

ORGANIZAÇÃO

ROBERT BRENNER BARRETO DA SILVA

ÉTICA,  
EPISTEMOLOGIA E  
FILOSOFIA ANTIGA:  
REFLEXÕES  
CEARENSES

UECE

Coleção  
Argentum nostrum

**ÉTICA, EPISTEMOLOGIA E  
FILOSOFIA ANTIGA:  
REFLEXÕES CEARENSES**



## UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

### REITOR

HILDEBRANDO DOS SANTOS SOARES

### CENTRO DE HUMANIDADES

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS

### EDITORA DA UECE - EdUECE

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

### MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

GUSTAVO BEZERRA DO NASCIMENTO COSTA

**Coleção**  
*Argentum nostrum*

### EDITORES

**EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO**  
**JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO**

### CONSELHO EDITORIAL

ALBERTO DIAS GADANHA  
AYLTON BARBIERI DURÃO  
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO  
ENÉIAS FORLIN  
ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO  
GUSTAVO BEZERRA DO NASCIMENTO COSTA  
JAN GERARD JOSEPH TER REEGEN  
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO  
LOURENÇO LEITE †  
LUIS ALEXANDRE DIAS DO CARMO  
MANFREDO RAMOS  
MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA  
MARIA TERESINHA DE CASTRO CALLADO  
MARLY CARVALHO SOARES  
REGENALDO RODRIGUES DA COSTA  
RUY DE CARVALHO RODRIGUES JÚNIOR  
XESÚS BLANCO-ECHAURI



### COORDENAÇÃO EDITORIAL

**CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO**

### CONSELHO EDITORIAL

ANTÔNIO LUCIANO PONTES  
EDUARDO DIATAHY BEZERRA DE MENEZES  
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO  
FRANCISCO HORÁCIO SILVA FROTA  
FRANCISCO JOSÊNIO CAMELO PARENTE  
GISAFRAN NAZARENO MOTA JUCÁ  
JOSÉ FERREIRA NUNES  
LIDUINA FARIAS ALMEIDA DA COSTA  
LUCILI GRANGEIRO CORTEZ  
LUIZ CRUZ LIMA  
MANFREDO RAMOS  
MARCELO GURGEL CARLOS DA SILVA  
MARCONY SILVA CUNHA  
MARIA DO SOCORRO FERREIRA OSTERNE  
MARIA SALETE BESSA JORGE  
SILVIA MARIA NÓBREGA-THERRIEN

### CONSELHO CONSULTIVO DA EdUECE

ANTONIO TORRES MONTENEGRO (UFPE)  
ELIANE P. ZAMITH BRITO (FGV)  
HOMERO SANTIAGO (USP)  
IEDA MARIA ALVES (USP)  
MANUEL DOMINGOS NETO (UFF)

MARIA DO SOCORRO SILVA ARAGÃO (UFC)  
MARIA LÍRIDA CALLOU DE ARAÚJO E MENDONÇA (UNIFOR)  
PIERRE SALAMA (UNIVERSIDADE DE PARIS VIII)  
ROMEU GOMES (FIOCRUZ)  
TÚLIO BATISTA FRANCO (UFF)

**Coleção**  
Argentum nostruM

ORGANIZAÇÃO  
Robert Brenner Barreto da Silva

**ÉTICA, EPISTEMOLOGIA E  
FILOSOFIA ANTIGA:  
REFLEXÕES CEARENSES**



1ª EDIÇÃO  
FORTALEZA - 2021

**ÉTICA, EPISTEMOLOGIA E FILOSOFIA ANTIGA:  
REFLEXÕES CEARENSES**

© 2021 *copyright* by **organizador**

**ISBN: 978-85-7826-783-4**

**1. Edição: Setembro de 2021**

Publicação da EdUECE EM COEDIÇÃO COM O CMAF/UECE

O conteúdo deste livro, bem como os dados usados e sua fidedignidade, são de responsabilidade exclusiva do organizador. O *download* e o compartilhamento da obra são autorizados desde que sejam atribuídos créditos ao organizador e aos tradutores. Além disso, é vedada a alteração de qualquer forma e/ou utilizá-la para fins comerciais.

**TODOS OS DIREITOS RESERVADOS**

**EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – EdUECE**

Av. Dr. Silas Munguba, 1700 – Campus do Itaperi – Reitoria – Fortaleza – Ceará

CEP: 60714-903 – Tel: (085) 3101-9893

www.uece.br/eduece – E-mail: eduece@uece.br

Editora filiada à



**COORDENAÇÃO EDITORIAL**

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

**CAPA, CONTRACAPA**

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

**DIAGRAMAÇÃO**

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

**CATALOGAÇÃO DA PUBLICAÇÃO NA FONTE**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ/BIBLIOTECA CENTRAL DO CENTRO DE HUMANIDADES**

**BIBLIOTECÁRIA - MARIA DO SOCORRO SOARES RODRIGUES - CRB-3/1281**

E84 **Ética, Epistemologia e Filosofia Antiga: reflexões cearenses**  
[recurso eletrônico] / organização Robert Brenner Barreto da Silva; prefácio Custódio Luís Silva de Almeida. – 1. ed. – Fortaleza: EdUECE, 2021.

240 p. (Coleção *Argentum Nostrum*)

ISBN: 978-85-7826-783-4

1. *Ética*. 2. *Epistemologia*. 3. *Filosofia Antiga*. I. Silva, Robert Brenner Barreto da. II. Título.

CDD 170

# SUMÁRIO

## **APRESENTAÇÃO**

*Robert Brenner Barreto da Silva*  
p. 09

## **PREFÁCIO**

*Custódio Luís Silva de Almeida*  
p. 11

## **REFLEXÕES SOBRE A FELICIDADE E A DEMOCRACIA (I)**

### **Capítulo I**

#### **A AMIZADE COMO UM DOS PILARES DA FELICIDADE EM EPICURO**

*Gabriel Eleres de Aquino*  
p. 19

### **Capítulo II**

#### **SOBRE A VIDA FELIZ: PONDERAÇÕES A PARTIR DE PLOTINO**

*Robert Brenner Barreto da Silva*  
p. 35

### **Capítulo III**

#### **A ÉTICA DA DEMOCRACIA ATENIENSE E SUAS INFLUÊNCIAS PARA A FILOSOFIA DE SÓCRATES**

*Pedro Henrique Fontenele Teles*  
p. 51

## ÉTICA E EPISTEMOLOGIA PLATÔNICA (II)

### Capítulo IV

#### A EPISTEMOLOGIA DO BELO NA TEORIA PLATÔNICA DE *ÉROS*

*Jéssyca Aragão de Freitas*

p. 71

### Capítulo V

#### O CAMINHO MAIS LONGO:

#### CONSIDERAÇÕES SOBRE PSICOLOGIA MORAL E EPISTEMOLOGIA NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

*José Wilson da Silva*

p. 95

### Capítulo VI

#### REFLEXÕES METAFÍSICAS E EPISTÊMICAS SOBRE A CRÍTICA ELEATA À TEORIA DAS FORMAS NA PRIMEIRA PARTE DE *O PARMÊNIDES*

*Marden Moura Lopes*

p. 123

### Capítulo VII

#### O CONHECIMENTO PREDICATIVO E SUAS NÃO-CONDIÇÕES EPISTEMOLÓGICAS EM PLATÃO

*Pedro Henrique Araújo Santiago*

p. 141

## A FILOSOFIA ANTIGA E SUA RECEPÇÃO (III)

### Capítulo VIII

**EROS COMO FUNDAMENTO POLÍTICO NA OBRA PLATÔNICA:  
UMA LEITURA A PARTIR DA INTERLOCUÇÃO ENTRE PLATÃO E FOUCAULT**

*Francisca Andréa Brito Furtado*

p. 163

### Capítulo IX

**O LOGOS A SERVIÇO DA PISTIS:  
A RECEPÇÃO DA FILOSOFIA GREGA NO DISCURSO  
APOLOGÉTICO DE ATENÁGORAS**

*José da Cruz Lopes Marques*

p. 181

### Capítulo X

**PROTÁGORAS E WITTGENSTEIN:  
UMA APROXIMAÇÃO A PARTIR DO HOMEM-MEDIDA**

*Vicente Thiago Freire Brazil*

p. 207

### Capítulo XI

**A INFLUÊNCIA DA ÉTICA A NICÔMACO NA ÉTICA DE  
AL-FĀRĀBĪ**

*Virgínia Braga da Silva Santos*

p. 217



## APRESENTAÇÃO

**E**ste livro, **Ética, Epistemologia e Filosofia Antiga: reflexões cearenses** reúne contribuições de pesquisadores associados a instituições cearenses de ensino, tendo como tema norteador a reflexão ética a partir da produção filosófica da antiguidade. Com o objetivo de lançar luz sobre grandes questões humanas, tais como a da felicidade, da virtude, da alma, da política, da verdade, do discurso, entre outras que inquietaram não apenas os antigos, mas que impactam a todos nós hodiernamente. Neste contexto, abriga também estudos epistemológicos, na medida em que a teoria e a prática estão plenamente articuladas no âmbito da filosofia antiga. A obra é destinada a todos os que se interessam por filosofia, mas tem especial relação com o universo acadêmico da graduação, de modo que os escritos apresentam uma perspectiva introdutória. Professores e Pós-Graduandos contribuíram para a construção desta modesta empresa, aos quais manifesto gratidão.

Em **Reflexões sobre a Felicidade e a Democracia (I)**, contamos com os escritos *A amizade como um dos pilares da felicidade em Epicuro*, escrito pelo Prof. Me. Gabriel Aquino; *Sobre a vida feliz: ponderações a partir de Plotino*, Prof. Dr. Robert Brenner; *A ética da democracia ateniense e suas influências para a filosofia de Sócrates*, Prof. Me. Pedro Fontenele.

Em **Ética e Epistemologia Platônica (II)**, contamos com os escritos *A epistemologia do belo na teoria platônica de éros*, escrito pela. Profa. Ma. Jéssyca Aragão; *O caminho mais longo: considerações sobre psicologia moral e epistemologia na República de Platão*, Prof. Dr. José Wilson; *Reflexões metafísicas e epistêmicas sobre a crítica eleata à teoria das formas na primeira parte de o Parmênides*, Prof. Me. Marden Moura; *O conhecimento predicativo e suas não-condições epistemológicas em Platão*, Prof. Me. Pedro Santiago.

Em **A Filosofia Antiga e sua recepção (III)**, contamos com os escritos *Eros como fundamento político na obra platônica: uma leitura a partir da interlocução entre Platão e Foucault*, escrito pela Profa. Ma. Andréa Furtado; *O logos a serviço da pistis: A recepção da filosofia grega no discurso apologético de Atenágoras*, Prof. Dr. José Marques; *Protágoras e Wittgenstein: uma aproximação a partir do homem-medida*, Prof. Dr. Vicente Brazil; *A influência da Ética a Nicômaco na ética de Al-Fārābī*, Profa. Ma. Virgínia Braga.

A todos os que queiram refletir sobre as questões propostas, desejamos boa leitura!

**Prof. Dr. Robert Brenner (UECE)**  
**Fortaleza-CE, 13 de agosto de 2021**

A proposta deste livro é refletir sobre as grandes questões humanas à luz da filosofia antiga, considerado aqui o período histórico iniciado com os pré-socráticos até o neoplatonismo tardio. Mas não se trata de um livro sobre a história da filosofia antiga, mas da possibilidade de se discutir questões éticas da atualidade, referenciando-as nas ideias elaborados por grandes filósofos da antiguidade. Há, nesta iniciativa, uma tese de fundo, própria da filosofia antiga e que marca toda a tradição filosófica dos gregos aos contemporâneos: as ideias sobre as quais a filosofia se dedica permanecem sempre carentes de atualização, ou seja, não são ideias “esgotáveis”, pois versam sobre o que não nos pertence e nem pode ser possuído, mas são sempre abertas e desvelam o modo próprio de ser humano.

A partir do momento em que ocorreu a grande reviravolta nos rumos da filosofia na Grécia antiga, com os Sofistas, Sócrates, Platão e a fundação da Antropologia Filosófica, mudou-se o interesse da pesquisa: da Natureza para as coisas humanas. Foi estabelecida a tarefa humana necessária e contínua de realizar a própria humanidade, ou seja, o ente humano passa a ser compreendido como um animal metafísico, sempre em busca de si mesmo e, por isso, incompleto, inacabado e carente de atualização. Nesse novo foco, a *polis* grega é

a fonte de temáticas que marcaram a vida humana ao longo da história da filosofia: Educação, Política, Ética. E a linguagem passa a ser concebida como instrumento de verdades e falsidades, de acertos e erros, exigindo critério e regras para o seu uso correto e provocando o surgimento e sistematização da lógica, com Aristóteles.

É no contexto do surgimento da antropologia filosófica que Sócrates assume para si e passa a difundir como um imperativo da filosofia o oráculo délfico: “*Conhece-te a ti mesmo*”. Há um viés enigmático neste oráculo com, pelo menos, dois sentidos complementares. O primeiro é o que revela o desconhecimento que as pessoas têm de si mesmas, convidando-as a uma busca indefinida por autoconhecimento, autoconsciência e autodeterminação, e sem ponto de chegada, afinal, não há juiz para determinar se o objetivo pretendido foi alcançado. E é importante esclarecer que aqueles que se põem em busca de si mesmos aprenderão sobre a sua ignorância permanente (*a docta ignorantia socrática*), e se, por acaso, alguém vier a concluir que já finalizou essa tarefa, então, estará atestando prepotência e estará indo na direção contrária do conhecimento e da sabedoria, pois, no contexto da filosofia antiga, não é possível ser juiz em causa própria, pois há sempre a primazia do coletivo sobre o individual, do público sobre o privado. A busca de si mesmo exige a saída de si para a comunidade onde habita, para a cidade onde mora, para o mundo. Trata-se de uma tarefa de universalização, almejada pelos antigos gregos, que desejavam ser cosmopolitas, isto é, cidadãos do mundo (cosmo). O outro sentido, apesar de implicado no primeiro, revela a própria natureza da filosofia grega, enquanto filosofia da finitude, ou seja, um saber no qual a pergunta sempre prevalece sobre qualquer resposta e, portanto, as respostas ficam sempre carentes de atualização.

A posição que nos parece hegemônica entre os grandes filósofos, dos medievais aos contemporâneos, é que a Filosofia é grega, isto é, é grega a certidão de nascimento da Filosofia, isso vale para o Agostinho platônico e para o Tomás de Aquino aristotélico; vale para Espinosa, um verdadeiro e típico filósofo grego em plena modernidade; vale para Kant, que intitulou a sua grande obra de *“Crítica da Razão Pura”*, fazendo referência ao entendimento grego antigo de Razão; vale para Hegel, que, inclusive, dividiu a história da filosofia em seus grandes períodos: antiga, medieval e moderna (depois completada com a filosofia contemporânea), fazendo clara referência ao desdobramento da filosofia grega e afirmando um mesmo fio condutor para a história da filosofia; também vale para Nietzsche, que fez filosofia olhando para a antiguidade; vale pra Heidegger, que assumiu explicitamente em seus textos essa tese e, para não nos alongarmos tanto, vale para Gadamer, que ousou corrigir Hegel com Platão.

Isso não é apenas um registro histórico que situa e data o aparecimento desse saber sistemático que exige legitimação racional para as suas teorias e enunciados, que consente a dúvida até os limites da razão e que tem conteúdo universal – tal como os gregos compreenderam; mas, trata-se do reconhecimento de que o exercício da filosofia continua sendo feito ao modo grego e, também, recorrendo aos antigos para sustentar a sua identidade e distinguir-se de outros saberes, como o saber da Arte, da Religião e das ciências particulares e, essas últimas, embora tenham rebentado da filosofia, mantendo com ela um vínculo fundamental quanto ao método, pela exigência de legitimação racional de suas teorias e enunciados, distinguem-se desta quanto ao conteúdo, pois recortaram a “realidade” em perspectivas

determinadas, instituindo seus objetos particulares estudo, enquanto a filosofia mantém-se voltada para o universal.

Ainda é necessário explicitar um pouco mais a tese desdobrada acima de que a filosofia é grega. Podemos começar pela afirmação de que quem faz ou pretende fazer filosofia estará filiado ao pensamento grego, ao modo de pensar inaugurado pelos antigos e sustentado ao longo da história da filosofia, mesmo com extensões e diferenças, mas mantendo a mesma identidade. Se a filosofia deixou de ser antiga e passou a ser medieval, moderna e contemporânea foi porque grandes reviravoltas aconteceram, marcando os diferentes períodos.

Os medievais, por exemplo, continuaram, ao seu modo, a fazer a pergunta fundamental da filosofia grega, elaborada por Aristóteles: “*o que é o ente, enquanto ente?*”, mas, diferentemente dos gregos, eles responderam essa questão à luz da Teologia Cristã, afirmando que Deus é quem determina, desvela ou responde tudo sobre a natureza dos entes. Talvez, fazendo assim, a Teologia cristã até tenha tornado Deus um ente, mas, se o fez foi tentando colocar Deus no lugar do Ser dos gregos.

A modernidade mudou a rota da Filosofia, a partir de então, não mais a filosofia do Ser, mas Filosofia da Consciência, não mais a Ontologia, mas a Teoria do Conhecimento; no entanto, essa virada copernicana na filosofia, feita pelo pensamento moderno, especialmente por Kant, deu-se para garantir uma exigência e uma promessa fundamental da filosofia grega: a validação racional do conhecimento; portanto, Kant e o modernos desenvolveram a criticidade da filosofia e, para isso, abriram mão do conceito de verdade da ontologia, isto é, a verdade como correspondência entre o pensamento e as

coisas, e aderiram ao conceito de verdade como coerência interna, isto é, a verdade que se dá pelo reconhecimento da validade lógica dos argumentos, sendo o enunciado o indicador de verdade e não a coisa externa.

Já a filosofia contemporânea se faz, especialmente, como crítica ao pensamento moderno e, assim, já mostra a sua filiação ao percurso histórico da filosofia que leva aos gregos, mas, para além disso, a reviravolta linguística da filosofia contemporânea também resgatou a metafísica e a ontologia gregas, seja na linhagem analítica ou hermenêutica, nesta segunda linhagem a ontologia grega ressurge pela linguagem, e o Ser passou a ser entendido como Linguagem, ou seja, o conceito de Linguagem universaliza-se de tal modo que alcança o sentido do Ser.

E para ilustrar a marca indelével da antiguidade em todos os desdobramentos da filosofia em sua longa história, vale mencionar que, no século XX, Hannah Arendt afirmou ter aprendido a pensar com Heidegger. O que isso significa? É claro que ela estava se referindo a um determinado modo de pensar, que se diferencia da maneira comum de dizer de si mesmo e do mundo; ela se referia ao pensar filosoficamente, e ter aprendido isso com Heidegger também implica ter sido introduzida na longa tradição da Filosofia iniciada na Grécia antiga. Assim, mesmo que alguém não reconheça, se for filosofia o que estiver fazendo, então é filosofia grega, e se não for filosofia grega, então estará fazendo outra coisa, mas não filosofia.

***Prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida***  
***Programa de Pós-Graduação em Filosofia – UFC***  
***Instituto de Cultura e Arte – UFC***



# **Reflexões sobre a Felicidade e a Democracia (I)**



# A AMIZADE COMO UM DOS PILARES DA FELICIDADE EM EPICURO

GABRIEL ELERES DE AQUINO <sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é refletir sobre um dos tópicos que mais ocuparam os filósofos antigos e que, ao mesmo tempo, tanto mobiliza a atenção do homem contemporâneo, a saber, a questão da felicidade (*eudaimonia*). Para que esse exercício seja possível, a amizade será pensada como um dos pilares para o atingimento da felicidade, a partir da perspectiva de Epicuro de Samos (341-271 a.C.).

A felicidade na Grécia antiga foi tratada com especial relevância, pois, como explana Epicuro, quando a felicidade está “presente, tudo temos, e, sem ela, tudo fazemos para alcançá-la.”<sup>2</sup> (*Carta a Meneceu*, 122). Por isso, é razoável supor que, consciente ou inconscientemente, todas as nossas ações, de algum modo, relacionam-se com a realização desse fim.

Embora o referencial teórico dessa intuição remeta à ética antiga<sup>3</sup>, parece-nos que a felicidade permanece sendo a finalidade subjacente às escolhas que fazemos na

---

1 Mestre em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC). Professor substituto de Ensino Religioso da SME-Fortaleza e professor substituto de Filosofia da SEDUC-CE.

2 Vide *Carta a Meneceu* em LAÉRTIOS, 1977.

3 Para estudos complementares sobre a temática ética, leia-se ORTEGA, 2002; SANGALI, 1998; CÍCERO, 1980 & 2012; CASERTANO, 2009; BALDINI, 2000; SOUSA, 1998.

era hodierna. Se nos propomos a trabalhar, a ter uma religião, a meditar, a fazer exercícios físicos, a constituir família, a ganhar dinheiro, a beber até a embriaguez, a comprar automóveis, a possuir uma casa, a viajar, a ter saúde, a estudar, a comprar toda sorte de objetos, em última análise, estamos buscando nada mais do que a felicidade.

Porém, temos que refletir sobre a maneira como estamos a buscar a felicidade. Será que ela pode ser vivida como expressão de momentos fugazes ou ser concebida como simples satisfação de apetites? Se a felicidade consistisse nisso, teríamos um ciclo inesgotável de busca por satisfação e saciamento de desejos efêmeros que nunca acabariam. Tais experiências, no máximo, iriam propiciar momentos alegres. A princípio, pensar que a verdadeira felicidade consiste naquilo que permanece apesar das circunstâncias e oscilações da vida é um caminho interessante.

Antes de passar à filosofia de Epicuro, é oportuno considerar como Aristóteles pensou a temática da felicidade em sua obra *Ética a Nicômaco*: “A felicidade, portanto uma vez tendo sido considerada alguma coisa final (completa) e autossuficiente, é a finalidade visada por todas as ações.” (EN I, 7, 1097b1 20). Contudo, para Aristóteles, afirmar que a felicidade é o bem mais excelente seria um truísmo e o seu questionamento primeiro seria saber o que torna o ser humano feliz.

Na realidade, na perspectiva da referida obra, a felicidade consistiria no “viver bem” ou na “vida boa” (Idem, I, 8, 1098b1 20). E a maneira de conduzir o itinerário existencial de forma compatível a esse fim é pela virtude. Para o estagirita, a virtude está em um caminho pautado pela justa medida ou pelo “meio” (*mesotes*) entre os excessos. A vida de acordo com a

razão, isto é, com a contemplação, confere maior suporte a configuração ética harmônica à *eudaimonia*.

Epicuro, por sua vez, nos ensina que a felicidade não é algo de difícil acesso ou mesmo restrita aos sábios<sup>4</sup>, pois afirma que, para ser feliz, o ser humano precisa observar e cultivar três pilares éticos<sup>5</sup>: amizade, liberdade e reflexão/vida bem-analisada. Por conseguinte, este trabalho irá pensar a felicidade a partir de Epicuro, destacando dessa empresa a reflexão sobre o papel da amizade.

### A VIDA FELIZ E A AMIZADE EM EPICURO

Para Epicuro, o amigo não tem a necessidade de ser moralmente perfeito ou mesmo de ter atingido a moderação. O filósofo tinha plena consciência das limitações do ser humano, de modo que sua ética fora pensada para que qualquer pessoa fosse capaz de praticar a filosofia do Jardim<sup>6</sup>. Não sendo só uma prática,

---

4 O que não quer dizer que Epicuro não tivesse consciência da importância e da valia do sábio para a sociedade e para a amizade, pois afirma que (LAËRTIOS, Livro X, 118): “Somente o sábio saberá ser grato aos amigos, presentes e ausentes igualmente, e demonstrará a amizade em palavras e atos.”

5 *Máximas Capitais*, XXVII: “De todos os bens que a sabedoria nos proporciona para a felicidade de toda nossa vida, o da amizade é de longe o maior.” E a *Sentença vaticana*, 78 afirma que: “O homem de sentimentos nobres se preocupa sobre tudo com a sabedoria e a amizade: das quais uma é um bem imortal e a outra um bem mortal.” Sem amigos não teríamos um bem, logo, não obteríamos a felicidade.

6 Em termos de contexto histórico, a *pólis* ateniense fora derrocada, o que influenciou diretamente a filosofia de Epicuro, como relata Leão (2012), em seu livro *A Globalização no mundo antigo*, o que estava acontecendo na época de Epicuro é que: “Do empenho num compromisso coletivo (*ta politika*), que remetia para um segundo plano os anseios pessoais (*ta idia*), passou-se a privilegiar a busca da felicidade individual - não tanto porque a grandeza de pessoas singulares não se conseguisse acomodar nas calhas estreitas das obrigações sociais, mas antes porque a fraqueza da sociedade deixara

como também a principal ocupação da Escola filosófica de Epicuro.

A exigência básica para que se fosse estabelecido um laço de amizade é que o amigo estivesse disposto a fazer algo de bom para os outros. Não significa que devemos fazer amigos buscando alguma vantagem ou utilidade. Essa utilidade é meramente espiritual. A amizade em Epicuro é desejável em si e sua prática diária faz da vida prazerosa e feliz. Por outro lado, sem ela não há felicidade.

O núcleo da amizade é a utilidade espiritual, cujos predicados envolvem a atividade e a reciprocidade; e cujas consequências são o reforço da confiança e da alegria. Os pressupostos da verdadeira amizade são a convivência e a comunhão. Se tudo entre os amigos é comum, nada melhor que dividir o maior bem de todos que é o saber. Deve-se enfatizar que a supracitada utilidade espiritual é referida por Epicuro tendo em vista uma boa convivência no Jardim. Desta forma, esclarece-se um mal entendido a respeito de Epicuro ter idealizado a amizade guiada apenas por interesse.

