porto Alegre: Edipucrs, 1996 (2a. edição).
- Duby, Georges, *Heloísa, Isolda e outras damas do século XII*, trad. Paulo Neves, São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- Faria, Maria do Carmo Bettencourt de, *Aristóteles: a plenitude como horizonte do ser*, São Paulo: Moderna, 1994.
- Franco Jr., Hilário, *A Eva Barbada. Ensaios de mitologia medieval*, São Paulo: EDUSP, 1995.
- Funari, Pedro Paulo Abreu, *Antigüidade Clássica. A História e a Cultura a partir dos documentos*, Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Roma. Vida pública e vida privada*, São Paulo: Atual, 1996, 4ª edição.
- \_\_\_\_\_. *A cultura popular na Antigüidade Clássica*, São Paulo: Contexto, 1996, 2ª edição.
- Havelock, Eric A., *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*, trad. Ordep Trindade Serra, (Coleção Ciências na Antigüidade, 1), UNESP/Paz e Terra, 1996.
- Minc, Alain, *A nova Idade Média*, São Paulo: Ática, 1995.

- Nascimento, Carlos Arthur R. do, *O que é filosofia medieval*, (Coleção Primeiros Passos 261), São Paulo: Brasiliense, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Ente e a Essência. De ente et essentia*, Petrópolis: Vozes, 1995 (ed. bilingüe).
- Pedrero, Maria Guadalupe, *Os Judeus na Espanha*, São Paulo: Giordano, 1994.
- Pereira, Oswaldo Porchat, *Vida comum e ceticismo*, São Paulo: Brasiliense, 1993.
- Randell, Keith, *Lutero e a Reforma Alemã*, São Paulo: Ática, 1995.
- Sardi, Sérgio Augusto, *Diálogo e dialética em Platão*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
- Silva, Ignácio Assis, *Figurativização e Metamorfose: o mito de Narciso*, São Paulo: EDUNESP, 1995.
- Tringali, Dante, *Horácio - poeta da festa. Navegar não é preciso*, São Paulo: Musa, 1995.
- Ullmark, Reinholdo Aloysio, *A universidade das origens à Renascença*, São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1994.
- Vovelle, Michel, *Imagens e imaginário na História*. São Paulo: EDUSP, 1995.
- Watanabe, Lygia Araújo, *Platão por mitos e hipóteses*, São Paulo: Moderna, 1996.