---

de motivar o indivíduo particular (*idiotes*), libertando-o para o mundo globalizado da *oikoumene*.” E o que restava ao particular? O aprimoramento moral, pois o cidadão deixa de viver para a política e passa a olhar para dentro de si. Epicuro sabia que ao voltar o olhar para si o ser humano encontraria vários defeitos e vários desejos e que o ideal do sábio não seria mais do que uma perfeição moral inatingível. E uma possível solução para o desenvolvimento moral seria a fundação de uma escola filosófica diferente das anteriores, na qual foi apresentada a sua escola de nome Jardim que ia para além do conceito de apenas um local de estudos, sendo uma “sociedade de amigos” para a prática e vivência do que era ensinado. Mas não esqueçamos que o Jardim não deixava de ser uma representação da *pólis* em menor escala. E nada melhor a ser encorajado nessa pequena *pólis* do que a amizade entre os seus convivas.

De outro modo, o Filósofo de Gargeto tem na convivência com os seus discípulos e amigos uma premissa diversa: o importante é que o pensamento ensejado pelas discussões do Jardim seja posto em prática. A utilidade é uma das pilastras da amizade epicurista. Assim, se uma pessoa é incapaz de ser útil ao próximo e à comunidade, menos ainda estaria apta a exercitar a amizade de forma consistente. David Konstan nos descreve uma distinção a respeito das noções de amizade e utilidade, pois:

[...] os amigos (*phíloi*) são recomendados pela sua utilidade (*khreía*) para nós, aqui e agora, na medida em que a confiança neles conduz à tranquilidade; *philía*, por outro lado, surgiu originalmente por causa da necessidade e apoio mútuos (*ophéleia*) entre os seres humanos e passa a ser valorizada por si mesma (KONSTAN, 2005, p.157).

E segue acrescentando que:

Epicuro acreditava que os seres humanos primitivos não tinham necessidade uns dos outros, mas levavam vidas isoladas e autossuficientes. Desta maneira, a afeição teria surgido historicamente a partir da necessidade de benefícios mútuos, apenas depois de os seres humanos se desenvolverem até o ponto da sociabilidade (KONSTAN, 2005, p. 158).

Konstan está explicando que foi a utilidade que fez com que o homem se unisse aos demais, visto que, se continuasse vivendo de forma isolada, poderia por a sua espécie em risco. E, desse convívio, surgiria uma boa afeição que teria o seu ápice quando o homem se enxergasse não como isolado, mas como gênero humano.

Dessa forma, o próprio Epicuro tenta se explicar em relação à questão da utilidade, uma vez que na *Sentença Vaticana 34* diz: “o que nos importa não é tanto a utilidade de nossos amigos, mas a confiança em sua

utilidade”. E acrescenta na *Sentença Vaticana 39* que: “Nem é verdadeiro amigo quem, a propósito de qualquer coisa, busca ajuda, nem quem nunca ajuda, pois aquele regateia a devolução do favor feito e este corta pela raiz a possibilidade de poder esperar dele algo de bom no futuro.”.

*Sentença Vaticana 39* é bem clara quanto ao pensamento de Epicuro na questão da junção da amizade e da utilidade<sup>7</sup>, pois se alguém busca a amizade tendo em vista o proveito que se pode ter em relação a isso, esse alguém não pode ser considerado amigo, e também não deve buscar uma amizade com uma pessoa que não consegue juntar utilidade e amizade. Sobre a questão da utilidade no mundo Greco-clássico, David Konstan relata que:

Ao sintetizar a concepção popular grega, Paul Millet (1991:118) ressalta diretamente a utilidade dos amigos: “Ao escolher amigos, as considerações básicas são a disposição e capacidade de retribuir plenamente os serviços prestados”. Os gregos, no entanto, viam a prestimosidade como a confirmação de intenções amáveis: ser um amigo é proporcionar ajuda quando ela é necessária. Isso pode parecer uma distinção sem diferença: de um modo ou de outro, os serviços são esperados dos amigos, mas, em geral, as expressões gnômicas, como aquelas atribuídas a Meandro, expressam isso de um modo menos calculista: “um amigo valioso é um médico para a nossa dor” (456) e “não há posse mais encantadora que a de um amigo”

---

<sup>7</sup> Uma provável confusão em relação ao relacionamento da amizade com a utilidade parte da *Sentenças vaticanas*, 23, na qual Epicuro afirma que: “Toda amizade é por si mesma desejável, porém recebe sua razão de ser da necessidade de ajuda.” Apresentando a amizade como algo em si, porém tendo o seu início advindo de uma necessidade que não é desinteressada. O que não se pode esquecer é que mesmo tendo esse início, não tão nobre, a reciprocidade e a igualdade deve estar presente em toda e qualquer amizade.

(575) exploram metáforas de assistência e riqueza para exaltar, e não para reduzir, o sentido de uma relação desinteressada. Sê justo com teus amigos e os amigos estrangeiros” (v.208) e “honra teus amigos como tu farias com um deus” (v.357 ) insistem em decência, mesmo que a ideia de um retorno justo esteja implicada nas entrelinhas (KONSTAN, 2005, p. 83).

Konstant demonstra que, no meio em que Epicuro viveu, a amizade não era estabelecida visando apenas a utilidade. Vale ressaltar que a incompreensão da filosofia de Epicuro vem desde Marco Túlio Cícero até os dias atuais<sup>8</sup>. No entanto, um amigo deve ser capaz de retribuir um favor. Epicuro não nega isso, porém o seu critério de utilidade busca ainda a reciprocidade. Uma vez que há essa mutualidade, devem se somar a ela os pilares da liberdade e da reflexão para que a felicidade seja concebida.

Aristóteles valorizava muito a amizade, tendo dedicado a ela dois livros da *Ética a Nicômaco*, Livros VIII e IX. Contudo, Epicuro foi o primeiro a colocar a amizade como um dos pilares da felicidade<sup>9</sup>. Esta, por seu turno, é uma expectativa que emerge espontânea e naturalmente entre as pessoas. Sendo uma finalidade natural de um ser que é gregário, isto é, cuja existência envolve a convivência. Assim, não há sentido em achar que quem está junto de alguém apenas por interesse é amigo. De outro modo, é equivocado pressupor que a amizade ocorra entre perfeitos.

Para Epicuro toda amizade tem uma característica basilar que é a confiança, pois sem esta o

---

8 Vide o texto “*Epicuro. Do prazer sem os sentidos*” de Luís da Câmara (CASCUDO, 1974).

9 *Sentenças vaticanas*, 52: “A amizade percorre o mundo inteiro proclamando a todos que se despertem imediatamente para a felicidade”.

relacionamento seria impossível, sendo necessária para que se estabeleçam laços verdadeiros. De modo textual, a importância da confiança para a amizade em Epicuro pode ser respaldada pela *Máxima Capital XL* e pelas *Sentenças Vaticanas 28, 34, 56-57*. A *Máxima Capital XL* nos descreve que:

Aqueles que têm a possibilidade de colocar-se em segurança relativamente a seus vizinhos convivem da maneira mais agradável e baseada na mais firme confiança. E, após ter gozado de mais perfeita amizade, não se lamentam se algum deles desaparece prematuramente, como se isso devesse inspirar piedade.

Assim, a confiança aparece como resultante do convívio, pelo qual as dúvidas inerentes ao desconhecimento de outrem são apaziguadas. Isto é, dissolvendo-se, pelo convívio, aquilo que traz desconfiança, instaura-se a mútua confiança. A confiança é uma inclinação natural ao bem, além de uma iniciativa que serve de base para a verdadeira amizade. Provém desse princípio o caráter ativo da amizade, o que se demonstra pela total franqueza e fidelidade mútua. Ela deve vir naturalmente sendo fruto de uma vida em comum. Somente o convívio pode ser comum aos amigos, não os bens, porque tais poderiam suscitar a desconfiança:

Epicuro não admitia a comunhão dos bens e não aceitava, portanto, a máxima de Pitágoras ‘Os bens dos amigos são comuns’, pois a comunhão traria desconfiança, e sem confiança não pode haver amizade. O próprio Epicuro diz em suas cartas que se contentava apenas com água e simples pão. E diz: ‘Manda-me um pequeno pote de queijo, para que eu possa banquetear-me quando tiver vontade’ (LAËRTIOS, Livro X, 11).

Bens materiais não têm importância para Epicuro e não devem ser o mote da convivência do Jardim ou da sua filosofia. A amizade já é um bem em si e os bens materiais poderiam atrapalhar a boa convivência entre os amigos. Quanto mais valerosos os bens materiais, maior seria o risco de atrapalhar a amizade, pois seriam motivo de desconfiança. Ao conviver juntos com os seus amigos, Epicuro sabia bem o risco representado pela desconfiança não apenas para a boa convivência, como também para toda a sua filosofia.

Logo, cuidar para que toda e qualquer forma de desconfiança fosse extirpada do seu Jardim era uma preocupação. A *Sentença Vaticana 28* trata da questão da desconfiança, pois “Não se deve dar por bons nem aos predispostos à amizade, nem aos lentos para aceitá-la, mas que é mister ganhar a satisfação da amizade ainda que seja às custas de certos riscos.”

Epicuro sabe que, ao serem estabelecidos os laços de amizade, o ser humano corre riscos, porém não chega a apresentar soluções para estes. No entendimento do Filósofo de Samos correr esses riscos faz parte da vida, sobretudo por ele não se basear em uma visão idealizada da amizade ou da felicidade.

Epicuro levou em conta os riscos inerentes à convivência humana e concluiu que, no final, os benefícios da amizade são superiores aos riscos. Talvez, para Epicuro, uma possível solução ou mesmo uma atenuação para esse risco seria viver uma vida retirada no seu Jardim, visto que assim o círculo de amigos seria bastante limitado. Mesmo assim, o risco não seria eliminado, pois o ser humano não pode ser matematizado, portanto suas ações são imprevisíveis. Nunca podemos achar que conhecemos suficientemente alguém, o que demanda a confiança.

A *Sentença Vaticana 34* reforça que a confiança entre os amigos é mais importante que qualquer utilidade que se possa vir junto quando se estabelece um laço de amizade. Na amizade as pessoas não estão buscando utilidade ou prazer, elas são amigas pelo fato de saberem que são boas uma para outra. Então, ama-se o amigo pelo que ele é e não pelo que ele pode proporcionar em termos utilitários.

Entretanto, poderia ser questionado se em tal amizade não há prazer ou utilidade. Uma pessoa da qual somos amigos já deve ser por natureza alguém capaz de ser agradável e prestativa, isto é, prazerosa e útil, pois uma pessoa que não é capaz de proporcionar prazer ou ser útil realmente poderia ser qualificada como uma boa opção para a amizade? Não, uma amizade completa contém utilidade. A diferença é que os amigos não estão a procurar uma mera utilidade material.

Pode-se, então, questionar se toda amizade que consiga envolver a utilidade pode ser considerada uma amizade em um sentido de não ser uma mera ação de tirar proveito mútuo. Como já foi dito, uma amizade envolve a utilidade, mas isso não basta. O que de fato irá caracterizar esse discernimento é o fato de que a amizade sempre deve envolver reciprocidade. Isso significa, por exemplo, que um homem corajoso jamais poderia ter uma amizade completa com um covarde; um homem honesto jamais o poderia com um homem desonesto.

A amizade exige a boa disposição em cada um. As *Sentenças Vaticanas 56-57* irão tratar da relação entre o sábio, a confiança e a amizade. Assim Epicuro nos relata que: “O sábio sofre, porém não mais quanto que sofre quando vê que seu amigo está atormentado [...] pois, se o sábio não se comportar assim, toda vida do amigo rolará pelo solo e cairá no abatimento por não confiar

em ninguém.” Epicuro continua a formular a sua teoria da confiança dentro da amizade. Dessa vez, o filósofo faz uso do exemplo do sábio. Não que esse modo de agir dele seja uma regra a ser obedecida, mas uma forma pedagógica de dizer que até o sábio é capaz de sentir com a dor do amigo.

Epicuro pressupõe o exemplo do sábio como alguém que seria digno do estabelecimento do laço de amizade. Do contrário, se não pudermos confiar em nosso amigo sábio, em quem poderemos confiar? Essa confiança entre os amigos deve ser completa, não se pode ser parcial nem se deve temer o depósito de confiança em nossos amigos. Assim, não é aconselhável ter segredos entre os amigos mesmo que isso implique em algum risco, pois:

Nas relações humanas, porém, o perigo é coisa de todos os dias. Deves precaver-te bem contra este perigo, deves estar sempre de olhos bem abertos: não há nenhum outro tão frequente, tão constante, tão enganador! A tempestade ameaça antes de rebentar, os edifícios estalam antes de cair por terra, o fumo anuncia o incêndio próximo: o mal causado pelo homem é súbito e disfarça-se com tanto mais cuidado quanto mais próximo está (SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, 103).

A confiança é tão inerente à amizade e às relações humanas quanto os perigos de nos relacionarmos em sociedade. Epicuro, em *Máximas Capitais XXVIII*, nos ensina que: “O mesmo conhecimento que nos torna corajosos diante do perigo, ensinando-nos que ele não dura sempre e nem mesmo muito tempo, ensina-nos também que a amizade é a melhor garantia de segurança em nossa precária condição.”

Ao mesmo tempo em que a amizade pode trazer risco, ela também é a nossa maior segurança. Epicuro

nos instruiu que devemos nos preocupar mais com os amigos e deixar de lado os temores em relação ao receio de estabelecer laços de amizade. A ação ensinada por Epicuro consiste em acrescentar a preocupação como uma das características da amizade<sup>10</sup>. Ou seja, a proposta é levar uma vida em comum com os amigos, afastando a desconfiança do horizonte ético.

Em Epicuro foram elencados como predicados essenciais à amizade a confiança, a utilidade, a preocupação, a convivência. Outro pilar que merece destaque para a sua teoria da amizade é o da reciprocidade. Para que aconteça a amizade é necessário que existam duas ou mais pessoas em relação, pois não podemos ser amigos de objetos, que obviamente não podem corresponder a sentimentos e de igual modo não posso dizer que somos amigos de nós mesmos.

A falta de reciprocidade não está apenas no âmbito dos objetos inanimados, podendo tranquilamente ocorrer entre os homens. Pois se uma pessoa gosta muito de outra, mas não é correspondido nesse sentimento, pode-se dizer que o que existe é apenas uma afeição de um pelo outro, mas não uma amizade, visto que não ocorre a reciprocidade.

Ou seja, para que uma relação humana seja considerada amizade, ela deve pressupor um bem querer mútuo em igualdade de ações. Concebida a amizade, a reciprocidade será capaz de mantê-la, pois com a reciprocidade o ser humano tem a noção de justiça e igualdade. A reciprocidade contém a igualdade. Deve-se querer bem ao meu amigo da mesma forma com o qual se quer o próprio bem. Só assim o indivíduo entende que a felicidade não deve ser conquistada de maneira

---

10 *Sentenças vaticanas*, 66: “Não é chorando que compartilhamos os sentimentos dos amigos, mas preocupando-nos realmente com eles”.

isolada. Que tipo de felicidade pode ocorrer de maneira individual e isolada?

Não existirá uma felicidade isolada e individual. A felicidade consiste no estado de tranquilidade, *ataraxia*<sup>11</sup>. Alcançar tal estado em convivência com amigos torna o itinerário ético mais proveitoso. Epicuro, ao construir a sua “sociedade de amigos”, quis demonstrar na prática que a felicidade se dá em comunhão com os amigos. Esta, por sua vez, atrela-se à reciprocidade, que irá demonstrar serem os amigos iguais e somente juntos felizes. Sem amigos não se obtém a felicidade. Ao passo que, de igual modo, se eles também não forem felizes, não pode haver felicidade.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, sendo a felicidade objeto atemporal de interesse humano, o pensamento de Epicuro oferece elementos teóricos importantes para o bem pensar acerca deste tema. Sobretudo em um momento histórico de pandemia, pode ser útil refletir sobre a felicidade a partir de parâmetros epicuristas, segundo os quais a felicidade não se fundamenta em bens materiais ou em grandes feitos profissionais. Essa felicidade consiste em viver a vida de forma equilibrada tendo a paz interior. Uma vantagem dessa filosofia é que ela pressupõe estar a felicidade ao alcance de todos. Você não necessita ser um erudito para obtê-la, precisa cultivar a amizade, a

---

11 O fim último do homem é a felicidade, pois em sua ausência se faz tudo para que a tenha; a busca da imperturbabilidade da alma (*ataraxia*) por meio da extirpação das paixões, a *ataraxia* já é um reflexo da felicidade, pois um homem feliz se mantém equilibrado sem alterar a sua personalidade; e a vida segundo a natureza (*uitae secundum naturam*), essa vida fará com que o homem evite excessos, pois o ser humano de acordo com sua natureza não tem grandes necessidades de querer algo fora da sua natureza é estar totalmente fora do caminho para a felicidade.

liberdade e a vida autoanalisada por meio da reflexão. Desses pilares, para a vida feliz, sem dúvidas a amizade é o mais acessível ao ser humano. Necessita-se, contudo, da confiança e da disposição para ser útil ao amigo. Paralelamente, não se pode desconsiderar que o que mantém a amizade é a reciprocidade e esta depende de um trato justo e igualitário. A amizade, portanto, é um dos componentes essenciais à felicidade.

### REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BALDINI, Massimo (org). **Amizade e Filósofos**. Trad. Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 2000.

CASCUDO, L.C. **Prelúdio e Fuga do Real**. Natal: Fund. José Augusto, 1974.

CASERTANO, Giovanni. *A amizade, um sentimento complexo*: Demócrito. São Paulo, **Revista Hypnos**: da amizade, n. 22, 1. Semestre 2009, p. 1-13.

CÍCERO, MARCO TÚLIO. **Da amizade**. Tradução Gilson César Cardoso de Souza. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

CÍCERO, MARCO TÚLIO. *Da república*. In: **Antologia de Textos**. EPICURO: *Da natureza*; TITO LUCRÉCIO: *Consolação a minha mãe Hélvia et al*; LÚCIO ANEU SÊNECA: *Meditações*; traduções e notas de Agostinho da Silva et al; estudos introdutórios de Joyau e G. Ribbeck. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

EPICURO. **Sentenças Vaticanas**. Trad. Nasser Hammad. Disponível em: <<https://bityli.com/hpwYk>>. Acesso em: 04 de Abril de 2021.

KONSTAN, David. **A amizade no mundo clássico**. São Paulo: Odysseus, 2005.

LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora da UnB, 1977.

LEÃO, Delfim. **A Globalização no mundo antigo: do *polites* ao *kosmopolites***. Coimbra: Coimbra University Press, 2012.

ORTEGA, Francisco. **Genealogias da Amizade**. São Paulo: Iluminuras, 2002.

PLATÃO. **Lísida**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 2007.

SANGALI, José Idalgo. **O Fim último do homem: da *eudaimonia* aristotélica à *beatitudo* agostiniana**. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

SÊNECA, Lúcio. **Cartas a Lucílio**. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

SOUSA, José Cavalcanti de (org.). **Pré-socráticos. Vida e obra**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SPINELLI, Miguel. *Epicuro e o tema da amizade* (II): A *philia* referida ao êthos legislador da *pólis* e ao *Agápê* da virtude cristã. São Paulo, **Revista Hypnos**, n° 30, 2013, p. 98-126.

SPINELLI, Miguel. *Epicuro e o tema da amizade: a *philia* vinculada ao *érôs* da tradição e ao êthos cívico da *pólis**. Natal, **Princípios**, n° 29, 2011, p. 5-35.



# SOBRE A VIDA FELIZ: PONDERAÇÕES A PARTIR DE PLOTINO

ROBERT BRENNER BARRETO DA SILVA <sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

**D**isse Aristóteles que a felicidade é o fim a que todo homem busca<sup>2</sup>. Esse pilar - tão importante para a compreensão do homem e do universo de suas ações - parece permanecer como uma âncora para a investigação ética. Qual seria o motivo subjacente aos esforços contemporâneos de aquisição de bens, de procura por relacionamentos afetivos, de engajamento em novos *hobbies* ou de busca por formas de entretenimento diversas, senão a felicidade? Em sintonia com essa preocupação humana, cuja incidência não é sazonal, pretendo, a partir da filosofia de Plotino, ponderar se há coerência entre nossas ações e a realização de uma vida feliz.

Em outras palavras, a maneira obstinada com que buscamos a “felicidade” seria compatível com a natureza daquilo que buscamos? Plotino dedica especial atenção a essa temática em dois tratados em particular “Sobre a

---

1 Professor de Filosofia (UECE/CH). Coordenador do *GEFA* – Grupo de Estudos de Filosofia Antiga (UECE/CH). Doutor em Filosofia (UFC). E-mail: [robert.brenner@uece.br](mailto:robert.brenner@uece.br).

2 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* I 4, 1095a 17-20: “[...] quase todos estão de acordo, pois tanto ao vulgo como aos homens de cultura superior dizem ser esse o fim, a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir como ser feliz [...]”.

felicidade (I.4)” e “Se a felicidade aumenta com o tempo (I.5)”<sup>3</sup>. Será dada ênfase expositiva maior ao segundo texto, na medida em que ele apresenta como núcleo central um parâmetro que considero fundamental à reflexão proposta, a saber: avaliar em que medida a felicidade depende do que adquirimos ou do que estamos a fazer por ela ao longo do tempo.

Após seguir a linha de argumentação adotada pelo tratado I.5 de Plotino, com a consulta pontual a I.4, espera-se ser possível apreender como Plotino entende a felicidade, particularmente permitir ao leitor que aplique esses conceitos ao exame de sua própria vida. Nesse sentido, atrelada a uma exegese filosófica bastante singela e preliminar, está a pretensão de estimular o interlocutor a pensar a felicidade não apenas como mote para uma incursão intelectual, mas que oportunize a revisão de aspectos práticos da vida.

### **O TEMA DA FELICIDADE E A CONTRIBUIÇÃO DE PLOTINO**

A felicidade, em linhas gerais, pode ser compreendida como a vida plena<sup>4</sup>. Aquela em que a carência não perturba o espírito do homem feliz. A experiência concreta revela que a humanidade tem se enxergado mais como infeliz do que como feliz e está sempre buscando a felicidade<sup>5</sup>.

---

3 Ambos os textos serão referidos segundo a tradução de BARACAT, 2006.

4 ABBAGNANO, 2007, p.434: “Para Plotino, a Felicidade é a própria vida”.

5 NEWMAN, 2019: “This year’s report also analyzes how global happiness has changed over time, based on data stretching back to 2005. One trend is very clear: Negative feelings – worry, sadness, and anger – have been rising around the world, up by 27 percent from 2010 to 2018”.

Plotino põe uma pergunta interessante a ser pensada conjuntamente à consideração de um conceito de felicidade, qual seja: o se ela é permanente, se é solúvel, se pode ser vivida através da lembrança e se há possibilidade de garantia quanto à sua obtenção futura, através da consecução de um dado projeto, por exemplo. Tais pensamentos se conjugam oferecendo bons instrumentos para a análise do tópico em estudo. Na abertura de seu tratado, ele disserta:

A felicidade aumenta com o tempo, ainda que a felicidade sempre seja tomada como algo momentâneo? Pois a memória de ter sido feliz em nada a afetaria, nem está ela nas palavras, mas em estar disposto de um certo modo. E essa disposição está no presente, assim como a atividade da vida (PLOTINO, I.5[36]1, 1-5).

Em princípio, podemos especular que a memória seja um canal para dois tipos de experiência feliz. A primeira seria por uma espécie de acúmulo de estados felizes. O que serviria de base para pensar que a felicidade poderia aumentar com o tempo, por acúmulo mesmo ou por comparação progressiva em relação ao passado. A segunda teria a ver com a felicidade no presente por relembrar momentos felizes de outrora. Nesse momento preambular, Plotino parece negar as duas hipóteses relativas à memória, pois o simples dado de rememoração não garante o afeto no presente. O argumento continua:

Ademais, quando o desejo alcança seu objeto, ele alcança o presente, e sempre o presente, e busca possuir a felicidade enquanto ele existir. E o desejo de viver, buscando a existência, seria o desejo do presente, se é que a existência está no presente. Mesmo quando se quer o porvir e o ulterior, quer-se o que se tem e o que existe, não o que passou ou o que

virá, mas que exista aquilo que já existe, buscando não que exista para sempre, mas que exista já o que já está presente [...] (PLOTINO, I.5[36]2, 5-10).

De modo preliminar, Plotino dimensiona o exame da felicidade em função do tempo como sendo uma forma epistêmica inconsistente. Isso se justifica pelo simples fato de que o passado remete a um evento desvanecido por sua própria definição. Ou seja, ele já não é, mas “foi”, sendo “não-ser”. Além do que, quando relacionamos nossa felicidade atual com o porvir, estamos simplesmente projetando para adiante o que valorizamos hoje. De maneira análoga, o futuro não-é, mas pode vir-a-ser e, se vier a ser, será presente.

Em outras palavras, a eternidade, se for objeto de uma comparação com nossa existência temporal, não seria um futuro infinito, mas um presente perpetuamente se renovando como fonte de vida. Portanto, é ilusório supor que o passado possa servir como parâmetro para o estudo presente da felicidade. De modo complementar, a mesma limitação sucede com o futuro. Deve-se dizer, contudo, que Plotino irá considerar com mais cuidado essa posição, não se satisfazendo somente com essa recusa prévia ao componente cronológico como ilusório:

E quanto à frase ‘ele foi feliz por mais tempo e por mais tempo viu com seus olhos a mesma coisa?’ Se nesse maior tempo ele viu com maior precisão, então o tempo fez algo mais por ele; mas se viu da mesma maneira durante todo o tempo, então tem o mesmo que aquele que vislumbrou uma só vez. ‘Mas o outro teve prazer por mais tempo’. Isso, porém, não seria um cálculo correto da felicidade [...]. Ademais, o prazer maior existe sempre e apenas no presente, o prazer passado se desvanece [...] (PLOTINO, I.5[36] 3, 1-5; 4, 1-5).

Neste passo, o texto posiciona a reflexão a partir de uma perspectiva empírica, existencial ou biográfica. Trocando em miúdos, pela nossa própria experiência constatamos que no passado tivemos momentos melhores do que os que estamos tendo hoje. Ainda, é viável estabelecer um paralelo entre a vida de um amigo ou parente com a nossa vida. Supondo que tivemos uma vida relativamente constante em termos de prazeres e realizações, não seria razoável supor que tenhamos sido mais felizes do que um amigo ou parente que levou uma vida de tristezas, sendo feliz apenas ao final de sua trajetória? Plotino não rejeita a força dessa objeção, mas assume que esse juízo comparativo não altera a substância da concepção da felicidade associada ao presente:

Quê, então? Se um foi feliz do princípio ao fim de sua vida, outro tardiamente e um outro gozou da felicidade antes e depois mudou, possuem eles a mesma quota de felicidade? É que a comparação aqui não se dá entre pessoas que estão todas elas felizes, mas entre pessoas que não estão felizes, quando não estavam felizes, e um outro que está feliz. Então, se este tem algo a mais, ele tem o que uma pessoa que está feliz tem em comparação com pessoas que não estão felizes: isso significa que sua vantagem sobre os outros é algo no presente (PLOTINO, I.5[36] 5, 1-8).

Se julgamos que a métrica da felicidade à luz de experiências próprias a cada um e destas em relação a terceiros é inadequada, o que dizer da infelicidade? Ou seja, se avaliamos como imprópria a metodologia da comparação entre diferentes histórias de vida como meio de nos referir a vidas que teriam sido mais ou menos felizes, o argumento se sustentaria caso ponderássemos sobre a infelicidade? O fator tempo, quando implica a permanência em um estado de dor, não é um componente

que serve à diferenciação de uma dor que dura por um instante de uma que perdure por anos?

Plotino argumenta que a infelicidade apresenta peculiaridades. Por isso, a princípio, poder-se-ia falar de uma piora quanto ao estado de infelicidade, não sendo esse juízo transponível para a felicidade, como sumariza Gerson (2018, p.86, tradução nossa): “A infelicidade pode aumentar com o tempo, mas não a felicidade”<sup>6</sup>. Não obstante, a rigor, o que é mais fundamental não é o tempo nem a percepção deste, mas sim a alteração qualitativa de um estado que, no contexto das enfermidades, significa no presente um estado mais árduo de suportar do que o que se houvera experimentado. Em última análise, Plotino mantém o argumento:

E o infeliz? Não será ele infeliz com maior intensidade num tempo maior? E as outras dificuldades também não aumentam os infortúnios na proporção em que persistem no tempo, como as dores, tristezas e coisas do tipo? Mas, se essas coisas aumentam o mal com a passagem do tempo, por que as opostas não aumentam a felicidade do mesmo modo? É que, no caso das tristezas e dores, o tempo causa um aumento, por exemplo, numa doença crônica, pois se torna um estado e o corpo se injuria mais com o tempo [...] quando se trata do estado de infelicidade, ele aumenta conforme o mal se estende por um tempo maior e a desgraça se torna permanente. Portanto, a infelicidade se torna maior pela adição de mais infortúnio, não pela persistência num tempo maior do mesmo estado (PLOTINO, I.5[36] 6, 1-12).

A conjectura de que a comparação entre passado, presente e futuro não é rigorosa, leva então a pergunta: se não há aumento de intensidade da felicidade em função do tempo, tal não equivale a dizer que o estado

---

<sup>6</sup> “Unhappiness may increase in time, but not happiness”.

de felicidade é indivisível ou indistinguível? O raciocínio é então esboçado, continuando adiante:

Todavia, se devemos considerar apenas o presente e não contá-lo com o que já foi, por que não fazemos o mesmo com o tempo, em vez de somar o passado e o presente e dizer que o total é maior? Por que, então, não dizemos que a felicidade é igual em quantidade ao tempo que ela dura? E poderíamos dividir a felicidade de acordo com as divisões do tempo; ou, inversamente, medindo-a pelo presente, a faremos indivisível (PLOTINO, I.5[36] 7, 1-5).

De muita relevância para a avaliação de qualquer associação da felicidade ao tempo é a ideia plotiniana de que o tempo é imagem da eternidade (*eikô kinêton tina aiônos*). Trata-se de uma herança platônica que pressupõe a eternidade como o plano ontológico em que o ser se expressa<sup>7</sup>.

Os entes ou imagens do inteligível – na condição de “sensíveis” – estão suscetíveis ao devir, isto é, à mudança e à instabilidade. O cálculo prático propiciado pelo recurso ao tempo – pelo qual se torna possível as comparações mencionadas – não é inócuo. Ele é indispensável à mediação de nossa capacidade de conhecer com o mundo que experimentamos. No entanto, o problema está em preterir a eternidade ou paradigma devido à opção pela imagem ou exemplar:

Não é absurdo calcular o tempo, mesmo que ele já não exista, visto que poderíamos calcular as coisas que existiam antes e já não existem mais, como os mortos, por exemplo; mas é absurdo dizer que

---

7 PLATÃO, Timeu 37 d-e, LOPES, 2012: “Então, pensou em construir uma imagem móvel da eternidade, e, quando ordenou o céu, construiu, a partir da eternidade que permanece uma unidade, uma imagem eterna que avança de acordo com o número; é aquilo a que chamamos tempo”.

a felicidade que já não está presente seja maior do que a que está presente [...] De modo geral, significa que o tempo a mais é a fragmentação de uma única existência no presente. Por isso se diz acertadamente que ele é uma “imagem da eternidade” [...] Daí que, se essa imagem toma da eternidade aquilo que nela permanece e o faz seu, ela o destrói, salvando-se enquanto estiver de algum modo na eternidade, mas destruindo-se se estiver todo na imagem (PLOTINO, I.5[36] 7, 5-12).

O prazer é bom e oferece a sensação – efêmera – de que somos felizes. Porém, sobrevivendo a dor, imediatamente nos reconhecemos como infelizes. O prazer não é desprezível, mas ele não pode ser interpretado como o fundamento da vida feliz. De forma análoga, entende-se que o tempo não pode conter a felicidade, se a conceituamos como uma vida plenamente satisfeita.

A referência específica ao presente, no que concerne à consideração de que é neste âmbito que a felicidade se expressa, deve remeter o sábio para a eternidade. A rigor, portanto, não se deve contrapor a comparação entre fases cronológicas – passado e futuro – a uma regularidade no tempo, enquanto mera constância no presente. A felicidade, em sua acepção mais essencial, tem a ver com a dispensa completa dos limites impostos pela temporalidade:

Então, se a felicidade depende de uma vida boa, evidentemente devemos afirmar que essa é a vida do ente, pois ela é a mais excelsa. Ela não deve ser computada pelo tempo, mas pela eternidade: e a eternidade não deve ser nem maior, nem menor, nem de extensão alguma, mas ser isso mesmo que é inextenso e não temporal [...] não se deve distender o que não tem distensão, mas sim considerá-lo uma totalidade completa – se é que queres apreender a

eternidade –, tomando-o não como a indivisibilidade do tempo, mas como a vida da eternidade, que não é composta por muitos tempos, mas é toda ela completamente fora de todo tempo (PLOTINO, I.5[36] 7, 15-20).

Plotino faz uma digressão expositiva e retoma a questão se haveria alteração de níveis de intensidade na vida feliz conforme a circunstância do tempo. Agora pondera a respeito da memória. Na hipótese de que a felicidade seja um estado prevalente do presente, o que se pode dizer de uma memória feliz – que é rememorada no presente – acerca de uma experiência passada? O filósofo satiriza esse procedimento, na medida em que, se a felicidade do passado fosse presente, não estaria o indivíduo buscando no passado algo com o que pudesse dissipar o seu real e atual estado de infelicidade:

Se alguém disser que a memória do que passou, perseverando no presente, aumenta a felicidade daquele que esteve nesse estado por mais tempo, de que memória estaria falando? [...] Ora, que prazer haveria na memória do prazer? Como se alguém se lembrasse de que ontem foi agradado por uma iguaria! Mais ridículo ainda seria a de dez anos atrás! E a sabedoria do ano passado?! Se for a memória de coisas belas, como negar nesse caso que significa algo? É o caso de alguém a quem falta a beleza no presente e, por não tê-la agora, busca a memória do que já se foi. (PLOTINO, I.5[36] 8, 1-5; 9, 1-3).

Pela ordem natural de um texto, a definição de aspectos metodológicos ou a explicitação de pressupostos norteadores aparecem logo nas primeiras linhas. Apenas após ter lançado uma série de indagações importantes, Plotino postula o que seria seu objeto de estudo. É plausível que assim tenha percorrido em virtude do que tem sido problematizado, isto é, o filósofo entendeu que

a necessidade de considerar dois aspectos relativos à análise do tema se tornou perceptível e oportuna: a do fator tempo e a do fator ação.

A felicidade precisa ser investigada levando em conta esses pressupostos, sem omitir que a hipótese básica é a de que a felicidade se situe no presente, na medida em que este serve a percepção do tempo como imagem da eternidade. Em outras palavras, como a vida plena e boa não varia, ela tem a expressão perfeita na eternidade, mas tem um paralelo com a vida no presente:

[...] quem diz que a felicidade provém da multiplicidade de tempos e de ações está compondo a felicidade com coisas que não existem mais, coisas passadas, e com uma coisa presente. Por isso situamos a felicidade no presente e, então, investigamos se há maior felicidade em ter sido feliz por mais tempo. Isto, portanto, é o que deve ser investigado: se a felicidade de um longo tempo se torna maior devido a um maior número de ações (PLOTINO, I.5[36]10, 1-10).

Plotino desenvolve argumentos com o objetivo de defender que a felicidade não pode ser conceituada como dependente da ação direta daquele que almeja atingi-la. O exemplo eloquente a que o filósofo recorre é o da figura do sábio. Este consegue ser feliz em situações nas quais não foi o propulsor da ação. Disso Plotino infere que a *eudaimonía* não advém da ação efetivamente decorrida nem dos resultados que ela pode trazer consigo, mas do estado de alma do sábio, capaz de vocacionar-se para uma condição de satisfação como modo de vida:

Pois bem, primeiro: também é possível para aquele que não exerce ação alguma ser feliz, e não menos, mas com mais intensidade que aquele que exerce; segundo: as ações não propiciam o bem por si mesmas, mas são as disposições que fazem as ações belas, e o sábio tira proveito do bem mesmo agindo,

não porque age nem pelo que resulta disso, mas pelo que resulta do que ele possui. Pois até a salvação de um país pode dever-se a um homem ignóbil, e o sábio também terá prazer com a salvação de seu país, mesmo que o agente tenha sido outra pessoa. Não é isso, então, que causa o prazer do homem feliz, mas é o estado que causa não só a felicidade como também algo prazeroso que possa ser produzido através dela (PLOTINO, I.5[36]10, 10-15).

Na esteira dessa argumentação, Plotino assevera: “Colocar a felicidade nas ações é colocá-la em algo exterior à virtude e à alma: a atividade da alma está no pensar e no agir desse modo em si mesma. E isso é a felicidade” (PLOTINO, I.5[36]10). O neoplatônico arremata com a vinculação da vida feliz à interioridade do pensamento sendo esta a expressão mais excelente da alma.

Por isso, ao comentar a abordagem do filósofo em I.4, pontuei: “Como a felicidade precisa ser uma totalidade, apenas pela autarquia em relação a tudo o que representa oscilação é possível, de modo consistente, almejar a *eudaimonía*” (SILVA, 2020, p.182). Em outro momento, sintetizei a empresa plotiniana sobre a felicidade, em relação à exposição do tratado I.4:

No contexto do tratado *Sobre a Felicidade* (I.4[46]) o princípio fundamental é o da autarquia, ou seja, a independência que o homem deve ter em relação aos infortúnios da vida se quiser ser feliz. Para atingir esse desiderato, por sua vez, é necessário realizar um itinerário assentado sobre o primado da razão. A vida intelectual a que aspira a racionalidade do homem, por seu turno, é síntese fidedigna do ser, do bem e da felicidade (SILVA, 2020, p.183).

A atividade interior do pensamento confere maior estabilidade vivencial ao homem, ainda que se direcione

sua operação para o cultivo de certos prazeres ou ao serviço da tomada de determinadas atitudes perante a vida. Nesse sentido, pela natureza da vida feliz, infere-se que a busca obstinada pela felicidade em meio às múltiplas atividades humanas, tais como as que são voltadas a aquisição de bens, prazeres e entretenimentos, não conduzirá a uma vida feliz. Uma vez que a felicidade é um estado da alma – cujo esplendor consiste na interioridade do pensamento, sem que isso torne sem efeito os prazeres da vida, mas os subsuma ao todo da vida eudaimônica:

É preciso discernir melhor como a premissa segundo a qual a razão seria o sustentáculo para pensar a felicidade se viabiliza. Se constatarmos que vida boa ou feliz (*eudaimonía*) é a conjunção de duas ideias, a saber, vida e bem, deve-se perguntar qual o significado de ‘vida’ e de ‘boa’ subjacentes a essa formulação. Plotino<sup>8</sup> irá chamar a atenção para o fato de que a felicidade se refere a uma vida feliz ‘a vida seria esse comum que haveria de ser sua capacidade suscetível de uma mesma condição dirigida para o ser feliz’ (SILVA, 2020, pp.175-176).

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desta feita, a felicidade pode ser entendida como um estado da alma ou vida boa inerente ao cultivo daquilo que é permanente e sublime, a despeito das circunstâncias temporais da vida humana como situada neste mundo de transformações constantes. A vida feliz é aquela na qual nossas preocupações com o enfrentamento de um passado não mais existente e um futuro que inexiste dão lugar a uma quietude interior.

Qualquer um pode objetar que, sem a base material – saúde e prosperidade econômica -, tal empresa de

---

8 Cf. PLOTINO, I.4[46] 3,8-10.

quietude não pode se sustentar. Na verdade, nenhuma filosofia levanta a pretensão de servir como fórmula para a felicidade, o que requer do amante do saber a busca pela elaboração de suas próprias respostas - igualmente provisórias -, em consonância com os desafios de seu próprio tempo, às questões que lhe instigam à reflexão.

Porém, o que parece mais interessante nessas ponderações de Plotino sobre a felicidade é desvelar as distorções perceptuais que o tempo suscita no homem. Ou seja, o quanto nos condenamos a viver os padrões do passado e a presentificar um falso futuro que não chegou e pode nunca chegar. Com efeito, não parece absurdo entender que a ansiedade como drama existencial do século XXI está alinhada a essa forma de vida que é incapaz de cultivar a felicidade como uma experiência do agora.

Na contramão dessa ponderação filosófica, temos associado o êxito do itinerário biográfico à agilidade e à eficiência com que nossas ações seriam capazes de adquirir bens, amigos, prazeres e outros recursos humanos e materiais que, ao final, possam produzir um estado desconhecido, porém muito esperado, de plenitude.

Não raro, a morte surpreende os viventes, isto é, nós os mortais, deixando-nos sem o usufruto da vida feliz. Talvez, pelo menos em parte, isso se explique porque levamos em conta algumas regras ou pressupostos, dentre os quais o apego ao tempo e à capacidade de ação. Isto é, vinculamos a possibilidade da vida feliz a esses pilares éticos. Evidentemente, a questão não é anular um ou outro, mas reconhecer que a perseguição obstinada da felicidade produz maior infelicidade.

A provocação filosófica de Plotino – brevemente esboçada – não diz o que fazer nem como fazer para ser

feliz, mas oferece ao seu interlocutor uma pista para que trilhe o seu itinerário: enquanto buscares a felicidade fora do “agora”, estarás sempre correndo atrás do que é impossível alcançar. O tempo é fugaz, o devir é imagem. Apenas como um estado da alma - postulante à ordem da eternidade -, pode a felicidade se expressar como totalidade presente e não como expectativa de sua realização no porvir.

Sendo o pensamento a atividade mais essencial à alma humana, ele tem papel central no que diz respeito ao atingimento do autoconhecimento. O que protege a vida – dando-lhe autarquia – ante aos infortúnios materiais, às enfermidades, aos lutos e à carência estrutural que marca a nossa existência. Como resume Kalligas (2014, p.187, tradução nossa): “as ações virtuosas são o resultado, não a causa, da vida boa”<sup>9</sup>.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

KALLIGAS, Paulos. **The Enneads of Plotinus: a commentary**. Translated by Elizabeth Fowden and Nicolas Pilavachi. New Jersey: Princeton University Press, 2014.

NEWMAN, Kira. World Happiness Report Finds That People Are Feeling Worse. **Greater Good Magazine**: Science Based Insights for a Meaningful Life, 2019. Disponível em: <<https://cutt.ly/5bCQtIY>>. Acesso em:

---

<sup>9</sup> “Virtuous actions are the result, not the cause, of well-being”.

16 de Maio de 2021.

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra: IUC, CECH, 2012.

PLOTINO. **Enéadas**. In: BARACAT, J. *Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino*. Tradução e notas. 700 f. (Doutorado em Letras). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

PLOTINUS. **The Enneads**. Edited by Lloyd P. Gerson. Translated by George Stones, John M. Dillon, Lloyd P. Gerson, R. A. H. King, Andrew Smith and James Wilberding. Cambridge University Press, 2018, 931pp.

SILVA, Robert. A Felicidade no tratado I.4 de Plotino: breve conceituação em diálogo com peripatéticos, estoicos e epicuristas. **Polymatheia** (Online), v. 13, p. 170-183, 2020.



# A ÉTICA DA DEMOCRACIA ATENIENSE E SUAS INFLUÊNCIAS PARA A FILOSOFIA DE SÓCRATES

*PEDRO HENRIQUE FONTENELE TELES<sup>1</sup>*

## **INTRODUÇÃO**

O objetivo deste artigo é lançar luz sobre a polêmica relação do pensamento de Sócrates com a democracia ateniense. A forma como a filosofia socrática é representada nos diálogos de Platão permite uma série de mal-entendidos que podem levar a uma interpretação antidemocrática de Sócrates, tomando-o como um inimigo da democracia. É certo que, nos diálogos de Platão, Sócrates faz uma série de críticas à democracia ateniense. Mas o que pretendemos fazer, além de responder a tais críticas, é demonstrar que a filosofia socrática, muito longe de ser antidemocrática, foi na verdade profundamente influenciada pela democracia de Atenas.

Focaremos tal influência no aspecto ético da democracia, que infelizmente é, com frequência, deixado de lado frente aos seus aspectos políticos. Pretendemos, com isso, prestar nossa modesta colaboração para suprir tal lacuna nas pesquisas sobre a democracia ateniense, além de destacar a importância que o regime democrático teve não apenas para o desenvolvimento do pensamento

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ (UECE). Bacharel em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ e Mestre em Filosofia Política pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC). E-mail: tdeteles@gmail.com.

de Sócrates, mas para o florescimento da filosofia de um modo geral, sobretudo nos campos da ética e da política.

No período arcaico da história de Atenas (VIII - VI a. C), representado pelo domínio oligárquico da aristocracia, a *pólis* ateniense vivenciou uma era de grande desigualdade social. Dona de grandes latifúndios de terra e privilegiada pelo comércio com as colônias de Atenas, a elite econômica local, os chamados *eupátridas*, enriqueceu ainda mais. Por outro lado, uma grande massa de pequenos produtores rurais, os chamados *georgoi*, sem acesso ao comércio marítimo dominado pela aristocracia, se viu ainda mais empobrecida. Em decorrência desse processo, como único meio de subsistência, parte considerável dessa camada mais pobre da sociedade se viu forçada a contrair empréstimos da aristocracia. Mas para conseguirem tais empréstimos, não tinham como dar outra forma de garantia além de si mesmos, ou seja, sua própria pessoa como mão de obra escrava (CANFORA, 2015; MOSSÉ, 1982).

Em consequência disso, uma escalada no endividamento desses pequenos produtores fez com que um número cada vez maior deles se tornassem escravos da aristocracia. Esse processo perdurou até o final do século VI a.C, quando os níveis críticos de desigualdade provocaram o aumento do descontentamento e das tensões sociais, arrastando a próspera e influente Atenas para uma ameaçada de guerra civil. Em meio à convulsão social, o legislador Sólon foi encarregado de reformar o governo de Atenas, buscando uma estrutura que lhe desse maior estabilidade política e social (ANHALT, 1993).

Construindo as bases da democracia de Atenas, tais reformas partiram de uma apurada análise ética da sociedade ateniense. Para Sólon, influenciada pelos opulentos monarcas orientais, a aristocracia de Atenas havia se corrompido, tornando-se perdulária e gananciosa. Essa

aristocracia corrupta usava seu poder político e econômico para explorar e oprimir as camadas mais pobres da população, o que estava levando a sociedade ateniense ao colapso. Como forma de solucionar tais problemas, Sólon fundamentou suas reformas de governo nos princípios éticos da justiça (*dikē*) - tanto no aspecto social, quanto no jurídico - e da moderação (*sōphrosunē*) (BALOT, 2001).

Guiada por esses princípios, as reformas buscaram pacificar a sociedade por meio da distribuição justa de poder e recursos. Conforme o texto “A Constituição de Atenas”, atribuído a Aristóteles e aos seus estudantes do Liceu, o cerne democrático das reformas de Sólon concentrou-se fundamentalmente em três medidas: **01.** a proibição da escravidão por dívidas; **02.** a permissão para que todo aquele que se sentisse prejudicado em seus direitos pudesse ser representado perante a justiça por qualquer pessoa e não apenas por membros de sua própria família e **03.** o direito de apelação junto aos tribunais do júri (9.1)<sup>2</sup>. Além dessas reformas sociais, Sólon também implementou algumas reformas políticas importantes, que deram a todos os cidadãos o direito de participar da Assembleia (*Ekklesia*), um importante órgão do governo que concentrava tanto o poder executivo, quanto o legislativo. Sólon pretendia com essas medidas dar às camadas pobres da população “tanto privilégio quanto seja suficiente”, garantindo, ao mesmo tempo, que os ricos e poderosos “não sofressem indignidade”<sup>3</sup> (GERBER,

---

2 A passagem se refere à seção 1 do capítulo 9 do texto “Constituição de Atenas”, também conhecido como “Constituição dos Atenienses”. (ARISTOTLE. Athenian Constitution. *In: Aristotle in 23*). Volumes. Translated by H. Rackham. Cambridge MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1952. v. 20).

3 A citação se trata do fragmento 5 dos textos de Sólon, conforme numeração da edição de referência de Martin Litchfield West. O trecho foi traduzido para o português a partir da tradução inglesa de Douglas E. Gerber.

1999). Em contrapartida, ressalvamos, contudo, que a participação social de mulheres, estrangeiros e escravos continuou à margem da cidadania.

Com essas reformas, Sólon acabou estruturando a sociedade ateniense conforme um outro princípio ético fundamental, o da imputabilidade (responsabilização). Como agora tanto os cidadãos ricos quanto os pobres participavam das decisões do governo, todos eram responsáveis por garantir uma boa condução do governo, em conformidade com os princípios éticos da justiça e da moderação, visando sempre o bem-estar da sociedade (ANHALT 1993; BALOT, 2001). Diante disso, Sólon chamou a atenção para a necessidade de uma educação ética da sociedade, destacando o risco que vícios como a ganância e a incontinência poderiam trazer para a estabilidade social e política da pólis. Em suas palavras:

São os próprios cidadãos que, por sua tolice e subserviência ao dinheiro, estão dispostos a destruir uma grande cidade, e a mente dos líderes do povo é injusta; certamente sofrerão muita dor como resultado de sua grande arrogância. Porque eles não sabem como conter os excessos ou conduzir de maneira ordenada e pacífica as festividades do banquete que têm a sua disposição... enriquecem, cedendo a atos injustos. (GERBER, 1999)<sup>4</sup>.

Destacamos, assim, que as reformas de Sólon foram responsáveis por criar as condições não apenas sociais e políticas, mas também éticas para que Atenas deixasse de ser uma oligarquia aristocrática e se tornasse uma democracia. Fundamentadas por essa imprescindível base ética, a democracia ateniense criou as condições para que Sócrates desenvolvesse sua filosofia. É o que procuraremos demonstrar a seguir.

---

4 A citação se trata do fragmento 4 dos textos de Sólon.

## ÉTICA SOCRÁTICA E DEMOCRACIA ATENIENSE: AFINIDADES E TENSÕES

Para os gregos, viver de maneira ética significa viver de modo virtuoso. Virtude (*areté*) significa aquilo que permite às coisas se tornarem conforme a sua própria essência, isto é, aquilo que permite às coisas serem o que elas são. Para Sócrates, a essência do ser humano é a sua alma (*psyché*), portadora da atividade pensante e do conhecimento. Consequentemente, a virtude para Sócrates está intimamente ligada ao conhecimento e ao pensamento racional. Por oposição, o vício estaria ligado à privação do conhecimento, ou seja, à ignorância.

A relevância da concepção socrática de virtude está na forma como ela se contrapôs à ética grega arcaica, cuja concepção de virtude se baseava em crenças, tradições e valores religiosos extraídos de obras como a *Ilíada* e a *Odisseia*, de Homero, e a *Teogonia* de Hesíodo. Apesar de refletirem a visão de mundo da elite política e econômica grega, formada pela aristocracia, tais valores eram considerados inquestionáveis, vistos como parte da natureza e da vontade divina, tão imutáveis e absolutos quanto o sol e a lua, a vida e a morte (CANFORA, 2015).

Por outro lado, a contraposição à ética grega aristocrática não foi inaugurada pelo pensamento socrático. Com mais de um século de antecedência, a democracia ateniense já empreendia não apenas um questionamento ou uma crítica, mas uma revolução política e social que desbancou o domínio oligárquico e o substituiu por instituições e valores que introduziram a discussão pública e o pensamento racional como elementos essenciais para a administração da *pólis* grega.

Além disso, chama atenção a relação simbiótica entre as instituições democráticas e os sofistas, como Protágoras e Górgias, tão criticados por Sócrates. O

direito de livre expressão, instituído pela democracia, deu liberdade para o pensamento sofista elaborar conceitos que, por sua vez, ajudaram a dar sustentação teórica e política à democracia. No usufruto desse direito, sofistas como Antifonte e o Anônimo de Jâmblico puderam sustentar publicamente a distinção entre *nómos* (costumes e leis) e *physis* (natureza), desnaturalizando a ética aristocrática e trazendo-a para o campo da discussão pública, o terreno fértil da filosofia (FONTES, 2016).

O pensamento filosófico surgiu e se alimentou do questionamento e da problematização de temas do mundo natural, encabeçados pelos chamados filósofos da *physis*. Ao retirarem a áurea divina e absoluta da ética aristocrática, os sofistas, ao mesmo tempo em que abriram espaço para o surgimento de leis e costumes mais igualitários, que passaram a estruturar a democracia, também permitiram que a filosofia se expandisse e se consolidasse na tematização de questões do mundo humano, fertilizando os campos da ética e da política. Sócrates certamente não se contrapôs a esse movimento, pelo contrário, se constituiu em um de seus mais notáveis representantes.

Mas as afinidades entre o pensamento de Sócrates e a democracia ateniense vão mais além. Um dos temas mais fundamentais da filosofia socrática pode ser resumido na célebre passagem da Apologia de Sócrates, em que ele preconiza: “A vida não refletida não vale a pena ser vivida.” (38a), recuperando a máxima extraída do Oráculo de Delfos, “Conhece-te a ti mesmo”. Para Sócrates, enquanto essência do ser humano, a alma representa o que há de mais precioso. Cabe, portanto, ao ser humano dedicar o cerne de suas reflexões, o máximo de sua capacidade intelectual, a discernir como melhor cuidar de sua alma. Tal tarefa exige do indivíduo o exame constante da própria

vida, buscando aproximar as próprias atitudes das virtudes éticas como moderação, coragem e justiça, com o objetivo de aperfeiçoar a própria alma. Uma vida dedicada a esse propósito é o ideal de vida feliz e realizada que Sócrates identificou com o termo grego *eudaimonia*.

Por sua parte, desde as reformas de Sólon, que estruturaram a democracia ateniense, dois de seus elementos mais basilares consistiam nas noções de “imputabilidade” e “escrutínio popular” (*dokimasia*). Segundo tais noções, todos seriam responsáveis pelas próprias ações, não importando a posição social e econômica ou se possuísse algum cargo público ou não, devendo prestar contas não apenas a si mesmos como também à sociedade. Todos os indivíduos, incluindo os ocupantes dos mais prestigiados cargos, poderiam ter toda sua vida submetida ao escrutínio popular, não de modo trivial, mas como uma prática institucionalizada.

Nos escrutínios públicos, ocorridos em assembleias (*Ekklesia*), tribunais populares (*Heliéia*) e, sobretudo, nos conselhos (*Bulé*), os indivíduos eram chamados a sustentar sua apologia, discurso em que deveriam apresentar publicamente suas vidas como uma unidade eticamente coerente, defrontando suas ações com virtudes éticas como moderação, piedade, justiça e coragem, articuladas com virtudes democráticas como lealdade, liderança e honestidade (LAMB, 1930).

Por outro lado, Sócrates argumenta que o escrutínio da democracia ateniense consistiria numa alienação da reflexão individual. Em sua visão, a reflexão que cada um deveria por si mesmo fazer sobre a própria vida estaria sendo terceirizada para a opinião pública, cabendo aos indivíduos apenas aceitar, de modo passivo e irrefletido, o julgamento que o público tivesse feito ao seu respeito.

No entanto, esse retrato da democracia ateniense não corresponde ao próprio sentido da sua existência. A democracia surgiu como uma reação do pensamento racional e livre à tirania das tradições e das crenças irrefletidas. A liberdade de pensamento e de expressão estão no cerne das instituições democráticas, desde sua origem. Era um ambiente estimulante, onde os cidadãos poderiam produzir, divulgar e experimentar novas formas de pensamento, livres para irem contra as crenças, tradições e convenções sociais. Os saberes da Ética e da Política não surgiram na democracia ateniense por acaso.

Nesse sentido, dentro das instituições democráticas, os cidadãos atenienses eram convidados a discutirem de maneira livre e autônoma sobre os mais variados temas, conforme a sua escolha. Nem mesmo o próprio governo de Atenas e a democracia enquanto instituição estavam fora do debate público, também podendo ser livremente criticados pelos cidadãos atenienses (DEWITT, 1949). Até mesmo Sócrates considerou arriscada a liberdade que os cidadãos tinham em Atenas de criticar a própria democracia, o que não é de se estranhar, pois tamanha liberdade de pensamento e de expressão não eram comuns no mundo grego. Os espartanos, por exemplo, não podiam criticar a política do governo de Esparta (BALOT, 2013, p. 192)<sup>5</sup>.

Contudo, a liberdade e a autonomia eram acompanhadas pela “imputabilidade”. O exercício da cidadania na democracia ateniense exigia, por parte dos cidadãos, a permanente autorreflexão e o

---

5 Ryan K. Balot traça uma série de paralelos interessantes entre certos costumes e práticas da democracia ateniense e a filosofia política de diversos pensadores da antiguidade clássica, entre eles Sócrates, Platão e Aristóteles. (BALOT, R. K. *Democracy and Political Philosophy - Influences, Tensions, Rapprochement*. In: *The Greek Polis and the Invention of Democracy: A Politico-cultural transformation and its interpretations*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2013).

constante autoaperfeiçoamento de suas virtudes éticas e democráticas, uma vez que, a qualquer momento, qualquer um poderia ser chamado a apresentar publicamente sua apologia (LANNI, 2006; OBER, 1989). À vista disso, comparando a reflexão ética proposta por Sócrates com as instituições da democracia atenienses, nos deparamos com uma diferença que favorece à prática democrática. De sua parte, a reflexão socrática é eminentemente individual e privada, seus limites esbarram na subjetividade do próprio indivíduo. Por sua vez, a reflexão democrática não basta ser apenas individual, ela também precisa ser pública. De sua vida justa e de suas boas ações, o indivíduo deve convencer não apenas a si mesmo, mas também a toda a sociedade.

Em contrapartida, uma das principais críticas de Sócrates às práticas democráticas da autorreflexão, imputabilidade e escrutínio público está na falta de precisão com que os valores éticos são utilizados. A ética socrática reclama o conhecimento profundo dos conceitos que fundamentam os valores éticos. Conhecimento esse que, segundo Sócrates, o simples exercício da democracia nas assembleias, conselhos e tribunais não seria capaz de proporcionar. Em sua visão, as virtudes éticas, tão valorizadas pela democracia ateniense, estariam frequentando os discursos públicos de Atenas mais como simples reproduções não refletidas da intuição e do senso comum do que como elaborações de um pensamento autônomo e racional. Assim, que sentido haveria em apresentar a própria vida como um exemplo de justiça, coragem ou piedade, sem que se tenha antes uma ideia muito clara do que consistiriam tais noções. Em outras palavras, faria sentido defender a si mesmo como justo, corajoso ou piedoso sem antes saber o que de fato é a justiça, a coragem ou a piedade?

Nesse sentido, de fato, discussões envolvendo questões teóricas e abstratas, tão aprofundadas quanto as que Sócrates empreendia, não eram algo comum nos discursos públicos da democracia ateniense. Mas isso não significa que as discussões no âmbito democrático deixassem as virtudes éticas restritas ao campo do senso comum ou que tratassem delas de modo irrefletido ou hipócrita. O significado de tais virtudes representavam questões intelectuais frequentemente discutidas por oradores e pelo público de modo autônomo e racional. E as reflexões levantadas eram livres para seguirem sua linha argumentativa ainda que contrárias à opinião pública ou a convenções sociais. Nesse contexto, a busca pelo aprofundamento do significado de valores como lealdade, coragem e moderação eram temas centrais dos discursos promovidos no âmbito das instituições democráticas, sobretudo aqueles pautados no desenvolvimento ético dos cidadãos e especialmente quando estes eram ocupantes de cargos públicos (BALOT, 2013, p. 192).

Ironicamente, aquilo que Sócrates aponta como uma das fragilidades da prática democrática, isto é, a discussão de temas na forma de um amplo debate público entre todos os cidadãos, é justamente o que conferiu maior profundidade ética e política à compreensão dos conteúdos discutidos, além de uma maior solidez argumentativa (MOSSÉ 1982). Não apenas porque o debate contava com a contribuição massiva de todos, mas também porque as discussões deveriam resultar em conclusões amplamente aceitas pelo público reunido nas assembleias, conselhos ou tribunais.

Assim, quanto mais importantes fossem os temas, mais robustos deveriam ser os raciocínios sustentados. O debate público também ampliou a variedade dos assuntos discutidos, alcançando desde os valores éticos que

fundamentavam a democracia, passando pela atuação dos ocupantes de cargos públicos, constantemente confrontados com tais valores, até os temas específicos da administração da pólis, como por exemplo, onde e quanto se deveria investir os recursos públicos (BALOT, 2013, p. 191).

Além disso, uma leitura pouco cuidadosa dos diálogos de Platão, de onde se costuma retirar as críticas que o pensamento socrático dirigiu à democracia, pode resultar na imagem equivocada de um Sócrates antidemocrático, inimigo da democracia ateniense. Nada mais distante da realidade. Os diálogos representam Sócrates como um dos mais exemplares cidadãos de Atenas. Seu comprometimento se estendia não apenas aos princípios e valores da democracia ateniense, mas também as suas leis e instituições, ainda que em detrimento dos próprios interesses pessoais, chegando até mesmo a cerrar fileiras no campo de batalha em defesa de Atenas contra o ataque de povos inimigos (221a)<sup>6</sup>.

Desse modo, uma interpretação mais acurada dos diálogos compreenderia Sócrates não como um inimigo da democracia, mas como o modelo de sua representação máxima (VILLA, 2001). Um cidadão que realizou em sua plenitude todos os elementos fundamentais da democracia: pensamento racional e autônomo, liberdade de expressão, questionamento de tradições e costumes irrefletidos, participação ativa e influente no debate público, o mais profundo zelo pelas virtudes democráticas, além da reflexão profunda sobre esses valores em busca do aperfeiçoamento ético não apenas de si mesmo, mas também de seus concidadãos.

---

6 Cf. PLATO. *The Symposium*. Translated by M. C. Howatson. New York: Cambridge University Press, 2008. p. 60.

Constatamos, assim, uma influência profunda e abrangente da democracia sobre o pensamento de Sócrates. O destaque que sua filosofia deu para a reflexão individual na busca do aperfeiçoamento ético pode ser encarado como uma continuidade e um aprofundamento filosófico das práticas da imputabilidade e do escrutínio ético que a democracia ateniense realizava não apenas entre seus cidadãos, mas entre todos os membros da sociedade (MOSSÉ, 1982). Além disso, suas objeções à prática das instituições democráticas representam na verdade o exercício da cidadania elevado ao seu nível máximo: o pensamento racional, autônomo e crítico, que se constitui na base da democracia, sendo usado por Sócrates para questionar a própria democracia. Trata-se da demonstração máxima da liberdade de pensamento e de expressão.

Assim, conforme buscamos expor, a democracia foi responsável por dar as bases políticas, sociais e culturais para que o pensamento socrático pudesse florescer; condições essas que ele não encontraria em praticamente nenhum outro lugar do mundo conhecido, incluindo os maiores impérios da época: Pérsia, Índia e China. Mas resta ainda uma questão espinhosa. Se a democracia ateniense era tão libertadora, por que condenou Sócrates à morte?

Primeiramente, é preciso esclarecer que Sócrates foi condenado não por criticar a democracia, mas por questionar os deuses reconhecidos na pólis ateniense, além de supostamente tentar introduzir nela falsos deuses e corromper a juventude, como o diálogo *Apologia* de Sócrates deixa claro (24b)<sup>7</sup>. Também é

---

7 Cf. PLATO. *Plato: Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*. Translated by Harold North Fowler. Cambridge MA: Harvard University Press, 2005. p. 90-91.

preciso esclarecer que a democracia ateniense não representou um império do racionalismo, no qual toda a sociedade e a administração pública passaram a ser dirigidos pelo puro uso da razão. Diferente disso, a ascensão da democracia ocorreu em harmonia com o culto aos deuses.

Dessa forma, Atenas continuou extremamente influenciada por crenças e práticas religiosas, que motivavam não apenas a vida particular dos indivíduos, mas também decisões importantes da administração da pólis. As novidades políticas, sociais e culturais trazidas pela democracia ateniense se concentraram fundamentalmente em dois pontos: uma administração pública menos oligárquica e mais popular, tornando a sociedade menos desigual; e a liberdade de pensamento e de expressão, que estimularam o desenvolvimento cultural e, sobretudo, permitiram a expansão do pensamento filosófico em Atenas.

Nesse contexto, poder-se-ia questionar como um regime de governo tão religioso, em que até mesmo as decisões da administração da pólis eram tomadas mediante consulta de oráculos (HEGEL, 1930)<sup>8</sup>, poderia se destacar como um ambiente fértil para o florescimento da filosofia? Sobre esse aspecto, é preciso destacar que, desde a Antiguidade até a Idade Moderna, a filosofia não representou uma negação absoluta dos mitos e das crenças religiosas. Pelo contrário, ambas chegaram a andar de mãos dadas no pensamento de muitos

---

<sup>8</sup> Hegel foi um profundo estudioso e admirador do povo grego, sobretudo, da pólis ateniense. Em sua obra “Lições sobre a Filosofia da História” (*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*), ele faz uma extensa análise da cultura e da sociedade grega, destacando a imensa influência que esta recebia de suas tradições e crenças religiosas, não apenas na vida dos indivíduos, mas também nas decisões políticas e econômicas do governo da pólis.

filósofos, inclusive na filosofia de Platão (BRISSON, 2002; PERINE, 2002). Até mesmo Sócrates, apesar de todas as suas críticas às crenças religiosas, apresentou profundo respeito aos deuses de Atenas (35d)<sup>9</sup>.

Podemos observar no diálogo de Platão “Apologia de Sócrates” uma curiosa aproximação entre o pensamento socrático e o culto ao deus Apolo. A máxima que resume a filosofia de Sócrates, “Conhece-te a ti mesmo”, também estampava o pátio de um templo dedicado a esse deus, conhecido como Oráculo de Delfos. Conforme o diálogo de Platão, Pítia, a sacerdotisa desse templo, teria dito que Sócrates era o homem mais sábio de Atenas. Sócrates, por sua vez, teria usado esse evento para formular outra de suas célebres passagens, parafraseada na máxima “Só sei que nada sei” (21d)<sup>10</sup>.

A filosofia e o culto aos deuses conviveram pacificamente na Atenas democrática. O relativismo promovido pelos sofistas, juntamente com o antropocentrismo resumido na máxima de Protágoras “O homem é a medida de todas as coisas”, também desafiaram o culto aos deuses e as crenças religiosas.

---

9 Na passagem da Apologia de Sócrates, ao se defender das acusações de desrespeito aos deuses, Sócrates declara que respeita mais aos deuses do que aqueles que o estão acusando. “But that [not believing in gods] is far from the truth; for I do believe in them, men of Athens, more than any of my accusers, and I entrust my case to you and to God to decide it as shall be best for me and for you.” (PLATO, 2005, p. 126-127).

10 A passagem original de Sócrates, de onde se retirou essa famosa frase, é na verdade um pouco diferente: “I am wiser than this man; for neither of us really knows anything fine and good, but this man thinks he knows something when he does not, whereas I, as I do not know anything, do not think I do either. I seem, then, in just this little thing to be wiser than this man at any rate, that what I do not know I do not think I know either” (PLATO, 2005, p. 166-167).

Mesmo com tais ideias, os sofistas tinham livre trânsito em Atenas e plena liberdade para divulgar suas teses. Seus ensinamentos chegaram a ser bastante requisitados pela elite política grega, inclusive em Atenas. Isto nos leva, então, ao intrigante questionamento: porque Sócrates foi perseguido e os sofistas não?

Podemos encontrar a resposta para essa questão não na esfera da filosofia, mas no campo dos jogos de poder da política local de Atenas. Os sofistas se adaptavam melhor aos interesses das lideranças políticas de Atenas, não os confrontando, mas sim os servindo com suas requisitadas aulas de retórica e oratória. Sócrates, pelo contrário, confrontava a todos, desnudando, de modo muitas vezes vexatório, as incoerências de discurso dos grandes oradores e revelando o despreparo intelectual das orgulhosas lideranças políticas locais.

Assim, a condenação à morte que vitimou Sócrates se deveu a intrigas políticas e não ao regime democrático em si. Ela poderia ter ocorrido em qualquer outro regime, democrático ou não. Nesse caso, a falha da democracia ateniense foi não ter oferecido remédios jurídicos ou políticos que pudessem ter evitado a condenação. Ressaltamos, contudo, que essa também não é uma falha da democracia em si, mas de sua versão ateniense. Juntam-se a essa outras falhas, como a exclusão da participação de escravos, mulheres e estrangeiros, que foram corrigidas em versões modernas da democracia. Por outro lado, a democracia de Atenas continua à frente das democracias modernas quanto à participação popular. Em sua versão ateniense, a democracia permitia a participação direta dos cidadãos, enquanto nas versões modernas sua participação é quase sempre indireta e bem mais restrita.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que estamos exaltando aqui é muito mais a democracia em si do que a sua versão ateniense. Procuramos demonstrar que o surgimento da democracia criou as condições políticas, sociais e culturais para o florescimento da filosofia. Destacamos a figura de Sócrates, porque, apesar de ele ter sido um dos maiores representantes desse processo, as críticas que ele dirigiu às instituições democráticas de Atenas acabaram por suscitar mal-entendidos quanto a sua relação concreta com a democracia em si, encobrendo a influência decisiva que esta trouxe para seu pensamento filosófico.

Sabemos que não existe regime político perfeito, assim como não existe democracia perfeita. No entanto, diante das ameaças que o regime democrático vem sofrendo não apenas no Brasil, mas também ao redor do mundo, lembremos mais uma vez uma das mais célebres frases de Churchill: “a democracia é o pior dos regimes, à exceção de todos os outros”<sup>11</sup>.

Ao longo de nossa exposição, buscamos expor a importância que o fundamento ético da democracia ateniense teve para o desenvolvimento do pensamento socrático. As consequências da íntima relação entre Sócrates e a democracia são decisivas para a História da Filosofia. Como Sócrates é considerado um dos fundadores da ética, constatamos, desse modo, que, historicamente, a democracia de Atenas teve um papel fundamental para o próprio surgimento da ética enquanto campo do conhecimento filosófico. Essa relação íntima entre a democracia e a ética, infelizmente, permanece

---

11 Frase original: “Democracy is the worst form of government except from all those other forms that have been tried from time to time.” — proferida em discurso na Câmara dos Comuns, em 11 de novembro, 1947.

ofuscada pelas críticas contundentes que Sócrates lançou a sua *alma mater*. Sócrates costumava-se considerar a parteira da filosofia. Porém, como alguém tem que parir a parteira, podemos considerar ironicamente que a democracia pariu Sócrates.

## REFERÊNCIAS

ANHALT, E. K. **Solon the Singer**. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1993.

ARISTOTLE. **Athenian Constitution**. In: Aristotle in 23 Volumes. Translated by Rackham. Cambridge MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1952. v. 20.

ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução de Mário da Gama Kury, Brasília: UNB, 1985

BALOT, R. K. **Greed and Injustice in Classical Athens**. Princeton NJ: Princeton University Press, 2001

BALOT, R. K. **Democracy and Political Philosophy - Influences, Tensions, Rapprochement**. In: The Greek Polis and the Invention of Democracy: A Politico-cultural transformation and its interpretations. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2013.

BRISSON, L. A atitude de Platão a respeito do mito. **Veritas**, Porto Alegre, v. 47, n. 1, p. 71-79, 2002.

CANFORA, L. **O mundo de Atenas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

DEWITT, N. J. **Demosthenes**. Cambridge MA: Harvard University Press, 1949.

FONTES, F. S. S. As relações entre natureza e convenção em Antífote e no Anônimo de Jâmblico. **Especiaria**

- Cadernos de Ciências Humanas, Ilhéus, v. 16, n. 28, jan./jun. 2016, p. 356-368.

GERBER, D. E. **Greek Elegiac Poetry from the Seventh to the Fifth Centuries BC.** Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

HEGEL, G. W. F. **Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte.** I. Band: Einleitung. 3. ed. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1930.

LAMB, W. R. M. **Lysias.** Cambridge MA: Harvard University Press 1930.

LANNI, A. **Law and Justice in the Courts of Classical Athens.** Cambridge MA: Harvard University Press, 2006.

OBER, J. **Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology and the Power of the People.** Princeton NJ: Princeton University Press, 1989.

MOSSÉ, C. **Atenas: a história de uma democracia.** Tradução de J. B. da Costa. Brasília: UnB, 1982.

PLATO. **Plato: Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus.** Translated by Harold North Fowler. Cambridge MA: Harvard University Press, 2005. p. 61-145.

PLATO. **The Symposium.** Translated by M. C. Howatson. New York: Cambridge University Press, 2008.

PERINE, M. **Mito e Filosofia.** Philósofos - Revista de Filosofia, Goiânia, v. 7, n. 2, 2002.

VILLA, D. **Socratic Citizenship.** Princeton NJ: Princeton University Press, 2001.

ÉTICA E EPISTEMOLOGIA  
PLATÔNICA (II)



# A EPISTEMOLOGIA DO BELO NA TEORIA PLATÔNICA DE ÉROS

JÉSSYCA ARAGÃO DE FREITAS<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

O legado cardinal platônico, como todos sabem, é sua famosa teoria das formas inteligíveis. O estabelecimento destas realidades puras, eternas e unas possui a função de ser a explicação científica mais acertada para todos os fenômenos. Em seu comentário à obra *Sobre o Céu*, de Aristóteles, Simplício atribui uma máxima ao que considera ser o real interesse platônico: *tà phainómena sozein* (salvar os fenômenos)<sup>2</sup>. Para Platão, além do plano fenomênico apreendido pela sensação, existe outro plano fenomenológico, de natureza distinta, constituído por realidades inteligíveis apreendidas pela razão, que fundamentam a ordem cósmica presente na *phýsis*.

Esse desejo de “salvar os fenômenos” manifesta-se através de uma busca de ordem e permanência, tanto na esfera intelectual quanto na esfera prática da vida humana. Tal desejo constitui-se a partir de nossa própria natureza que, segundo o filósofo, é composta por um corpo mortal, pertencente ao plano sensível, e por uma alma imortal, pertencente ao plano inteligível.

---

1 Doutoranda em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC), com linha de pesquisa em Filosofia da Linguagem e do Conhecimento. E-mail: jessycaragao@hotmail.com

2 Vide: SIMPLICIUS. *On Aristotle on the heavens*. Translated by Ian Mueller. London: Duckworth, 2009.

Platão compreende que a natureza humana, no que concerne a sua vida no plano sensível, possui um *élan* que se manifesta em distintos níveis; uma mesma disposição que, apesar de suas mais diversas manifestações, visa sempre algo que é idêntico; um impulso em busca da ordem, da permanência, do equilíbrio, da unidade, do saber, etc.; um *élan* que o filósofo constatou ser o aproximar-se o mais perfeitamente possível, por meio da alma, dos modelos perenes do plano inteligível e, assim, do nosso desejo de alcançar ordem e permanência. Platão nomeou esse impulso de *éros*.

É *éros* que nos transporta do plano sensível para o inteligível, da busca incessante de satisfação para a satisfação pura. Mas qual instrumento possibilita aos homens essa ascensão ao plano das formas impulsionada por *éros*? Platão nos fornece essa resposta por meio da própria definição do termo: *éros* é desejo do belo (*Fedr.*, 237d, 238b; *Ban.*, 201a, 202c) e “é em função daquilo que é belo [...] que ele existe” (*Ban.*, 204d). Nos diálogos sobre o amor, o filósofo nos demonstra que só somos capazes de ascender às formas pela via do Belo, objeto último desse desejo chamado de *éros*.

## 1. A RELAÇÃO ENTRE O BELO E O BEM

De acordo com o pensamento platônico, o Belo e o Bem-em-si constituem o mais elevado grau da estrutura hierárquica do plano inteligível. Estas formas estão intimamente relacionadas, não apenas no pensamento platônico, mas em toda cultura grega anterior ao filósofo, como explica Jaeger em sua *Paideia*: “a não-separação entre a estética e a ética é característica do pensamento grego primitivo<sup>3</sup>”. No *Banquete*, o discurso

---

3 Cf. JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013. p. 61.

da personagem Pausânias, porta-voz de uma concepção não platônica, também nos retrata esta estreita ligação entre essas duas formas. Segundo ele,

É, afinal, o que se passa em toda e qualquer actividade: nenhum acto, considerado em si e por si mesmo, é belo ou vil, tal como as nossas ocupações de agora – beber, cantar, conversar... –, nenhuma delas têm por si mesmas qualquer beleza. O que determina essa qualidade num acto é o seu modo de realização: se o realizarmos de forma bela e digna, ele resulta belo; em caso contrário, vil (*Ban.*, 181a).

Tal ideia ainda se encontra presente no livro I da *República*, no qual Sócrates afirma que a virtude (*areté*) resulta da bela execução de uma função (*Rep.*, 353b-c)<sup>4</sup>. Nesse sentido, uma ação belamente executada, realizada de forma virtuosa, é uma boa ação. A própria essência da moral tradicional fundamenta-se nesta concepção, na qual as belas ações se encontram em contraposição às feias e vergonhosas. Ao que parece, o bem e o belo são realidades indissociáveis na esfera prática, para a formação dos indivíduos e para o próprio processo de ascese, que visa contemplar inclusive estas formas<sup>5</sup>.

Tais formas, no entanto, não constituem dois lados de uma mesma moeda. Apesar de estarem intimamente

4 Em 353b-c, Sócrates discorre: “ἔχε δὴ: ἄρ’ ἂν ποτε ὄμματα τὸ αὐτῶν ἔργον καλῶς ἀπεργάσαιντο μὴ ἔχοντα τὴν αὐτῶν οἰκειάν ἀρετήν, ἀλλ’ ἀντὶ τῆς ἀρετῆς κακίαν;”.

5 Apesar de acreditar que as formas do Belo e do Bem são distintas, Nicholas Riegel defende a existência de uma relação bicondicional entre o belo e o bem no âmbito sensível, esclarecendo: “to say that there is a biconditional relation between beauty and goodness is to say both A. If something is good then it is beautiful, and B. If something is beautiful then it is good. This is the same as to say that beauty and goodness are coextensive. That is, everything which falls under the extension of goodness falls under the extension of beauty and vice versa”. Cf. RIEGEL, N. Goodness and Beauty in Plato. *Archai*, Brasília, n. 12, pp. 143-154, jan/jun 2014. p. 147.

associados na esfera prática, o Belo e o Bem-em-si não são idênticos na esfera inteligível. Nos diálogos sobre a teoria das formas podemos encontrar passagens nos quais Platão atribui qualidades distintas às formas do Belo e do Bem. No livro VI da *República*, por exemplo, Sócrates afirma que “a ideia do bem é a mais elevada das ciências, e que para ela é que a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e valiosas” (*Rep.*, 505a). Mais adiante, o filósofo ainda afirma:

E não é evidente que, quanto ao justo e ao belo, muitas pessoas escolherão a aparência e, ainda que não tenham realidade, mesmo assim é isso que querem praticar, possuir e aparentar; ao passo que, quanto ao bem, a ninguém basta já possuir a aparência, mas procuram a realidade, e, nesse ponto, já toda gente despreza a aparência? [...] Entendo, pelo menos, que não vale muito a pena que o justo e o belo, sem se saber onde está o bem, tenham um guardião, enquanto ele desconhecer essa relação, e profetizo que, antes disso, nenhum conhecerá suficiente nenhum desses bens (*Rep.*, 505d-506a).

Diferenciando o Belo do Bem, Sócrates alega que enquanto muitas pessoas se satisfazem com aquilo que parece ser o Justo e o Belo, o mesmo não ocorre com o Bem<sup>6</sup>. No final do livro VI, o Bem-em-si recebe

---

<sup>6</sup> Nesse ponto, concordamos plenamente com Riegel: “While some people may be satisfied with what merely appears beautiful it may still be the case that whatever is truly beautiful is good and vice versa”. Cf. RIEGEL, op. cit., p. 150. No *Primeiro Alcibíades*, por exemplo, Sócrates afirma que a bela ação é boa e que das boas ações resultam a felicidade (116b-c). Ainda na mesma passagem, Platão esclarece de modo muito preciso: os felizes adquirem o bem do qual da posse advém a felicidade “por agirem bem e de modo belo” (κτῶνται δὲ ταῦτα τῶ εὖ καὶ καλῶς πράττειν;). Desse modo, não é pela posse indiscriminada de um bem que os felizes são felizes, mas pela posse resultante das belas ações, que determinam os verdadeiros bens e as boas ações. Nesse contexto, ao buscarmos a felicidade não devemos

uma qualificação que lhe confere um lugar de destaque no pensamento platônico, distinguindo-o das demais formas inteligíveis, enquanto princípio de geração e conhecimento, ordenador da realidade:

Logo, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo Bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o Bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder (*Rep.*, 509b)<sup>7</sup>.

Para Platão, o Bem é o fim último e a causa suprema da realidade como um todo. É fundamental para o homem, portanto, apreender essa forma, segundo o projeto platônico de idealização do indivíduo, de suas relações no meio social e do modo de organização política onde se encontram tal indivíduo e tais relações. A vida virtuosa, perfeita e feliz é dependente da apreensão do

---

simplesmente almejar um bem, mas é preciso que ajamos belamente ao buscarmos tal bem, pois a beleza determinará se as nossas ações são moralmente louváveis ou não e, portanto, determinará se elas são boas ou não. Se, por um lado, nem todas as ações que visam um bem são belas, por outro (*Alc. I*, 116b), quem quer que aja de maneira bela estará agindo bem (ὅστις καλῶς πράττει, οὐχὶ καὶ εὖ πράττει;).

7 A passagem citada se envolve em grandes discussões. A principal divergência entre os estudiosos se encontra na interpretação de *epékeina tês ousias*. Como muitos, acreditamos que o passo 509b expressa que o Bem não é uma “essência”, mas a unidade de todas elas em um sistema unitário, exprimindo a finalidade do todo. Contudo, tal solução não é aceita por todos. Para uma leitura dos aspectos funcionais do Bem, vide: XAVIER, D. G. *Epékeina tês ousias: o Uno-Bem na República de Platão*. In: XAVIER, D. G.; CORNELLI, G. (Orgs.). *A República de Platão: outros olhares*. São Paulo: Loyola, 2011. cap. 17. pp. 227-238. Para um estudo mais aprofundado do tema, vide: BALTES, M. *Is the Idea of the Good in Plato's Republic Beyond Being?* In: JOYAL, M. (Ed.). *Studies in Plato and the Platonic Tradition*. Aldershot: Ashgate, 1997. pp. 1-23.

Bem<sup>8</sup>. Contudo, apesar de ser uma condição necessária para a vida feliz, a apreensão do Bem-em-si, tal como a apreensão das demais formas inteligíveis, não pode ser realizada por meio de um acesso direto enquanto vivemos no plano sensível, aprisionados a um corpo – túmulo (*Crát.*, 400c; *Gór.*, 493a-b) da alma –, mas demanda um grande esforço dialético.

É em vista desse problema que Platão atribui ao Belo-em-si uma qualidade única, que também o distingue das demais formas inteligíveis, conferindo-lhe um papel fundamental em sua epistemologia: o Belo é a única forma que permite ao homem uma via direta de acesso às formas inteligíveis, inclusive à de Bem, acessível àqueles que se dedicam à prática de “amar correctamente os jovens” (*Ban.*, 211b) ou “amar os jovens com filosofia” (*Fedr.*, 249a). Através dela todos os homens, ainda nessa vida e encarcerados nesses corpos, têm a chance de “recuperar suas asas” e ascender ao âmbito inteligível, impulsionados pela força de *éros*. Interessa-nos *entender esse estatuto de independência e importância* que o Belo possui para a vida virtuosa e, portanto, para o processo de ascensão às formas e ao conhecimento dos princípios que devem guiar esse modo de vida.

Assim, pretendemos compreender de que maneira o Belo desempenha esse papel, analisando o lugar de uma via erótica, cuja beleza representa o caminho correto, para o conhecimento humano das formas inteligíveis. Como ele é capaz de converter o desejo de um indivíduo pelo que é sensível em desejo pelo inteligível? Ou

---

8 Em “O conceito de bem em Platão”, Nicholas White defende que “Platão pensa que a apreensão do bem é necessária para a compreensão e para dar apoio às suas principais teses sobre a justiça”. Cf. WHITE, N. O conceito de bem em Platão. In: BENSON, H. H. et al. *Platão*. Tradução de Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011. pp. 333-347. p. 334.

melhor, qual o conteúdo cognitivo próprio do Belo que o capacita a operar esta convergência?

## 2. A FORMA DO BELO-EM-SI

Platão aborda a forma do Belo com maior objetividade em dois diálogos sobre o amor, o *Banquete* e o *Fedro*. No primeiro deles, as características formais do Belo-em-si são descritas por Diotima durante os passos 210e-211b:

Uma natureza eterna, antes de mais, que não nasce nem morre, não cresce nem murcha; depois, que não é bela deste modo ou feia daquele, ou bela num momento e noutra já não, ou em determinada perspectiva bela e feia noutra, ou bela aqui e feia acolá, de modo que uns lhe achem beleza e outros não. Mais ainda: esse Belo não lhe surgirá aos olhos sob forma de um rosto, de mãos, do que quer que pertença a um corpo; tão pouco sob forma de pensamento, de conhecimento ou de qualquer coisa existente em algo diverso dele – por exemplo, um ser vivo da terra, do céu ou de qualquer outro sítio. Pelo contrário, surgir-lhe-á em si e por si, como Forma única e eterna, da qual participam todas as outras coisas belas por um processo tal, que a geração e a destruição de outros seres em nada a aumentam ou diminuem, e em nenhum aspecto a afectam (*Ban.*, 210e-211b)<sup>9</sup>.

---

9 Em “Para ler Platão: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas”, José Gabriel Trindade elenca as características “eidéticas” apresentadas por Platão nos passos 210e-211b do seguinte modo: “eternidade: que não sofre geração ou corrupção, crescimento ou decrescimento; homogeneidade: não é mais num ponto que noutra, diversa de acordo com a perspectiva; irrepresentabilidade: sem expressão corpórea, nem discursiva, nem epistêmica; não localizável, na terra, o céu ou em qualquer lugar; em si e por si: eternamente ‘monoeidética’”. Cf. SANTOS, J. G. T. *Para ler Platão: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas*. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 94.

Tais características aplicam-se a todas as formas platônicas: elas são anteriores a criação do tempo e independentes do espaço; desse modo, elas não precisam ser constituintes de um “mundo”<sup>10</sup>, mas são objetos do pensamento, inapreensíveis pelos sentidos. As mesmas expressões utilizadas por Platão no *Banquete* podem ser verificadas no passo 80b do *Fédon*, no qual o filósofo caracteriza as formas de um modo sintético: “divino, imortal, inteligível, de uma forma só, indissolúvel, sempre no mesmo estado e semelhante a si próprio” (*Féd.*, 80b)<sup>11</sup>.

Para Platão, a multiplicidade de belezas existentes no “vasto oceano do belo” (*Ban.*, 210d) só possuem uma mesma identidade e um mesmo gênero, apesar de serem distintas, por participarem de uma mesma forma paradigmática, a forma do Belo-em-si<sup>12</sup>, cuja existência

10 No *Timeu*, Platão afirma que além de imutável e livre do devir e da destruição, a forma “não recebe em si nada vindo de parte alguma nem entra em nada, em nenhum lugar” (*Tim.*, 52a). Nesse sentido, as formas não se encontram onde estão as coisas sensíveis, porquanto não possuem uma localização e não ocupam um espaço (*khóra*), um lugar (*tópos*), um local (*édra*). Em “A ‘matéria’ e a ‘necessidade’”, Luc Brisson esclarece: “para uma coisa sensível, ser é ser em algum lugar”, contudo, “as formas inteligíveis que não mudam ‘são’ e encontram nelas mesmas seu ser: eis por que elas não podem se encontrar em nada senão em si mesmas”. Cf. BRISSESON, L. A “matéria” e a “necessidade” no *Timeu* de Platão. Tradução de Rachel Gazolla. *Hypnos*, São Paulo, n. 28, pp. 18-30, 1º semestre 2012. p. 24.

11 No passo 78c, Platão, ao modo do *Banquete*, afirma: “E também não é certo que há muita probabilidade de não serem compostas as coisas que sempre se mantêm no mesmo estado e nunca se alteram, como serão compostas as que ora se apresentam de uma forma, ora de outra, e mudam a cada instante?” (*Féd.*, 78c).

12 “O que me parece é que se existe algo belo além do belo em si, só poderá ser belo por participar desse belo em si. O mesmo afirmo de tudo o mais. [...] E se, para justificar a beleza de alguma coisa, alguém me falar da sua cor brilhante, ou da forma, ou do que quer que seja, deixo tudo o mais de lado, que só contribui para atrapalhar-me, e me atenho a única e simplesmente, talvez mesmo

é a causa de todas as belezas particulares – sejam elas corpóreas, espirituais, morais, culturais, intelectuais, etc. A geração e a destruição desses belezas particulares, no entanto, em nada afetam a forma da qual participam, pois enquanto entidade eterna e única, o Belo nunca deve ser confundido com as coisas belas, pois todas elas não são o Belo<sup>13</sup>.

Assumindo a existência de uma forma inteligível da qual todas as coisas belas participam, assume-se também que toda e qualquer manifestação de beleza no âmbito sensível aponta para uma realidade além de si mesma, na medida em que carrega algo que potencializa a reminiscência do Belo nas almas humanas. Nesse sentido, toda atividade erótica, quando corretamente direcionada por meio de uma educação filosófica, constitui um passo em direção ao Belo-em-si<sup>14</sup>.

---

com uma boa dose de ingenuidade, ao meu ponto de vista, a saber, que nada mais a deixa bela senão tão só a presença ou participação daquela beleza em si, qualquer que seja o meio ou caminho de se lhe acrescentar. Isso já não sei com certeza. O que digo é que é só pela beleza em si que as coisas belas são belas” (*Féd.*, 100c-d).

13 No contexto do *Sofista*, “É admissível afirmar que o Belo é mais belo que as coisas belas, e estas que o são mais do que as coisas que não são belas, e assim por diante. Mas esse modo de dizer não é esclarecedor. Cada um dos graus numerados [1. Belo; 2. Coisas belas; 3. Coisas que não são-belas; 4. Coisas que são não-belas; 5. Feio] nega o anterior ao mesmo tempo que revela se achar incluso nele. ‘Não são o Belo’, contudo, todos e cada um existem e ‘são o Belo’, por participarem como sua diferença, cada um deles como ‘parte da natureza do Outro’, em relação ao Belo (257e-258a)”. Cf. SANTOS, J. G. T. *Platão: a construção do conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2012. p. 136. Vide também: SANTOS, J. G. T.. A ontologia do belo na concepção platônica do amor: Fedro, Banquete, Sofista. *Revista Reflexões*, Fortaleza, v. 5, n. 9, pp. 1-12, jul/dez. 2016a.

14 Em *Verdade e método*, Gadamer realiza uma observação muito precisa: “Nessa função analógica do belo, que Platão descreve de forma inolvidável torna-se visível um momento ontológico da estrutura do belo e também uma estrutura universal do próprio ser. Evidentemente que o que caracteriza o belo, face ao bom, é que se mostra por si mesmo,

No *Fedro*, para além de uma descrição geral das características formais comuns a qualquer realidade inteligível, Platão nos fornece uma descrição bastante específica da forma do Belo, referindo-se às suas singularidades:

Mas, no que diz respeito ao belo, cujo ser como dissemos resplandecia dentre aqueles, de volta para cá o apreendemos brilhando o mais claramente por meio do mais claro de nossos sentidos. Pois a visão é a percepção de mais acuidade que nos chega através do corpo, porém por meio dela não se vê a sabedoria – pois amores terríveis produziria se uma imagem de si e com tal claridade fosse gerada para a nossa vista, o mesmo valendo para tudo o mais que é amado. Mas somente ao belo coube esse lote: o de ser o mais manifesto e o mais amado (*Fedr.*, 250c-d).

O Belo é a única forma que pode ser apreendida pelos homens por meio de uma receptividade passiva, na

---

que se torna transparente diretamente em seu próprio ser. Com isso ele assume a função ontológica mais importante que pode haver, a da mediação entre a ideia e o fenômeno. Ela é a cruz metafísica do platonismo, que se cristaliza no conceito da participação (*methexis*) e é concernente tanto à relação do fenômeno com a ideia como à das ideias entre si. Como o *Fedro* mostra, não é casual que Platão goste de ilustrar essa problemática relação da ‘participação’ com o exemplo do belo. A ideia do belo encontra-se verdadeiramente presente naquilo que é belo, indiviso e inteiro. Por isso, o exemplo do belo permite tornar patente a ‘parusia’ do *eidos* a que se refere Platão, mostrando a evidência da coisa, face às dificuldades lógicas da participação do ‘devir’ no ‘ser’. A ‘presença’ pertence ao ser do próprio belo, de maneira plenamente convincente. Por mais que a beleza se experimente como reflexo de algo supraterrâneo, ela está no visível. É no modo de seu aparecer, que ela mostra como algo realmente diferente, uma essência de outra ordem. Aparece de repente, e igualmente de repente e sem transições, sem mediações, já se foi. Se se tem de falar, com Platão, de um hiato (*chorismos*) entre o sensível e o ideal, aqui está ele, e aqui já está também encerrado”. Cf. GADAMER, H.-G. *Verdade e método*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 696.

medida em que deixou suas marcas no âmbito sensível. Através da visão, podemos capturar seus resquícios em cada beleza particular, “porque a beleza é a imagem humana que mais se aproxima da perfeição da ideia”<sup>15</sup>. As outras formas, tais como a Justiça, a Moderação, etc., por outro lado, são mais difíceis de serem lembradas no âmbito sensível.

### 3. A REMINISCÊNCIA NO *FEDRO*

Ao longo do *Fedro*, Platão nos explica, através de uma linguagem mítico-poética, que todas as almas humanas, por terem habitado anteriormente em um “lugar supraceleste” (*Fedr.*, 247c), contemplaram “alguns dos verdadeiros seres” (*Fedr.*, 248c) – as formas inteligíveis – e, tomadas de esquecimento e maldade, tornaram-se pesadas e caíram por terra (*Fedr.*, 248c), perdendo suas asas. Para ascenderem ao plano supraceleste novamente, faz-se necessário que as almas recuperem essas asas perdidas. Tal recuperação está condicionada ao exercício da reminiscência, pela qual os indivíduos podem voltar a contemplar esses “verdadeiros seres” que outrora contemplaram, pois “um homem deve compreender o que é dito de acordo com uma forma, indo das múltiplas percepções à unidade reunida pelo raciocínio: e isso é a reminiscência” (*Fedr.*, 249b-c)<sup>16</sup>, isto é, deve ser capaz de comparar e analisar os diversos dados apreendidos pela percepção e identificar suas semelhanças, permitindo ao intelecto uma contemplação ou lembrança da unidade da forma inteligível.

---

15 Cf. TRABATTONI, F. *Platão*. Tradução de Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010. p. 159.

16 Em “Platão e a reminiscência”, Charles Kahn afirma: “Nessa perspectiva, o que é específico à alma humana é a capacidade de compreender a linguagem conceitual e de fazer juízos unificados com base na percepção sensível”. Cf. KAHN, C. Platão e a reminiscência. In: BENSON, H. H. et al. *Platão*. Tradução de Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011. pp. 120-132. p. 125.

Nessa conjectura, como já observamos, o Belo ocupa lugar de destaque: “quando alguém ao ver o belo daqui, do verdadeiro tendo uma reminiscência, torna-se alado e uma vez provido de novas asas deseja ardentemente voar” (*Fedr.*, 249d). E aqui reside a motivação pela qual um homem, diante de um belo jovem, é tomado por *éros*: ao contemplar a beleza presente no corpo do jovem amado – mera imagem do verdadeiro Belo –, o amante recorda-se daquela forma contemplada anteriormente<sup>17</sup>, no lugar supraceleste, e impulsionado pela força de *éros*, “inicia-se” nos caminhos da ascensão erótica. No *Fedro*, tal como o desejo amoroso é provocado pela recordação do Belo, a ascensão à forma inteligível só é possível porque esse Belo existe: em si mesmo, nas almas humanas e em toda a variedade de coisas às quais nomeamos de belas.

#### 4. A SCALA AMORIS NO BANQUETE

Ao logo do *Banquete*, Platão nos apresenta uma via erótica de amor ao Belo, capaz de conduzir os homens por uma série de convergências entre os mais variados tipos de beleza, na qual cada uma delas representa um degrau ascendente rumo ao fim último da *scala amoris* de Diotima: a contemplação do Belo-em-si.

---

17 “Se, em verdade, segundo penso, antes de nascer já tínhamos tal conhecimento e o perdemos ao nascimento, e depois, aplicando nossos sentidos a esses objetos, voltamos a adquirir o conhecimento que já possuíamos num tempo anterior: o que denominamos aprender não será a recuperação de um conhecimento muito nosso? E não estaremos empregando a expressão correta, se dermos a esse processo o nome de reminiscência?” (*Féd.*, 75e). Em “Observações sobre ‘o igual’ e ‘os iguais’: Fédon 72e–77a”, José Gabriel Trindade explica: “Como concepção e teoria sobre a aquisição do saber, iniciada ‘pelo uso das sensopercepções’, a reminiscência consiste no *processo gradual* pelo qual a alma recupera o saber que é próprio dela (75e; Phdr. 249b ss.)”. Cf. SANTOS, J. G. T. Observações sobre “o igual” e “os iguais”: Fédon 72e–77a. *Archai*, Brasília, n.º 17, pp. 119-135, may/aug. 2016b. p. 120.

Esse processo de convergências, através do qual o homem é afastado de sua ligação com o corpóreo e elevado à contemplação das realidades auto-subsistentes, envolve uma passagem da particularidade à universalidade, da multiplicidade à unidade e da pluralidade semântica ao verdadeiro saber, pelo qual ele compreende que qualquer fenômeno sensível possui uma deficiente adequação ao inteligível, uma vez que não constitui uma característica ontológica do real, mas só é enquanto participa do inteligível e dele recebe os atributos da forma que o predica.

O primeiro grau dessa correta ascensão ensinada por Diotima se encontra na busca pelo belo nos corpos. Nesse processo, se o indivíduo for bem encaminhado, deverá se dirigir à beleza dos corpos e encontrar, entre a multiplicidade dos corpos, um corpo belo para qual direcionar seu erotismo, produzindo, à luz desse belo particular, belos discursos (*lógous kaloús*). O passo seguinte dessa etapa se desenvolve através de uma atividade de percepção (*aísthesis*), pela qual o indivíduo reconhece (*katanoêsai*) que a beleza presente em um corpo é aparentada (*adelphón*) com a beleza presente em todos os demais corpos. Esse reconhecimento representa a compreensão de que esse belo é um único e mesmo belo, uno e idêntico (*Ban.*, 210b). Assim, compreendendo a equivalência entre as belezas corpóreas, esse indivíduo deverá se dirigir para todos os corpos belos, desenvolvendo em si uma espécie de desdém pela beleza particular de um corpo, convergindo o seu desejo para um objeto de maior valor<sup>18</sup>.

---

18 Em “The individual as object of love in Plato”, Gregory Vlastos desenvolve uma crítica ao “egoísmo” da teoria platônica de éros: “Persons evoke ἔρωσ if they have beautiful bodies, minds, or dispositions. But so do quite impersonal objects – social or political programs, literary compositions, scientific theories, philosophical

O segundo grau dessa ascensão é alcançado através do amor a outro tipo de beleza: a beleza das almas. Ao desdenhar da beleza nos corpos, esse indivíduo se lança em uma busca pela beleza das almas, que inegavelmente possui um maior valor e uma maior perenidade em relação à beleza corpórea. O contato com uma beleza superior fará com que esse indivíduo produza discursos

---

systems and, best of all, the Idea of Beauty itself. As objects of Platonic love all these are not only as good as persons, but distinctly better. Plato signifies their superiority by placing them in the higher reaches of that escalated figure that marks the lover's progress, relegating love of persons to its lower levels". Cf. VLASTOS, G. The individual as object of love in Plato. In: *Platonic studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973. pp. 3-42. p. 26. Mais adiante, Vlastos ainda afirma: "what we are to love in persons is the 'image' of the Idea in them. [...] the individual, in the uniqueness and integrity of his or her individuality, will never be the object of our love". Idem, p. 31. Em resposta a Vlastos, Alexander Nehamas escreve: "Plato may consider love of the individual as the lowest level in the philosopher's ascent to the Form, but does not, just for that reason, deny that individuals can be truly loved. He only claims, rightly or wrongly, that life is at its best when it is devoted to something else instead. The Form of Beauty, then, may be more beautiful than everything else and the intensity of the true philosopher's love may dwarf our everyday feelings, but since *eros* is essentially the desire for beauty, and *eros* is certainly felt by everyone, beauty is not the exclusive property of the Form. It is, as both everyday experience and the *Symposium* itself tell us, a feature of the world around us. The philosophic lover does not reject the beauty of what he leaves behind as he rises toward the Form. Although he discovers beauties that exceed anything he has already seen, the beauty of what he leaves behind does not disappear; only its brilliance diminishes, as the moon's radiance wanes in the light of the sun. When, having first been attracted by the beauty of a particular boy, the lover first discerns the beauty that is common to all bodies, Diotima says, he must 'look down' on his passion for one and think little of it. Doesn't he then cease to find the boy that started him on his way beautiful? No – because it is, without a doubt, the intensity of his passion for the boy and not the boy (nor perhaps even the passion) itself, from which he must turn away". Cf. NEHAMAS, A. 'Only in the contemplation of beauty is human life worth living' Plato, Symposium 211d. *European Journal of Philosophy*, Oxford, v. 15, n° 1, pp. 1-18, 2007. p. 3.

ainda mais belos do que aqueles gerados por meio do amor aos corpos, capazes de tornar a juventude melhor.

Segundo o argumento, após reconhecer a beleza nas almas esse indivíduo é *levado necessariamente a contemplar* o belo presente nas ocupações e nas normas (*Ban.*, 210c), compreendendo que esse belo possui, em todos os casos, o mesmo gênero (*Ban.*, 210c) e, conseqüentemente, reiterando o pouco valor da beleza corpórea.

O quarto grau dessa ascese erótica se encontra no reconhecimento da beleza dos conhecimentos, cujo olhar está voltado para o Belo. Ao ascender a esse degrau, esse indivíduo contemplará a extensão do belo já assimilado por ele e concluirá, por meio de um cálculo de causa acerca das diversas percepções apreendidas durante os passos da ascese, que essa multiplicidade semântica contemplada pela beleza deve, necessariamente, implicar na existência de uma dimensão formal do Belo, cuja amplitude envolva os belos corpos, as belas almas, os belos ofícios, os belos conhecimentos, etc. Diante disso, esse indivíduo compreenderá o quão frívola é a devoção a uma única espécie de beleza, ante o vasto oceano do belo<sup>19</sup> e, desse modo, direcionará seu erotismo para a integridade das belezas existentes, dando à luz a “uma imensidade de discursos belos e magníficos, de pensamentos nascidos no seu inesgotável amor ao saber” (*Ban.*, 210d).

Segundo Diotima, ao corretamente ascender até esse estágio no território da eroticidade (*pròs tà erotikà*), esse indivíduo se encontrará capacitado a alcançar o

---

19 “Quem não se contentar com a redução do ‘vasto oceano da beleza’ (*Banquete* 210d) a uma simples metáfora poética poderá aqui captar a afirmação da unidade e diversidade da beleza, celebrada na *scala amoris* de 210a-d e confirmada de diversas perspectivas em 211e-212a”. Cf. SANTOS, 2016a, op. cit., p. 11.

quinto grau dessa ascensão, para o qual tendem todos os esforços eróticos. Assim, após “contemplar as coisas belas na sua ordem correta e progressiva, já quase no termo da iniciação amorosa, avistará de súbito um espetáculo surpreendente – a Beleza na sua verdadeira natureza” (*Ban.*, 210e)<sup>20</sup>, recuperando as asas que anteriormente perdeu (*Fedr.*, 256b-c).

Apesar de empregar a palavra “subitamente” (*exaíphnes*) para se referir ao processo de contemplação do Belo-em-si, podemos verificar, ao longo dos quatro degraus precedentes da *scala amoris* de Diotima, que o reconhecimento da existência dessa forma inteligível só é realizável por meio desse processo dialético desenvolvido pelo indivíduo que, partindo da percepção da espécie mais efêmera de beleza acessível ao homem, a beleza corpórea, realiza um exercício de apreensão da identidade una presente em cada campo particular da beleza que compõe a multiplicidade homônima de fenômenos existentes, ascendendo gradualmente de um objeto belo menos determinado para outro objeto, mais elevado, produzindo, à luz de cada uma dessas classes individuais, uma concepção de beleza que pretende abarcar a diversidade de suas manifestações, numa rota cognitiva que tem por objetivo estabelecer um ponte entre as particularidades e a universalidade.

---

20 “Não vejo a contemplação da beleza incorpórea como epistemologicamente distinta das experiências anteriores da alma, mas como a *súbita visão de cima* (*exaiphnês katopsetai*) de todas elas, necessária à compreensão da unidade da beleza. Num paralelo com o Bom da República VI, a Forma acha-se para ‘além da entidade’ por potenciar a unidade na finalidade. O Bom condensa o fim último de todas as Formas porque confere unidade e finalidade a cada uma delas, bem como ao todo que as integra (Rep. VI 508e-509b). A relação é *aitiológica*, não necessariamente *ontológica*”. Cf. SANTOS, 2016a, op. cit., p. 12, nota 32.

Portanto, torna-se explícito que esse processo de convergências direcionado pelo Belo, através do qual os homens deixam de tratar como prioritários os desejos corporais e se elevam para busca de coisas mais nobres, ascendendo às realidades inteligíveis, é realizado por meio de uma atividade dialética de percepção de unidade e de identidade na multiplicidade de fenômenos, na compreensão de suas estruturas genéricas, de seu grau de elevação e aperfeiçoamento.

Na última parte do discurso de Diotima, Platão nos relata os benefícios advindos da contemplação do Belo-em-si. Segundo a sacerdotisa de Mantinea, ao alcançar esse estágio de contemplação, a vida de um indivíduo, mais do que em qualquer outro estágio, merece ser vivida. A contemplação do próprio Belo, “íntegro, puro e sem mistura” (*Ban.*, 211e), e tão somente ela, possibilita ao homem – que, agora, “se encontra em união com ele” (*Ban.*, 212a) – a produção de verdadeiras virtudes, e não de imagens de virtude, posto que não está em contato com uma mera imagem, mas com a própria realidade inteligível.

Desse modo, se uma maior dignidade de vida é alcançada pelo homem através da atividade contemplativa, esta contemplação não deve ser encarada como um ato particular na vida dos indivíduos, mas sim como um objetivo último a ser buscado por uma vida inteira, de acordo com a nossa própria natureza auto-erótica<sup>21</sup> que, enquanto possuidora de uma carência originária, jamais alcança uma satisfação absoluta.

---

21 A tese da natureza auto-erótica da paixão humana – que retrata a natureza auto-erótica da própria vida – encontra-se apoiada na tese da natureza auto-movente da alma. Segundo José Gabriel Trindade: “Sem a admissão da natureza autoerótica da paixão, proporcionada pela associação do amado à evocação da beleza, a paixão amorosa só poderia ser provocada e explicada pela agência de um objeto externo, contradizendo tanto a natureza automovente da alma, quanto a teoria da participação”. Cf. SANTOS, 2016a, p. 9, nota 23.

**CONSIDERAÇÕES FINAIS**

No passo 81c-d do diálogo *Mênon*, Platão nos explica que ao alcançar a reminiscência de uma determinada forma, um indivíduo estará capacitado para apreender todas as demais formas – uma vez que elas são congêneres –, contanto que continue as procurando:

Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas <que são> aqui quanto as <que estão> no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto ao demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia. Pois, sendo a natureza toda congênera e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo <alguém> rememorado uma só coisa – fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado –, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar (*Mên.*, 81c-d).

Nesse sentido, a via do Belo permite ao homem contemplar não só a forma do Belo-em-si, mas, como constantemente afirmamos, constitui uma mediação para as demais formas inteligíveis, inclusive a do Bem. O amor ao Belo é, desse modo, o caminho mais curto para a contemplação dos “verdadeiros seres” (*Fedr.*, 248c) e para a restauração das asas na alma. Nos diálogos sobre o amor, o Belo se desvela como aquilo cuja via nos eleva das realidades sensíveis para as esferas superiores, guiando a busca de *éros* rumo às realidades inteligíveis e, ademais, se desvela ainda como aquilo que converge a busca de *éros* rumo ao próprio Bem.

Ao determinar que *éros* seja filósofo, “pois se a sabedoria se encontra entre as mais belas coisas e se *éros* é amor ao belo, forçosamente terá de ser filósofo e, como filósofo, situar-se no meio termo entre sábio e ignorante”

(*Ban.*, 204b), Platão necessariamente elege a filosofia como a mais eminente manifestação dessa pulsão vital presente em todas as almas, que, quando orientada através de uma correta educação pederástica ou de um “correto amor os jovens” (*Ban.*, 211b), “com filosofia” (*Fedr.*, 249a), é capaz de ascender ao plano corpóreo e alcançar a sua mais perfeita realização numa forma mais elevada e virtuosa de erotismo: o erotismo intelectual ou erotismo filosófico<sup>22</sup>.

Para Platão, a atividade filosófica não é meramente contemplativa ou intelectual, mas também é fundamentalmente erótica, na medida em que é constantemente impulsionada por um desejo insaciável de beleza e de saber, sem o qual não existiria<sup>23</sup>. Nesse sentido, dedicar a vida à filosofia é dedicar a vida a *éros*<sup>24</sup>,

---

22 Em conformidade com Kahn, compreendemos que “todos os amantes rememoram em algum nível [...]. Porém, são os filósofos que usam estas rememorações corretamente (*orthôs* 249c7) e, por conseguinte, se tornam amantes perfeitos”. Para Kahn, “há uma noção fraca de reminiscência que se aplica a toda cognição humana e uma noção mais forte que é distintiva dos filósofos”. Cf. KAHN, 2011, p. 126.

23 Em “Amor e razão no projeto educativo da cidade platônica”, semelhantemente a nossa interpretação, José Gabriel Trindade afirma: “Para o filósofo da Academia, a alma dos mortais só é capaz de recuperar a sua natureza transcendente se for dotada de Razão, porque só ela lhe permite aspirar ao ‘melhor’. No entanto, por mais que a racionalidade condense na alma a sua capacidade de se orientar para o Bem, nada ela alcançará se não for movida pelo Amor. É por isso que, aliados no ‘amor ao saber’, Amor e Razão constituem motor e fim último do processo educativo”. Cf. SANTOS, J. G. T. Amor e razão no projeto educativo da cidade platônica. *Hypnos*, São Paulo, v. 35, pp. 295-301, jul/dez. 2015. p. 295.

24 Na interpretação de Werner Jaeger, Eros é própria filosofia platônica. Cf. JAEGER, op. cit., p. 747. Para Léon Robin, *éros* aparece como um substituto para a dialética: “L’Amour nous est apparu ainsi comme un succédané de la Dialectique et comme une philosophie; car il est un moyen pour l’Ame d’opérer ce passage du Sensible à l’Intelligible, qui est la raison d’être de la Dialectique et de toute vraie philosophie”. Cf. ROBIN, L. *La théorie platonicienne de l’amour*. Paris: Presses Universitaires de France, 1933. p. 167.

pois do mesmo modo que não há filosofia sem atividade racional, também não há filosofia sem desejo. Não é à toa que nos últimos passos da palinódia de Sócrates, no *Fedro*, o filósofo roga ao próprio éros:

[...] que a arte amorosa [*erótica*] a mim dada não me seja tirada por conta de tua cólera, tampouco enfraquecida, pelo contrário: concede-me ser honrado entre os belos jovens ainda mais que agora. E, se no discurso anterior Fedro e eu dissemos algo ofensivo a ti, culpando a Lísias, o pai do discurso, fá-lo desistir de tais argumentos e volta-o para filosofia [...] a fim de que seu amante – que aqui está – não mais se perturbe ambiguamente como agora, mas simplesmente dedique a vida a Eros por meio de discursos filosóficos (*Fedr.*, 257a-b).

Na teoria platônica de éros, racionalidade e desejo andam juntos: é esse impulso metafísico em busca dos “verdadeiros seres”, manifesto através da visão do amado, que conduz os indivíduos nessa dialética ascendente em direção às realidades inteligíveis. Assim, enquanto a racionalidade, por um lado, exerce uma função de direcionamento sobre o impulso erótico, para que não venhamos a cair em excessos ou vícios e para que possamos nos direcionar corretamente até os princípios que devem guiar nossos desejos, o impulso erótico, por outro, movimenta e impele as nossas faculdades racionais em direção aos seus objetos de desejo. Ambos necessitam, portanto, um do outro para cumprirem adequadamente suas funções, em uma relação de interdependência.

*Abíos* filosófica, com efeito, representa a consumação absoluta desse *élan* inato atuante em todos os homens, na qual o filósofo reconhece que possui uma carência fundamental a qual jamais conseguirá saciar inteiramente, assumindo para si um estatuto cognitivo essencialmente intermediário entre o saber e a ignorância, posto que

somente aqueles que se encontram intermediários entre ambos os extremos filosofam (*Ban.*, 204a-b), em contínua entrega à reminiscência – sem confundir, no entanto, o Belo com as coisas belas que dele participam<sup>25</sup>.

## REFERÊNCIAS

BALTES, M. Is the Idea of the Good in Plato's Republic Beyond Being? In: JOYAL, M. (Ed.). **Studies in Plato and the Platonic Tradition**. Aldershot: Ashgate, 1997. pp. 1-23.

BRISSON, L. A “matéria” e a “necessidade” no Timeu de Platão. Tradução de Rachel Gazolla. **Hypnos**, São Paulo, n. 28, pp. 18-30, 1º semestre 2012.

GADAMER, H.-G. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999.

JAEGER, W. **Paideia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KAHN, C. Platão e a reminiscência. In: BENSON, H. H. et al. **Platão**. Tradução de Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011. pp. 120-132.

---

25 Na *República*, enquanto os amantes de espetáculos fundam-se nas aparências e contemplam “as belas vozes, cores e formas e todas as obras feitas com tais elementos, embora o seu espírito seja incapaz de discernir e de amar a natureza do belo em si” (*Rep.*, 476b), confundindo a verdadeira realidade com suas imagens sensíveis, isto é, confundindo as coisas belas com o Belo-em-si, o filósofo, amante do ser e da verdade (*alêtheia*) (*Rep.*, 501d), funda-se no real, pois “entende que existe o belo em si e é capaz de o contemplar, na sua essência e nas coisas em que tem participação, e sabe que as coisas não se identificam com ele, nem ele com as coisas” (*Rep.*, 476c-d), compreendendo também que a multiplicidade de belezas existentes no “vasto oceano do belo” (*Ban.*, 210d) nunca é superior ao Belo-em-si.

NEHAMAS, A. 'Only in the contemplation of beauty is human life worth living' Plato, Symposium 211d. **European Journal of Philosophy**, Oxford, v. 15, n° 1, pp. 1-18, 2007.

PLATÃO. **A República**. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

PLATÃO. **Fédon**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.ufpa, 2011.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.

PLATÃO. **Górgias**. Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011.

PLATÃO. **Mênnon**. Tradução de Maura Iglésias. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

PLATÃO. **O Banquete**. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2016.

PLATÃO. **Primeiro Alcibíades-Segundo Alcibíades**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.ufpa, 2015.

PLATÃO. **Teeteto-Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.ufpa, 1973.

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLATO. **Platonis Opera**. Texto estabelecido por John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1901. t. II.

RIEGEL, N. Goodness and Beauty in Plato. **Archai**, Brasília, n. 12, pp. 143-154, jan/jun. 2014.

ROBIN, L. **La théorie platonicienne de l'amour**. Paris: Presses Universitaires de France, 1933.

SANTOS, J. G. T. A ontologia do belo na concepção platônica do amor: Fedro, Banquete, Sofista. **Revista Reflexões**, Fortaleza, v. 5, n. 9, pp. 1-12, jul/dez. 2016a.

SANTOS, J. G. T. Amor e razão no projeto educativo da cidade platônica. **Hypnos**, São Paulo, v. 35, pp. 295-301, jul/dez. 2015.

SANTOS, J. G. T. Observações sobre “o igual” e “os iguais”: Fédon 72e-77a. **Archai**, Brasília, n.º 17, pp. 119-135, may/aug. 2016b.

SANTOS, J. G. T. **Para ler Platão: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

SANTOS, J. G. T. **Platão: a construção do conhecimento**. São Paulo: Paulus, 2012.

SIMPLICIUS. **On Aristotle on the heavens**. Translated by Ian Mueller. London: Duckworth, 2009.

TRABATTONI, F. **Platão**. Tradução de Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.

VLASTOS, G. The individual as object of love in Plato. In: **Platonic studies**. Princeton: Princeton University Press, 1973. pp. 3-42.

WHITE, N. O conceito de bem em Platão. In: BENSON, H. H. et al. **Platão**. Tradução de Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011. pp. 333-347.

XAVIER, D. G. *Epékeina tês ousías*: o Uno-Bem na República de Platão. In: XAVIER, D. G.; CORNELLI, G. (Orgs.). **A República de Platão: outros olhares**. São Paulo: Loyola, 2011. cap. 17. pp. 227- 238.



# O CAMINHO MAIS LONGO: CONSIDERAÇÕES SOBRE PSICOLOGIA MORAL E EPISTEMOLOGIA NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

JOSÉ WILSON DA SILVA <sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

Com o objetivo de demonstrar que a justiça vale a pena por si mesma, Sócrates inicia uma investigação cuja metodologia é ir à busca desta qualidade na cidade e na alma humana. Sócrates primeiro investiga a cidade por ser mais fácil de enxergar a justiça nela para depois investigar a alma humana com o mesmo objetivo; uma vez encontrada a justiça em cada uma, bastaria fazer um comparativo entre ambas para se verificar se há ou não identidade entre uma e a outra. Revela-se que, assim como a cidade, a alma humana tem analogamente os mesmos três gêneros de coisas que a cidade demonstrara ter e, portanto, as mesmas qualidades – destaque para a justiça entre elas. As qualidades aqui referidas são as conhecidas virtudes cardinais do pensamento grego antigo que, no argumento da *República*, estão interligadas às partes da cidade e da alma.

Se a alma revelar ter três partes com suas respectivas funções próprias análogas às da cidade, a identidade entre a justiça na alma e na cidade comprovará ser a mesma. Sócrates declara que esta questão, de

---

1 José Wilson da Silva possui Doutorado em Filosofia com estágio sanduíche na UNIVERSIDADE LIVRE DE BRUXELAS, é professor de Filosofia na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ e professor colaborador do MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ. Também cursou pós-Doutorado em Filosofia pela UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO.

saber se a alma possui nela três formas (τὰ τρία εἶδη) ou não, é “trivial” ou “fácil”. Glaucon, por sua vez, não está de acordo, pois esse exame parece ser bem mais difícil do que aparenta. E com base nesta declaração de Glaucon, Sócrates acaba por afirmar: “[...] saibas bem, ó Glaucon, qual é a minha opinião: a precisão em tal assunto a partir destes métodos, dos tipos que usamos agora nos argumentos, nunca alcançaremos – pois é um outro caminho bem maior e mais demorado que conduz a isto” (*Rep.* IV, 435c-d).<sup>2</sup>

Dizer trivial ou fácil parecer ser um comparativo, ou seja, esse caminho é comparado a um outro percurso – esse relativo à tripartição da alma não exige o mesmo nível de complexidade. Os métodos empregados até então parecem ser menos rigorosos do que o método usado no “caminho mais longo” como Sócrates declara. O que seriam tais métodos não é evidente, porém, podemos depreender que tanto em uma via quanto na outra o objetivo é obter a melhor visão possível *da alma e de suas virtudes*.<sup>3</sup>

Sobre a metodologia empregada no que seria o caminho mais curto, que tem por interesse a exposição da tripartição da alma, parece estar ausente uma base mais sólida. No que diz respeito às objeções ao Princípio da Não-Contradição, empregado no argumento da partição da alma, Sócrates declara ser infrutífero seguir demonstrando que todas não são o caso. Para dar

---

2 Todas as traduções dos textos platônicos são nossas e feitas diretamente do grego com base no texto estabelecido John Burnet.

3 Ver MILLER, 2007, p. 310. O conteúdo dos dois caminhos foi assunto de debate entre os comentadores: no caminho mais curto seria assunto a discussão acerca da tripartição da alma (cf. *toûto* em 435d), já no caminho mais longo o assunto seria a explicação para as virtudes cardinais (cf. *autá* em 504b), o que parece demonstrar uma discrepância entre os dois relatos. Sobre a discrepância, ver SCOTT, 2015, p. 45, e ADAM, 1966, vol. 1, p. 244-245.

continuidade ao exame, ele propõe “hipotetizar” que o que foi estabelecido até então é correto e seguir o exame; se não for correto o que se tomou como base, basta invalidar todas as consequências que foram daí retiradas (*Rep. IV, 437 a*).<sup>4</sup> Sobre o caminho mais longo, parece unânime a interpretação de que ele corresponda à educação do guardaião,<sup>5</sup> pois na parte final do Livro VI em 504a em diante, depois de Sócrates ter argumentado a favor do governo dos filósofos na cidade ideal, o caminho mais longo é mencionado novamente. A passagem descreve quais as qualidades que este indivíduo deve possuir tais como facilidade em aprender, boa memória, astúcia, inteligência, disposição para viver de maneira ordenada, moderação, dentre muitas outras, mas principalmente que a sua natureza possa suportar os estudos mais elevados (*μαθήματα μέγιστα, Rep. VI, 504a*).

Para a exposição acerca dos estudos mais elevados, Sócrates relembra o momento da conversação em que havia sido distinguido três espécies de elementos na alma (*τριτὰ εἶδη ψυχῆς*) de forma a lançar luz sobre o que cada virtude é, pois é o caminho que dará uma exposição mais precisa e rigorosa sobre a alma e suas qualidades.<sup>6</sup> Como Sócrates declara: “díziāmos em algum lugar que, com o fim de ser possível contemplar as próprias coisas mais belas, teríamos que dar uma outra volta bem maior” (*Rep. VI, 504b*).

---

4 Para um exame mais detalhado sobre o caminho mais curto, ver SCOTT, 2015, p. 9-41. Scott assume que um dos métodos empregados no caminho mais curto se serviria de dados da sensibilidade e que se enquadraria na descrição do método hipotético na *República*.

5 Esta é a interpretação pode ser vista em MILLER (2007, p. 311). SCOTT (2015, p. 48), por sua vez, afirma que o objetivo é “derivar uma explicação das virtudes do conhecimento do Bem como um princípio fundamental”.

6 Sócrates fala que o caminho mais longo é mais preciso do que o outro método nas seguintes passagens: 435d, 484c, 504b.

Sócrates então afirma que quem quiser se tornar filósofo deve seguir por este caminho mais longo por correr o risco de não atingir o fim do conhecimento que é o mais elevado. É revelado que o estudo das virtudes é um conhecimento elevado, mas que há algo que está ainda mais acima. Sócrates declara que a ciência do bem é a mais elevada e que o próprio Bem é “aquele que toda *alma* busca e por causa dele tudo faz” (*Rep.* VI, 505d-e – grifos nossos). O caminho mais longo, a partir da parte final do Livro VI, é na verdade o início da exposição mais densa da *República*, que compreende a Analogia do Sol, a Divisão da Linha, o Mito da Caverna e o programa educacional por meio do aprendizado das matemáticas e a dialética. Nesta exposição da *República* relativa ao caminho mais longo, temos as discussões relativas à epistemologia e ontologia,<sup>7</sup> o que era faltante na exposição do caminho mais curto. Com tais bases, o caminho mais longo poderia alcançar o seu objetivo de fazer uma exposição mais rigorosa e mais aprofundada da alma humana (*Rep.* IV, 435c-d). Sobre esta questão, o Argumento da Linha Dividida explica que somente a Forma inteligível pode fornecer o rigor e precisão almejados, que é a secção da Linha cujo método não se serve em nada de hipóteses.

Ao longo da exposição onto-epistemológica dos Livros centrais da *República* não há uma argumentação muito clara de sua relação com a psicologia moral. Porém, a proposta educacional platônica, que está relacionada com sua epistemologia e ontologia apresentadas nos

---

7 SCOTT (2015, p. 52): “(...) o caminho mais longo requer de nós a procura de uma gama muito mais ampla de tópicos ou disciplinas. Nós vimos como os guardiões terão que estudar nada menos que cinco tipos de matemática como um prelúdio ao entendimento do Bem. Mas, para nossos propósitos, vale a pena insistir na maneira em que seus estudos também incluirão ontologia e epistemologia”.

Livros VI e VII, é apresentada como uma certa conversão da alma, como Sócrates deixa bem claro na passagem 518c-d do Livro VII:

O argumento agora indica que está presente na alma de cada um de nós uma faculdade ( $\delta\acute{\nu}\alpha\mu\iota\upsilon$   $\acute{\epsilon}\nu$   $\tau\eta$   $\psi\upsilon\chi\eta$ ) e um órgão ( $\tau\acute{o}$   $\delta\omicron\rho\gamma\alpha\nu\omicron\nu$ ) nela pelo qual cada um de nós aprende: tal como se um olho não pudesse mudar de direção da escuridão para luz de outro modo senão junto com o corpo todo. Da mesma maneira, deve se desviar do devir com toda a alma até ser capaz de suportar a contemplação do ser e daquilo que é o mais brilhante: isto que é chamado o Bem.

O processo educacional consiste nessa conversão da alma que é desviada da “escuridão” para a “luz”. Essa mutação mental deve ser feita com a alma inteira e não somente uma parcela dela, acostumando-a a voltar-se para as coisas mais elevadas e evitando tudo aquilo que faz com que ela “olhe para baixo” ( $\kappa\acute{\alpha}\tau\omega$   $\sigma\tau\acute{\rho}\epsilon\phi\omicron\upsilon\sigma\iota$   $\tau\eta\nu$   $\tau\eta\varsigma$   $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma$   $\acute{\omicron}\psi\iota\nu$ ), tais coisas são como “pesos de chumbo” ( $\mu\omicron\lambda\upsilon\beta\delta\acute{\iota}\delta\alpha\varsigma$ ) que impede ou atrapalha a elevação da alma – esses pesos são os prazeres da comida e da luxúria (*Rep.* VII, 519b), que são os objetos de desejos dos elementos não-rationais da alma de acordo com a psicologia moral platônica. Sócrates, portanto, menciona uma *faculdade* (*dýnamis*) específica na alma responsável por apreender as coisas mais elevadas e um *órgão* (*órganon*) da alma que deve olhar para o objeto mais elevado e possuidor da maior clareza, o Bem em si, caso queira ser virtuoso e feliz.

Não apenas a parte de nossa alma que é afeita às coisas mais elevadas deve ter seu olho voltado para o que é superior, mas esta mutação psíquica deve ser feita com os outros elementos conjunta e harmonicamente. O que é garantido pelo elemento racional exercendo governo

sobre o elemento irascível e o elemento apetitivo da alma, impedindo-os de arrastá-la para o que é inferior e menos louvável. A conversão harmônica da alma só é possível por este governo do racional que impede ou deixa passar o que for impulso das outras partes. Em virtude disto, todo o desenvolvimento psíquico necessita de uma primeira fase no processo educacional para que o indivíduo adquira as virtudes ligadas às partes não-rationais da alma – partes que são mais aparentadas às do corpo (ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος) – e que são adquiridas pelo hábito e o exercício (ἔθеси καὶ ἀσκήσεις, *Rep.* VII, 518d-e). A outra virtude, mais aparentada ao divino e que nunca perde sua potência, a sabedoria prática, que é a excelência do elemento racional da alma, é adquirida por um processo de “voltar o olhar” para as coisas mais elevadas que se dá primeiramente pelos estudos das matemáticas para em seguida se exercitar no método dialético. Apenas assim, com uma formação que leva décadas, que este indivíduo pode contemplar a Forma do Bem. Por conseguinte, é somente a parte racional que tem a capacidade de chegar a tal ponto e somente a ela é possível conhecer, ou seja, ter *ciência*.

Nos pontos aqui elencados fica visível que a psicologia moral platônica que estabelece uma teoria da tripartição da alma que determina a função de cada elemento, sua excelência e suas configurações determinadas pelas suas interações tem um papel importante na exposição dos Livros centrais da *República*. Porém, quando Platão faz a exposição da sua psicologia moral da alma no que seria o “caminho mais curto”, cada parte da alma nas suas interações tem a ver com desejos e aversões. Diferentemente, no “caminho mais longo”, a questão do desejo e aversão é deixada de lado e Platão tem como preocupação uma exposição centrada

no aspecto onto-epistemológico. No que concerne às partes da alma, suas relações com cada um dos seus desejos e aversões fica evidente no argumento da *República*. O que não parece nada evidente é a relação entre as partes da alma e as faculdades cognitivas que são apresentadas nos Livros centrais, assim como a necessidade de seu fundamento ontológico.

Ao longo da *República*, cada parte da alma pode estar relacionada a uma faculdade cognitiva como, por exemplo, ter uma opinião. O que provavelmente levou a alguns estudiosos conceberem que uma parte da alma possa ser o mesmo que uma *faculdade* – até mesmo o elemento racional pode ter uma opinião, apesar de ser o elemento que inúmeras vezes é associado à ciência e à contemplação das Formas inteligíveis. Vimos também aqui, que pelo menos o elemento racional possa ser um “órgão da alma”, já que é o único dotado de sabedoria prática e ciência. Decerto que Platão na exposição do caminho mais longo pretende ressaltar o papel do elemento racional juntamente com os outros elementos na busca da ciência mais elevada, porém ele não torna claro o que cada um desses elementos é, provavelmente confundindo as partes com as noções de faculdade, órgão ou confundindo com as chamadas *pathémata* da alma (*παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ*, *Rep.* VI, 511d).<sup>8</sup> Com base nisto, resta a seguinte dúvida: o que são as partes da alma para Platão e qual a relação delas com a sua epistemologia?

Sem dúvida esta questão é demasiado complexa para ser tratada em um artigo de poucas páginas, é em virtude disto que pretendemos apenas mostrar em linhas gerais a distinção entre certas noções relativas às atividades cognitivas entre si e o que seria uma parte ou

---

<sup>8</sup> As *pathémata* da alma são as faculdades cognitivas relativas a cada uma das secções da linha que são a *eikasía*, *pístis*, *diánoia* e a *nóesis*.

elemento da alma. Para darmos cabo desta empreitada, iniciaremos a exposição tratando da noção de faculdade para Platão.

### 1. FACULDADE (DÝNAMIS)

A passagem 518c-d acima fala que há na alma um órgão cuja faculdade (*dýnamis*) é a aprendizagem que consiste em redirecionar a “visão” da alma das sombras para o mais brilhante objeto, a Forma inteligível do Bem. Parece que Platão está aqui considerando que uma parte da alma (ou a alma em sua totalidade) é uma faculdade. Delcomminette explica que depois de Aristóteles é assim que atualmente as partes da alma passaram a ser concebidas pelos comentadores: “[...] a maioria dos intérpretes modernos continua, o mais frequentemente sem se interrogar realmente sobre esta questão, a assumir que elas se referem a uma única e mesma noção”.<sup>9</sup> A passagem nos remete imediatamente ao elemento racional da alma e pode enganosamente fazer crer que esta parte da alma é o mesmo que a faculdade considerada na passagem 518c-d. É necessário esclarecer o que Platão quer dizer com faculdade aqui, pois a compreensão das atividades e objetos concernentes a uma faculdade e as considerações sobre a partição da alma demonstrarão ser conflitantes, o que acarreta a impossibilidade de interpretar que as partes da alma sejam faculdades.

Na *República* há duas passagens em que Platão discorre sobre a noção de faculdade: a primeira é no Livro I, 346a em diante, e a segunda é a passagem que consta na argumentação socrática sobre a distinção

---

9 DELCOMMINETTE (2008, p. 1). Ele ainda explica na nota 1 de seu artigo que a obra *Plato's Psychology*, Toronto, 1995, de T. M. Robinson teria negligenciado a necessidade de esclarecer esses pontos.

entre o filósofo e o amante dos espetáculos no Livro V, 475c-480a. É nesta segunda passagem que Platão, além de esclarecer o que é uma faculdade, estabelece um critério de diferenciação de uma em relação a outra, fundamental para a nossa pretensão neste artigo. O critério de diferenciação é a função e o objeto das faculdades, mas neste caso consideraremos fundamental abordamos o objeto delas. Sócrates esclarece que observa em uma faculdade o objeto e sua função (μόνον βλέπω ἐφ’ ᾧ τε ἔστι καὶ ὃ ἀπεργάζεται) para assim considerar como idênticas as faculdades que versam sobre o mesmo objeto e executam a mesma atividade; as que versam sobre objetos diferentes e executam atividades diferentes são distintas (τὴν δὲ ἐπὶ ἑτέρῳ καὶ ἕτερον ἀπεργαζομένην ἄλλην, *Rep.* V, 477d). Não apenas executar atividades distintas devem ser levadas em conta para a distinção entre as faculdades, os objetos são também fundamentais para tal distinção, como é o caso entre opinião e sensação como será mostrado mais à frente.

No que concerne às partes da alma, quando no Livro IV, Platão estabelece o princípio dessa partição, ele explica que o mesmo elemento não pode fazer e sofrer contrários ao mesmo tempo e em relação ao *mesmo objeto*, ou seja, as partes da alma podem recair sobre o mesmo objeto, uma delas desejando-o e a outra tendo aversão a esse mesmo objeto. Dado o critério de definição e distinção de uma faculdade, os elementos da alma não podem ser considerados como tal por versarem sobre o mesmo objeto. Portanto, uma parte da alma não pode ser uma faculdade, pois, para poder ser considerada como tal, seria necessário que cada elemento da alma tivesse relações com objetos distintos uns dos outros.

No Livro V da *República*, Platão considera que o conhecimento é uma faculdade, aquela que nos permite

conhecer o ser como ele é (*Rep.* V, 478a); assim como uma opinião também o é, aquela faculdade que nos permite ter opiniões (*Rep.* V, 477e); ainda, é importante ressaltar, que no Livro V, os outros exemplos de faculdade são a visão e a audição. A visão e a audição são faculdades distintas por executarem funções distintas e por possuírem objetos distintos. Sócrates explica que é pela vista que nós vemos as coisas vistas e é pela audição que nós ouvimos as coisas audíveis. Na mesma passagem, Sócrates declara que é pelos outros sentidos, além da visão e da audição, que percebemos os outros sensíveis. A argumentação nos permite pensar, portanto, que a sensação é uma faculdade que tem por objeto os sensíveis.

Em *República* 509d, no final do Livro VI, onde é estabelecido o argumento da Divisão da Linha, a secção relativa aos sensíveis corresponde exatamente ao objeto da opinião – a faculdade relativa ao sensível é a opinião que pode ser dividida em duas espécies de acordo com a relação “original versus cópia”, a saber: os chamados simulacros que são cópias dos sensíveis originais, para o qual a espécie de opinião é a *eikasía*; para os sensíveis originais, a espécie de opinião é chamada de *pístis*. Apesar da Linha ter sido dividida entre o que é visível e o que é inteligível, percebemos que Platão quer estabelecer uma diferença entre os dados sensíveis e o inteligível; o que é evidente pela passagem 511b-c, onde ele descreve o procedimento da secção que se atinge pela dialética, a qual não se serve em nada de dados sensíveis. Porém, a secção relativa aos sensíveis identifica os objetos que lhe pertencem como objetos da opinião. De acordo com o critério estabelecido no Livro V, objetos distintos correspondem a faculdades distintas. O problema é que os objetos da sensação e opinião, duas faculdades distintas, são idênticos de acordo com a

argumentação platônica, pois para ambas as faculdades as coisas sensíveis são seus objetos.

Mesmo que as partes não-rationais sejam mais aparentadas ao corpo, suas faculdades não podem ser a sensação. Não há na letra da *República* qualquer indício desta identificação, o que frequentemente acontece é de ter a opinião como a faculdade que corresponde às partes da alma. Mas se sensação e opinião parecem ter os mesmos objetos, por que somente a opinião é associada às partes da alma? Para sanar esta dificuldade, devemos, portanto, diferenciar a sensação da opinião.

## 2. SENSACÃO

O que é necessário neste momento, para sabermos se esta questão é ou não uma contradição interna ao pensamento platônico na *República*, de que as faculdades opinião e sensação versam sobre os mesmos objetos, é identificar os objetos e a função própria da sensação e diferenciá-los daqueles que são específicos da opinião. Diferentemente da ignorância, a sensação versa sobre *alguma coisa*, já que não podemos apreender o que não existe. O objeto da sensação não pode ser o mesmo que o conhecimento, pois o conhecimento tem por objetos os inteligíveis (τὰς δ' αὖ ιδέας νοεῖσθαι μὲν, ὁρᾶσθαι δ' οὐ. *Rep.* V, 507b). O que resta é que o objeto da sensação é um intermediário entre o conhecimento e a ignorância assim como o é o objeto da opinião, mas, sendo o caso, em que sentido podemos afirmar que ambos são intermediários entre o ser e o não-ser e mesmo assim não se tratar dos mesmos objetos de cada uma destas referidas faculdades?

Uma sugestão é dada por Smith que aponta que o mesmo objeto seja tomado por diferentes descrições,<sup>10</sup>

---

10 SMITH (1976, p. 428) chama de ἐπί-relations.

ou seja, a questão dos relativos envolvida em expressões do tipo “a visão é relativa ao visível” envolve contextos intencionais, quer dizer que ao mudar a descrição dos dados de um objeto deixará de garantir a preservação de seu valor de verdade. Mas como demonstrar isso a partir do texto da *República*? No Livro VI, em 510a, Sócrates declara que o visível “se divide no que é verdadeiro e no que não é, de tal modo que o opinável está para o cognoscível, assim como o assemelhado está para o que se assemelha” (διηρησθαι ἀληθεία τε καὶ μὴ, ὡς τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστὸν, οὕτω τὸ ὁμοιωθὲν πρὸς τὸ ὅμοιωθῆ). Dividir o visível no que é verdadeiro e no que é falso para depois ser estabelecida uma analogia entre opinável e cognoscível, modelo e cópia parece indiciar o que a opinião opina quando se trata do sensível. A interpretação que podemos suscitar é a de que Platão parece indicar que os objetos da opinião e do conhecimento estão relacionados com a verdade e a falsidade, uma competência que não cabe à sensação. O que quer que elas sejam, tais verdades e falsidades relativas às coisas sensíveis é o que compete à opinião. Assim, quando os sensíveis podem ser descritos por qualidades tais como verdade e falsidade, eles são objetos da opinião; quando as descrições são outras, nas quais os sensíveis não são apreendidos por meios de tais qualidades, eles são objetos da sensação.

Na exposição do Mito da Caverna, Platão fala que os prisioneiros (515d) consideravam que as sombras vistas no fundo da caverna eram o que havia de mais real e verdadeiro. De acordo com os graus de realidade típicos da ontologia platônica, as sombras, que são projeções nas paredes, ou melhor, são cópias de outras coisas, são a representação de objetos sensíveis. Como os presos foram forçados a desde sempre olhar para as

sombras no fundo da caverna, a percepção deles é que as sombras não são cópias, mas objetos originais – como nos sonhos em que as imagens oníricas parecem ser bem reais para quem sonha. Se os prisioneiros não apenas têm a percepção das sombras, mas também possuem considerações acerca de suas realidades e verdades, significa que há uma atividade que é distinta da mera percepção. Uma indicação do que seja esta atividade se encontra em uma importante passagem no Livro VII, a saber:

E, neste tempo, as honras, os elogios ou prêmios entre eles seriam para os que olhassem com mais agudeza as sombras que passavam; para os que se acostumassem a memorizar bem melhor as anteriores e as posteriores e as que passassem ao mesmo tempo; e, dentre eles, para o mais capaz de predizer o que ia acontecer. Pensas que [o filósofo] teria desejo destas coisas e teria inveja dos mais honrados e poderosos entre aqueles? Ou teria como em Homero um violento desejo de “trabalhar a terra como servo de um outro homem sem gleba” e antes sofrer do que voltar àquela maneira de opinar (δοξάζειν) e modo de vida (*Rep.* VII, 516d).

Há um certo modo de vida com sua correspondente faculdade cognitiva que é preferível do que aquela vida dos prisioneiros na caverna que passam o seu tempo a distinguir, fazer e estabelecer relações, predizer, comparar, encontrar semelhanças, identidades, diferenças e dissemelhanças *entre as sombras*. Estas atividades são resumidas por Platão como um ato de opinar (δοξάζειν, 516d). Assim, a opinião é a faculdade que tem por atividade estabelecer relações de distinção, identidade e predição entre as cópias, as sombras, ou melhor, entre os sensíveis.

Esta passagem não entra em conflito com a exposição do Livro VI em que é afirmado que o sensível se

divide entre o que é verdadeiro e o que não é verdadeiro. Tomando a passagem 100a do *Fédon*, em que se inicia a hipótese das Formas inteligíveis, é apresentada concomitantemente a noção de verdade e falsidade para Platão. De acordo com a passagem, a verdade e a falsidade são qualidades determinadas por relações de correspondência e por falta dela respectivamente. Portanto, perceber o que há de verdadeiro ou falso no sensível é uma maneira de estabelecer relações que são aquelas em que há busca de identidade ou de falta de identidade nas quais os próprios sensíveis são tomados como paradigmas para estas relações.

Quanto à atividade da sensação, no Livro VII, Platão determina duas formas: as sensações que incitam a inteligência à reflexão e as que não incitam. Para o segundo caso, Sócrates acrescenta: “porque foram discriminadas (*κρινόμενα*) suficientemente pelas sensações” (*Rep.* VII, 523b). Ou seja, as sensações são uma espécie de faculdade que por elas mesmas são capazes de fazer discriminações. Porém, existe uma limitação nas sensações, elas não são capazes de perceber relações tais como oposição, relativo, identidade, diferença etc. Sócrates afirma: “a percepção não evidencia mais isto do que o seu contrário, nem o que concerne ao que está perto nem ao que está longe” (*Rep.* VII, 523b). Perceber que algo está perto ou longe, que é contrário ou idêntico, dentre outras formas de relações, não é da competência da sensação.

Se as relações de contrariedade, identidade e todas as que são deste mesmo gênero não são objetos da sensação e, como foi mostrado no Livro VII, a opinião demonstra ser a faculdade que lida com tais coisas, então, o limite da sensação é aquilo que é da competência da faculdade opinativa. Porém, não é apenas a opinião que versa sobre tais gênero de coisas,

como fica claro na passagem relativa à comparação entre os dedos anelar, médio e indicador. Sócrates explica que a sensação que apreende um dedo não desperta a reflexão e ainda declara que a apreensão sensível de um dedo não sofrerá alterações se ele for visto sob aspectos e perspectivas diversos. Se o dedo for visto no meio, nas extremidades, se for branco ou preto, grosso ou fino etc., não vai ser uma outra coisa que a sensação apreende, não será outro objeto, será apenas um e o mesmo dedo para a sensação. Nada disso estimula nem desperta a inteligência, porque a vista não indicou que o dedo seria diferente de si mesmo ao mesmo tempo. Seria necessário algo desconcertante na sensação para incitar a nossa reflexão intelectual. Desta forma fica claro que não apenas a opinião, mas também a inteligência (*νόησις*), lida com os mesmos objetos, aqueles que estão aquém dos objetos das sensações, a saber: aquele gênero de relações do qual podemos depreender as qualidades de verdade e falsidade.

Há um dado muito importante nesta teoria platônica relativa às *sensações que despertam a nossa inteligência*. Esses tipos de sensações devem ser aquelas que apresentam contrários ao mesmo tempo. O texto da *República* deixa isto bem claro:

e agora? A grandeza e a pequenez do dedo, acaso a vista as vê suficientemente, e não faz diferença em nada se está no meio ou na extremidade? E, do mesmo modo, o tato em relação à espessura e à finura, suavidade e dureza? E as outras sensações, por acaso não são necessárias para revelar essas coisas? Ou não é desta maneira que cada uma delas procede: primeiro, a sensação relacionada à dureza é forçada a se encarregar da relacionada à moleza e anuncia à alma como o mesmo o que é sentido como mole e duro?

Ao que parece, a sensação tem a capacidade de fazer discriminações, mas não é suficiente para determinar o que é realmente cada uma destas qualidades tais como grandeza e pequenez, moleza e dureza. Esta incapacidade é devido ao fato de que a mesma sensação é encarregada de perceber as qualidades opostas. Se a sensação tivesse tal capacidade de discriminar qualidades opostas, a observação do mundo não nos causaria perplexidades: Sócrates nunca seria grande e pequeno ao mesmo tempo quando comparado a Símias e Cebes, um bastão de madeira nunca sofreria a distorção da água, o medo da morte na guerra seria exemplo de coragem e assim por diante. Admitir essa interpretação está mais concorde com os fatos dados no mundo, portanto, uma teoria mais coesa e coerente quando assume que as sensações não têm a capacidade de fazer tais distinções.

Creemos que esta natureza da sensação de ser encarregada da percepção dos contrários é devido à sede das sensações, os órgãos, pois são a única e mesma fonte que recebe as impressões opostas. Assim, para que nosso objetivo de esclarecer a relação entre teoria da ação e epistemologia na exposição do “Caminho mais longo”, é necessário esclarecer preliminarmente o conceito de órgão para Platão – o que será necessário também para explicar a diferença entre opinião e ciência mais à frente.

### **3. ÓRGÃO**

Discriminamos até agora o que é sensação e faculdade para Platão. Sabemos que as sensações são a faculdade que tem por capacidade perceber os sensíveis. Mas, para a apreensão destes sensíveis, é necessário um intermediário e uma sede das sensações. Sócrates distingue os olhos da visão e reconhece que o olho é

um dos órgãos das sensações. Neste caso, os órgãos são um intermediário entre o mundo externo e as atividades internas aos indivíduos, um intermediário corporal, físico. Mas o que compreende a noção de órgão é bem mais abrangente para Platão, pois, como vimos na *República* Livro VII, há uma argumentação que fala da existência de um órgão da alma, que é dito ser também uma espécie de olho.

Um ponto importante que devemos ter em mente é o que existe de comum entre o olho corporal e o olho psíquico para entendermos o significado de órgão para Platão. É evidente que a noção de órgão para o segundo caso é uma analogia, Platão diz ser um olho, mas o sentido aqui é derivado do órgão físico. Assim, entender o que é o olho físico nos permite entender o que é o olho psíquico. Já sabemos que o órgão é a sede da faculdade (*Rep.* VII, 518d), mas não se identifica com ela, por exemplo, o ato de ver não é o que permite a faculdade da visão (a luz do sol, por exemplo) e nem aquilo onde ela tem origem, ou seja, o olho (Ὀὐκ ἔστιν ἥλιος ἢ ὄψις οὐτε αὐτὴ οὐτ' ἐν ᾧ ἐγγίγνεται, ὃ δὴ καλοῦμεν ὄμμα) que é um dos órgãos do sentido (τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων). Então, temos as coisas visíveis, a visão e os olhos e, estes últimos, possuem a faculdade da visão (τὴν δύναμιν... ἔχει, *Rep.* VI, 508a-b). O mesmo deve ser pensado em relação ao olho da alma, ele não é o que permite a faculdade da alma de ver e nem se identifica com ela, pois é sua sede. Por isso, precisamos saber o que este órgão da alma é, pois pode ser que ele seja uma parte da alma, já que elas podem ser a sede das faculdades tais como a opinião e o conhecimento.

Como intermediário entre o mundo externo e o interno, o órgão físico é responsável por receber todas as impressões externas, inclusive as opostas. Por ser o

único meio pelo qual as impressões são recebidas, ele é a mesma fonte que recebe as impressões opostas inclusive ao mesmo tempo. Acreditamos que este é um outro fator que determina o que um órgão é: a fonte que tem a capacidade de comportar opostos, até mesmo ao mesmo tempo. O que Platão chama de órgão da alma recebe esta designação exatamente por ser também a sede que comporta opostos. Sócrates fala que devemos dar uma volta neste olho da alma, desviar o seu olhar das coisas que não têm permanência para aquilo que é sempre o mesmo. Qual seria, portanto, este órgão da alma? Delcomminette identifica este órgão com o elemento racional, ele afirma que o racional é o órgão que corresponde ao olho da alma<sup>11</sup> e explica qual a diferença do olho da alma para o olho do corpo: “Ora, à diferença do olho do corpo, que tem por única faculdade a vista e que, quando se volta para o que está imerso na escuridão, não apreende simplesmente nenhum objeto, a parte racional da alma tem pelo menos duas faculdades”.<sup>12</sup> Enquanto o órgão corpóreo comporta apenas uma faculdade, o olho psíquico comporta mais de uma. As duas faculdades que Delcomminette tem em mente quando fala do olho da alma é a ciência e a opinião. De certa forma ele está correto em afirmar que o elemento racional pode ser a sede destas duas faculdades, mas é preciso ter a ressalva de que o racional não é o único elemento que opera com a opinião, os outros elementos da alma também possuem opiniões – a diferença é que as opiniões do racional são sempre verdadeiras, já as opiniões dos outros elementos podem ser verdadeiras ou falsas.

De nossa parte, não concordamos que o racional seja esse órgão da alma. Essa afirmação não encontra correspondência com o que está descrito na *República*,

---

11 Cf. DELCOMMINETTE, 2008, p. 36.

12 Cf. DELCOMMINETTE, 2008, p. 9.

pois, se tomarmos o conflito entre os elementos da alma, ele pode ser entre um conhecimento e uma opinião, assim como pode ser entre duas opiniões. Como o órgão é a sede dos contrários, teríamos que admitir, de acordo com a interpretação de Delcomminette, que o conflito interno à alma é, na verdade, um conflito que ocorre no elemento racional – é uma possibilidade que entra em conflito com o princípio da partição que estabelece que os contrários não podem ocorrer no mesmo elemento. De nossa parte, acreditamos que o órgão da alma que Platão tem em mente seja o que ele chama de *diánoia*,<sup>13</sup> pois é uma noção que demonstra estar mais de acordo com o argumento da *República* e apresenta indícios textuais razoáveis para esta interpretação.

#### 4. DIÁNOIA: SENTIDO AMPLO

Suspeitamos que a noção de *diánoia* seja o órgão da alma que Platão declara no Livro VII da *República*. Deste momento da exposição em seguida, nossa preocupação é tornar esta suspeita evidente. Para tanto, veremos alguns dos vários sentidos do termo que aparecem neste diálogo com o objetivo de encontrar um único e comum sentido que servirá para reforçar o que estamos aqui tomando como hipótese. Porém, iremos nos limitar em encontrar esse significado único para a *diánoia* compreendida em seu sentido amplo. Identificamos que a faculdade da alma explicada no argumento da Linha Dividida que corresponde a secção do inteligível no qual a alma opera a partir de hipóteses é o sentido restrito de *diánoia*. Nós o deixaremos de lado, pois a exposição para tentar mostrar uma significação única para os sentidos

---

13 Manteremos o termo transliterado do grego por não haver uma tradução precisa para ele na língua portuguesa. Geralmente, *diánoia* é traduzida por pensamento ou entendimento.

amplo e restrito exigiria um esforço bem maior e um considerável número de páginas que não caberia aqui neste artigo.

Concebemos que a *diánoia* em sentido amplo é a compreensão de uma faculdade cognitiva que se encontra no ponto intermediário entre a opinião e o conhecimento. Pretendemos neste momento expor algumas das várias passagens na *República* nas quais percebemos essa compreensão da *diánoia*.

A primeira passagem que gostaríamos de tratar encontra-se no Livro VII, relativa à classificação das sensações entre as que despertam ou não a reflexão. Ela é a seguinte: “portanto era exatamente isso que eu tentava dizer, que certas coisas incitam a *diánoia*, e outras não: as que produzem sensações opostas ao mesmo tempo determinamos como as que incitam, as que não incitam, por outro lado, não despertam o intelecto (*nóesis*)” (*Rep.* VII, 524d). Aqui é afirmado que a sensação atinge diretamente a *diánoia*, inclusive as que são opostas. A *diánoia* neste caso pode receber as impressões opostas ao mesmo tempo. Um fato importante aqui é que Platão dá a entender que *nóesis* e *diánoia* são noções intercambiáveis, ou seja, que há uma identidade entre ambas. Esta possibilidade de identidade entre elas não dá ainda para afirmar se é o caso de ser uma única fonte ou em que sentido atenuado falaríamos de uma identidade, mas tal possibilidade é completamente coerente se nossa interpretação estiver correta.

Outra passagem que também é importante é a que se encontra no começo da argumentação que estabelecerá a distinção entre os amadores de espetáculos e os filósofos que já mencionamos acima. Primeiramente, devemos atentarmos ao que Platão descreve dos amadores de espetáculos, a saber: são

indivíduos que se deleitam com sons, cores, formas, que acreditam que tais coisas são belas, mas não acreditam no Belo em si. Platão explica que isto é devido ao fato de que a *diánoia* dos amantes dos espetáculos é incapaz de contemplar e se deleitar com a contemplação da Forma inteligível do Belo (*Rep.* V, 476b). Estas coisas belas pelas quais os amadores de espetáculos se interessam são sensíveis, porém, não são os objetos sensíveis cuja descrição corresponde aos que são apreendidos pela sensação. Não é o caso de serem objetos da sensação porque Platão diz que tais indivíduos vivem em sonhos. Ele ainda esclarece que sonhar é quando tomamos que algo semelhante não é um semelhante, mas a própria coisa real, ou melhor, quando não apreendemos que uma cópia é uma cópia, mas a consideramos como o original. Relações pautadas em semelhanças, dessemelhanças, cópias e originais não são coisas que competem à sensibilidade, como havíamos argumentado. Por isto que é a *diánoia* e não a sensação que se deleita com as coisas belas ou com o próprio Belo.

Em seguida, é explicado que aquele que não está sonhando consegue distinguir o Belo em si das coisas que participam dele sem confundir os participantes com aquilo ao qual eles participam. Na metafísica platônica, os termos “cópia” e “original” são aplicados às coisas sensíveis e às Formas inteligíveis respectivamente. O filósofo é o único capaz de determinar o que é original e o que é cópia, o que são as múltiplas coisas belas e o próprio Belo. O contrário disto é quem está no sonho, pois é aquele que pensa que as coisas que são participantes do Belo em si é que são as coisas realmente belas; estes últimos são os amantes dos espetáculos, a quem Platão posteriormente chamará de *filodóxos* (*Rep.* V, 480a). A mudança terminológica é devido a um fato

que será esclarecido nos Livros VI e VII de que os objetos da opinião são certas relações, e coisas deste gênero, que são relativas às coisas sensíveis.

No decorrer desta argumentação para a distinção entre filósofos e filodóxicos é declarado o seguinte: “então diríamos corretamente que a *diánoia* deste que conhece é conhecimento e a do que opina opinião?” (*Rep.* V, 476d). Esta passagem é fabulosa, ela dá a entender que a opinião e o conhecimento são espécies de *diánoia* – aliás, especificamente sobre a opinião, no Livro III em 412e-413a, é afirmado que ela sai da *diánoia* (δόξα ἐξίέναι ἐκ διανοίας) voluntária, quando a opinião é falsa, ou involuntariamente, quando é verdadeira – o que confirma o que havíamos pensado ser o sentido amplo de *diánoia* como um intermediário entre o conhecimento e opinião. Sobre a passagem 476d, Delcomminette afirma:

Porém, ao contrário do olho do corpo, que tem a visão como única faculdade e que, quando se volta para o que está mergulhado nas trevas, simplesmente não apreende nenhum objeto, a parte racional da alma tem pelo menos duas faculdades, pois nós acabamos de ver que a δόξα pertence a ela tanto quanto às outras partes; é por isso que, quando ela se volta não para esses objetos de conhecimento que são Ideias, mas para o sensível, ela não sabe, mas opina (cf. VI, 508 c4-d9).

Quando Delcomminette fala da parte racional neste trecho do seu artigo, seu objetivo é argumentar que a parte racional é o órgão da alma. Porém, a passagem da *República* que citamos não faz menção ao elemento racional, mas à *diánoia*. De certa forma, há um acordo entre nossa interpretação e a de Delcomminette, pois sua leitura também reconhece que esta passagem diz respeito ao órgão da alma.

É provável que a passagem seja realmente relativa ao elemento racional da alma enquanto o olho psíquico tratado no Livro VII, porque é possível que Platão tenha pensado que a atividade da *diánoia* identifique-se com o racional, mas afirmamos não ser o caso. A segurança de nossa afirmação se baseia nas passagens relativas à imitação poética, onde Platão fala da influência da poesia na alma de seus ouvintes. Platão, por exemplo, assume em *República*, III, 393a, que “é o próprio poeta que fala e não tenta direcionar nossa *diánoia* para o outro momento, como se fosse outro aquele que falasse, e não ele mesmo”. A *diánoia*, como podemos ver, também pode ser influenciada pela imitação poética de tal forma que pode ser direcionada para disposições do espírito que se assemelhem com os preceitos transmitidos pela poesia. No livro X, Platão revela que a poesia mimética pode destruir e arruinar a *diánoia* dos ouvintes (*Rep.* X, 595b) – importante ressaltar que Platão afirma que a exposição só pode ser bem compreendida depois de ter sido estabelecida a tripartição da alma anteriormente. A ruína causada pela poesia é possibilitada porque ela atinge e reforça aqueles elementos inferiores da alma.

Platão ainda reforça a ideia da relação entre *diánoia* e os elementos não-rationais em uma importante passagem no Livro X da *República*. Como ficou claro no início deste Livro, o argumento de crítica à poesia terá também por base a sua psicologia moral (*Rep.* X, 595a). Em verdade, todos os gêneros imitativos da mesma espécie que a poesia imitativa sofrem pesada crítica por serem a “desgraça da *diánoia* para aqueles que as escutam” (λόβη... εἶναι... τῆς τῶν ἀκουόντων διανοίας, *Rep.* X, 595b). Ainda, sobre esta relação entre poesia mimética e *diánoia* no Livro X, temos a seguinte declaração: “mas avancemos sobre essa mesma parte da *diánoia* com a qual a imitação poética tem relação” (*Rep.* X, 603b-c).

Ora, o que Platão quer dizer com “a parte da *diánoia*”? Se seguíssemos a interpretação de Delcomminette, seria provável que a *diánoia* e o elemento racional fossem o mesmo, no entanto, podemos comprovar o contrário neste argumento do Livro X da República, porque as partes da alma com as quais a poesia mimética se relaciona são o irascível e o apetitivo. O texto da República no Livro X não tem expressamente os termos relativos às partes não-rationais da alma descrito no Livro IV, mas há muitas descrições do efeito da poesia que faz referência a eles. Por exemplo, é com a parte irritável (τὸ ἀγανακτητικόν, Rep. X, 604e) que a poesia mimética trabalha, pois o material relativo a esta parte é variado e em grande quantidade – o que é fácil de imitar e agradar uma multidão (Rep. X, 604e-605a). Certamente, não é o elemento racional que Platão quer se referir aqui. Em outro momento é dito que a poesia e a pintura convivem com uma parte da alma, que não é a melhor parte que temos em nós (μὴ πρὸς τὸ βέλτιστον, Rep. X, 605b). Sabemos bem que a parte melhor que temos em nós é o elemento racional e que os outros elementos são tidos como inferiores.

A poesia mimética instaura na alma de cada indivíduo um mal governo (κακὴν πολιτείαν ἰδίᾳ ἐκάστου τῆ ψυχῆ ἐμποιεῖν) agradando o elemento que carece de inteligência (τῷ ἀνοήτῳ αὐτῆς χαριζόμενον, Rep. X, 605b-c). É a parte da alma que não distingue (διαγιγνώσκοντι) o maior do menor, mas que considera as mesmas coisas tanto grandes como pequenas (ἀλλὰ τὰ αὐτὰ τοτὲ μὲν μεγάλα ἡγουμένῳ, τοτὲ δὲ μικρά), o tipo de atividade própria da faculdade que tem por base as coisas sensíveis. Com base nisto, podemos entender por que Platão assume que esta parte se relaciona com as imagens (εἰδῶλα εἰδωλοποιοῦντα, Rep. X, 605c).

Na ontologia platônica, mais uma vez, o que é imagem não é o original, mas a cópia. Isto nos leva à conclusão que as partes não-rationais da alma, no que concerne à epistemologia platônica, estão relacionadas com as opiniões, isto significa que a *diánoia* dos ouvintes apenas opina. Uma exposição que está de acordo com as descrições acerca dos amadores de espetáculos ou filodóxos, que é contrária a dos filósofos cuja *diánoia* é conhecimento. Por fim, e consideramos como uma comprovação decisiva para identificar a *diánoia* com o órgão da alma é a passagem 527b, que consta o seguinte: “por acaso, meu nobre, atrairia a alma para a verdade e produziria a *diánoia* filosófica, que a conduz para o alto e não para baixo” (‘Ολκὸν ἄρα, ὃ γενναῖε, ψυχῆς πρὸς ἀλήθειαν εἶη ἄν καὶ ἀπεργαστικὸν φιλοσόφου διανοίας πρὸς τὸ ἄνω σχεῖν ἢ νῦν κάτω οὐ. Rep. VII, 527b). A passagem indubitavelmente declara que é a *diánoia* que se direciona “para cima” ou “para baixo” tal como Platão fala do olho da alma.

A passagem 527b é realmente importante, mas é ainda preciso lembrar o que foi aqui esclarecido sobre o sentido de órgão que contempla o olho corporal e o olho psíquico. Estabelecemos que aquilo que é um órgão deve ser tomado como a sede para faculdades, mas sem se identificar com elas. Ainda acrescentamos que o órgão é também aquilo que é a fonte que recebe ou comporta impressões contrárias. Interpretamos que a *diánoia* cumpre com tais requisitos. Primeiramente, porque é a sede que comporta outras faculdades. A *diánoia* é atingida pelas sensações, ela pode conter opiniões assim como ciência. Sensações, opiniões e ciência são três tipos de faculdades. Em segundo lugar, a *diánoia* é uma única e mesma fonte que se relaciona com os contrários, sejam as sensações contrárias que a excitam, sejam as opiniões

contrárias (no caso, verdadeiras e falsas), sejam na relação entre opinião e ciência (as contrariedades que podemos estabelecer, de acordo com a filosofia platônica, para estas duas faculdades é que uma tem permanência e a outra é mutável, uma lida com as coisas necessárias e a outra com os contingentes). Por ter cumprido com os requisitos do que é um órgão, sustentamos que a *diánoia* é o órgão da alma.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ficou claro, portanto, que a *diánoia* não pode ser o elemento racional (como interpretara Delcomminette) e nem pode ser uma das outras partes da alma. Em realidade nenhuma faculdade pode ser uma parte da alma porque as partes da alma podem interagir com um mesmo objeto, tal como argumentamos acima. Afirmamos que a *diánoia* é o órgão da alma, pois, como ficou esclarecido, o que caracteriza um órgão é exatamente ser a sede de pelo menos uma faculdade sem se identificar com ela, e que pode ser mais de uma, mesmo que essas faculdades sejam contrárias umas às outras; o que claramente podemos ver ocorrendo na *diánoia*, já que ela é perturbada pelas sensações opostas ao mesmo tempo, por ser a sede de opiniões verdadeiras e falsas ou ser sede da faculdade opinião e da faculdade conhecimento (dependendo da volta que dermos a esse olho). Apesar de nenhuma destas faculdades ser uma parte da alma, elas se relacionam com o racional, o irascível e o elemento apetitivo. Como assumimos que a *diánoia* é o olho da alma, o que ela vê fornece material para as partes da alma, a saber, conhecimento e opinião verdadeira para a parte racional, opiniões verdadeiras ou falsas para a parte irascível e apetitiva. O que nos permite estabelecer uma relação de similaridade entre a

psicologia moral e epistemologia em Platão, cumprindo com o nosso objetivo aqui neste artigo. Mas isto é apenas ainda uma pequena parte do caminho mais longo para tais questões.

#### REFERÊNCIAS

ADAM, James. **The Republic of Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 1902.

DELCOMMINETTE, Sylvain. Facultés et Parties de l'Âme chez Platon. In: **The Electronic Journal of the International Plato Society**, n° 8, 2008. pp.1-39.

MILLER, Mitchell. Beginning the “Longer Way”. In: **Cambridge Companion to Plato's Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. pp. 310-344.

PLATO. **Platonis Opera**. Edited by John Burnet. Oxford University Press, 1903.

PLATO. **Republic**. Tradução e Introdução de C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 2004.

SCOTT, Dominic. **Levels of Argument: A Comparative Study of Plato's Republic and Aristotle's Nicomachean Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

SMITH, Nicholas D. “Republic” 476e-480a: Intensionality in Plato's Epistemology? In: **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition**, Vol. 30, No. 6, Dez. 1976, p. 427-429.

ZINGANO, Marco. Paideia, virtud intelectual y virtud moral em La Antigüedad. In: G. Hoyos (ed.) **Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía – Filosofía de la Educación**. Madrid, Editorial Trotta 2008, v. 29, 55-75.



# REFLEXÕES METAFÍSICAS E EPISTÊMICAS SOBRE A CRÍTICA ELEATA À TEORIA DAS FORMAS NA PRIMEIRA PARTE DE *O PARMÊNIDES*

MARDEN MOURA LOPES<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

O objetivo de nossa reflexão é lançar luz acerca de algumas posições metafísicas e, por consequência, epistêmicas que estão disseminadas em torno do diálogo platônico *Parmênides*. Especificamente, pretendemos trilhar um caminho que visa esclarecer o argumento platônico-eleata<sup>2</sup>, que mais tarde ficou conhecido como argumento do terceiro homem, frente aos posicionamentos sócráticos-platônicos.

O diálogo tematizado apresenta uma calorosa discussão entre Sócrates, de um lado, e Parmênides e Zenão, de outro<sup>3</sup>. Sócrates aparece no diálogo formulando uma crítica

---

1 Doutorando em Filosofia pela UFC, professor de Filosofia da UECE. Coordenador do GETA e membro do GEFA. Atualmente, pesquisa temas relacionados à metafísica e à epistemologia. Elaborador de vários materiais para alunos da graduação em filosofia e do Ensino Médio. E-mail: mardenmoura@hotmail.com

2 Ao dizer aqui ‘platônico-eleata’ queremos indicar algo que ficará mais evidente ao longo de nossa exposição, a saber, o itinerário argumentativo do que ficou conhecido como argumento do terceiro homem já havia sido levantado pelo próprio Platão ou, talvez, pelos alunos da Academia. Não obstante, as ideias que giram em torno desse argumento são colocadas por Platão, magistralmente, “na boca” de Parmênides e ficaram, aprioristicamente, sem resposta no *Parmênides*.

3 Aqui até poderíamos dizer que o diálogo, o *Parmênides*, grafado por Platão é fruto de pura oralidade, mas isso pode não ser plenamente verdadeiro. Cf. SPINELLI, *Comentários ao diálogo Parmênides de Platão*, p. 42.

à tese eleata de Zenão. Após submeter obliterativamente o discípulo de Parmênides, é este que entra em cena e propõe uma crítica ferrenha à teoria das ideias que aparece pressuposta e “recém-formulada” no diálogo<sup>4</sup>.

Nossa reflexão seguirá um caminho expositivo e argumentativo que pressupõe a validade do princípio de identidade, por isso, começaremos realizando algumas considerações acerca desse princípio lógico-ontológico. Depois, enveredaremos pela discussão que Sócrates e Zenão travam concernente à primeira hipótese do primeiro argumento e, por fim, apresentaremos a crítica de Parmênides a teoria das ideias platônica. Essa crítica será o ponto alto de nossa reflexão e terá seu alicerce na estruturação do que Aristóteles chamou de Argumento do terceiro homem.

#### **O DEBATE ACERCA DA IDENTIDADE OU SOBRE O PRINCÍPIO DA IDENTIDADE**

O marco zero de todo e qualquer pensamento é a lógica e, seja ela qual for, nota-se que parte de princípios fundamentais que balizam os raciocínios oferecendo-lhes coerência e validade. Um desses princípios lógicos,

---

4 Sobre esse ponto, faz-se necessário reproduzir o que determinou com exatidão o professor Cordero: “Não são cabíveis dúvidas de que o Parmênides é um diálogo estranho. Ele foi escrito mais de vinte anos após a abertura da Academia, e Platão viu na obra a oportunidade para exibir certos pontos débeis de sua Teoria das Formas (sugeridos quicá por alunos avançados, colegas, ou diretamente detectados por ele mesmo). Elegeu para isso uma mise-en-scène adequada: fez sua teoria ser exposta pelo seu porta-voz habitual, Sócrates, mas o rejuvenesceu: na ficção este não tem mais de vinte anos. Isso não significa que sua posição filosófica seja diferente: tudo que este diz corresponde literalmente às ideias expostas por Platão em diálogos anteriores... Mas a falta de experiência própria à juventude o impedem de responder às severas críticas que lhe apresenta seu interlocutor, o “grande Parmênides”. In.: CORDERO, Néstor-luis. *O diálogo enganoso de Platão consigo mesmo na primeira parte do Parmênides*, p. 122.

tão importantes às nossas estruturas argumentativas, é o princípio da identidade. Alguns atribuem a Aristóteles a formulação do princípio da identidade, porém, há de se ressaltar, esse princípio lógico tem sua origem na reflexão e sistematização dos filósofos eleatas. Resumidamente, esse princípio lógico é expresso assim: um ser é sempre idêntico a si mesmo: *A é A*.

Mas por qual motivo isso é importante aqui? Bem, a estrutura do diálogo platônico Parmênides se desenvolve a partir de uma argumentação que não só pressupõe mas faz questão de evidenciar esse princípio. Tal evidência pode ser constatada quando Sócrates, no início do diálogo, pede que seja lida a primeira hipótese do primeiro argumento de Zenão:

Então, tendo Sócrates ouvido <a leitura>, pediu que fosse lida novamente a primeira hipótese do primeiro argumento e, tendo sido ela lida, disse: que queres dizer com isso, Zenão? Que, se os seres são múltiplos, então é preciso que eles sejam tanto semelhantes quanto dessemelhantes, mas que isso é impossível, pois nem as coisas dessemelhantes podem ser semelhantes nem as semelhantes, dessemelhantes? Não é isso que queres dizer? É isso mesmo, disse Zenão <sup>5</sup>.

Nessa passagem, Sócrates observa a impossibilidade de haver seres que sejam ao mesmo tempo semelhantes e dessemelhantes, uma vez que, se algo é idêntico a si mesmo e não idêntico a si mesmo, seria impossível ser algo. Destarte, o princípio da identidade é utilizado para realizar, a partir da assunção da tese de Zenão, a argumentação socrática que se circunscreve no plano da maiêutica e vai ganhando corpo ao longo de sua exposição dialógica <sup>6</sup>.

---

5 Platão. Parmênides. 127 d-e.

6 Cf. SPINELLI, Miguel. *Comentários ao diálogo Parmênides de Platão*, p. 49.

Observe-se que é da necessidade do princípio lógico da identidade que somos enxertados na necessidade do ser. Na tradição eleata de Zenão, o ser necessário é aquele que não muda, ele é o substrato em torno do qual são concatenadas quaisquer formas de ser. Então, o ser se apresenta como idêntico a si mesmo. É a identidade do ser das coisas que é o ponto de apoio para a existência ordenada da realidade enquanto tal, já que a realidade não pode ser algo semelhante e dessemelhante, faz-se necessário que ela seja e, para ser algo, é necessário que esse algo seja o que é, ou seja, *A é A*.

Segundo o próprio Zenão, Sócrates entende muito bem a condição de possibilidade do raciocínio ora apresentado. No entanto, o mestre de Platão demonstra que há uma possível falha na formulação de Zenão <sup>7</sup>. Para Sócrates, na verdade, não há problema em algo ser semelhante e dessemelhante, isso traria consequências inevitáveis se afirmássemos haver algo exclusivamente semelhante a si mesmo sendo dessemelhante ou algo exclusivamente dessemelhante passando a ser semelhante. De acordo com Spinelli, temos

[...] duas coisas necessárias de serem evidenciadas e que implicam numa terceira: uma, a que diz respeito ao atributo da semelhança pressuposto como um princípio de identidade que predica o ser por sobre o aparecer; outra, a que diz respeito ao atributo da dissemelhança tomado como contraposto da semelhança e que, enfim, põe intelectivamente em evidência um princípio de diferença, de não-similitude, que predica o não-ser; daí uma terceira, a de que o pressuposto como idêntico, no contraposto do não-idêntico, leva necessariamente a uma constatação (empírica e

---

7 Cf. CORDERO, Néstor-luis. *O diálogo enganoso de Platão consigo mesmo na primeira parte do Parmênides*, p. 112.

intelectivamente considerada) segundo a qual o ser assim relativo ao não-ser assim é dada ao escrutínio do intelecto nos seguintes termos: do ser assim como ser de um certo modo, e, do não-ser assim, como um não-ser, mas não em sentido absoluto, e sim, em termos positivos, não mais negativo) como um ser de um outro modo <sup>8</sup>.

Apeado nessa crítica, Sócrates procura dar uma nova direção ao status da discussão, fazendo-a enveredar por suas próprias formulações. Com efeito, o filósofo admitirá a existência de uma forma em si e por si da semelhança e da dessemelhança e procurará afirmar que a tese eleata não está equivocada, mas que está sendo aplicada a seres que, sujeitos à mutabilidade, estão sempre passando do ser ao não ser<sup>9</sup>. Assim, seria de extrema importância aplicar a tese eleata, que indica a necessidade do princípio da identidade e, por conseguinte do ser, ao plano que concede exclusividade a uma determinada forma de ser, ou seja, a uma forma de ser imune das vicissitudes.

Num balanço parcial que pode ser realizado até aqui, tem-se que: a) Sócrates associa a tese eleata a necessidade de que, de fato, algo seja e, portanto, que o ser é necessário; b) Sócrates entende que essa tese está correta, entretanto, está sendo aplicada a seres que estão em devir permanente; c) Já que a tese eleata está correta, faz-se necessário existir algo que comprove a validade do argumento engendrado pelo pensamento como necessário, isto é, aqui, manifestação latente do plano inteligível.

Embasados nessas constatações, pode-se avançar na reflexão e buscar compreender o porquê de o filósofo

---

8 SPINELLI, Miguel. *Comentários ao diálogo Parmênides de Platão*, p. 48.

9 Cf. MOTTA, G. D. *Gláucôn, Adimanto e a necessidade da filosofia*, p. 98.

ter enveredado por esse caminho argumentativo. Para tanto, estima-se a possibilidade de compreensão do plano inteligível pela associação ao princípio da identidade desembocando, por assim dizer, na formulação da teoria das formas de Platão.

### **A PRIMEIRA HIPÓTESE DO PRIMEIRO ARGUMENTO**

A primeira hipótese do primeiro argumento de Zenão assevera uma ideia central no diálogo platônico: se os seres são múltiplos, então é preciso que eles sejam tanto semelhantes quanto dessemelhantes, porém, isso é impossível. Ora, essa hipótese visa isentar a realidade das transformações e do movimento, uma vez que, caso houvesse coisas semelhantes e dessemelhantes as coisas passariam do ser ao não ser.

Traqueando os argumentos de Zenão, Sócrates entende que ele nada mais faz senão repetir, por instrumentos diferentes, o que Parmênides já havia desenvolvido. Segundo Sócrates:

Tu (Parmênides), em teus versos, afirmas o todo ser *um*, e disso apresentas belas e boas provas. Ele (Zenão), por sua vez, afirma não ser múltiplas coisas, e também ele apresenta provas numerosas e de muito peso. Então, o fato de um afirmar <ser> *um* e o outro negar <ser> múltiplas coisas e de cada um dos dois falar de tal maneira que, dizendo mais ou menos as mesmas coisas, não pareça ter dito *nenhuma* das mesmas coisas <sup>10</sup>.

Observe-se, então, que a primeira hipótese do primeiro argumento visa defender a tese fundamental de Parmênides de que o ser é um, ingênito e imutável. Na medida em que isso é evidenciado, fica clara a tentativa de afirmar que Zenão em afirmar o mesmo

---

10 PLATÃO. Parmênides. 128b.

salientando a ideia de que é impossível o ser ser múltiplas coisas. Destarte, se o ser é um e não pode ser múltiplas coisas, tautologicamente, temos a mesma afirmação em diferentes formulações <sup>11</sup>. É isso que Sócrates, perspicazmente, percebe e indica contra o discípulo de Parmênides. O próprio filósofo eleata reconhece que tentou fazer uma apologia ao pensamento parmenidiano, muito embora não tenha deixado isso evidente no início de sua argumentação, o que lhe causou constrangimento frente à luz que Sócrates jogará em seus pressupostos. Zenão tenta dissuadir Sócrates assim:

O que disseste é, antes, algo acidental, e, na verdade, esses escritos prestam uma assistência ao argumento de Parmênides contra os que tentam caricaturá-lo, <dizendo que>, se *um* é, resulta para o argumento ser afetado por coisas múltiplas e ridículas, e mesmo contrárias a ele próprio. Assim sendo, esse escrito contesta os que dizem <haver> o múltiplo, e lhes devolve na mesma moeda, com juros, ao querer demonstrar que a hipótese deles, de que há múltiplas coisas, seria afetada por coisas ainda mais ridículas do que <a hipótese> de que *um* é, se elas fossem desenvolvidas suficientemente <sup>12</sup>.

A questão que agora se levanta frente à nossa reflexão é: porque os defensores da hipótese de que há múltiplas coisas seria ridícula? É propriamente no exame dessa questão que Sócrates se põe a refletir e a levar seu interlocutor a perceber que, na verdade, a hipótese não é ridícula se aplicada a coisas que poder passar do ser ao não ser, simplesmente, porque não são exclusivamente o ser em si e por si, mas antes algo que só é ser na participação com aquilo que é

---

11 Cf. SPINELLI, Miguel, *Questões Fundamentais da Filosofia Grega*. p. 40.

12 PLATÃO. Parmênides. 128c-d.

condição de possibilidade de sua forma corrompida de ser. Observe-se que aqui Sócrates tem um terreno fértil sobre o qual alicerçará a doutrina das formas como a saída para resolver a questão que agora se levanta frente a essa discussão. Observando esse pensamento, Spinelli argumenta que

Entra aqui ainda uma outra questão: a de que o diálogo o *Parmênides* não se restringe ao *status quo* do debate restrito à época em que supostamente se deu a leitura feita por Zenão seguida da discussão entre Zenão, Sócrates e Parmênides na casa de Pitodoros. O diálogo comporta um *status quaestionis* que ultrapassa Zenão e Parmênides, e que, portanto, vai além dos postulados restritos aos eleatas, visto que tende a englobar o debate “atual” da Academia, ou seja, pertinente ao momento ou momentos em que o tema entrou na pauta da discussão e findou, através de Platão, por ser redigido <sup>13</sup>.

É por isso que, mais uma vez, é importante salientar que Platão não deixa que Sócrates se desfaça ou renegue a tese eleata <sup>14</sup>, a saber, de que o ser é um ou, que é o mesmo, de que o ser não é múltiplas coisas; não obstante, é preciso demonstrar que a realidade em que essa tese pode ser aplicada, pois se aplicada a uma

---

13 SPINELLI, Miguel. Comentários ao diálogo *Parmênides* de Platão. p. 43.

14 Numa análise muito perspicaz, o professor Cordero assinala o seguinte: “Quando Platão I, ou seja, o jovem Sócrates, fracassa em sua defesa do ser em si, unitário e separado das Formas, Platão II, que está escrevendo o diálogo e que tomou os traços de Parmênides, diz a ele, em uma passagem sempre citada, que, se alguém não admite que há, acerca de cada coisa, uma Forma que é sempre a mesma (idéan [...] aei eînai), destruirá toda a possibilidade de colocar em prática a dialética (135c). É por esta razão que, apesar de seus defeitos – que podem ser corrigidos – há que se conservar a teoria. Do contrário, a filosofia desaparece”. In.: CORDERO, Néstor-luis. *O diálogo enganoso de Platão consigo mesmo na primeira parte do Parmênides*, p. 115.

realidade que, marcada pela geração e pela corrupção, se mostra ineficaz na medida em que não atinge o *eidos* real ao qual ela deveria se direcionar. Sobre esse terreno fértil erguido pelo debate, Sócrates questiona Zenão da seguinte maneira:

Não julgas haver uma certa forma em si e por si da semelhança, e, por outro lado, aquilo que realmente é dessemelhante? E que, nestas duas coisas, que são, tanto eu quanto tu, quanto as outras coisas que chamamos múltiplas, temos participação? E que algumas coisas, tendo participação na semelhança, se tornam semelhantes, por causa disso e na medida em que nela tenham participação, e que outras, tendo participação na dessemelhança, <se tornam> dessemelhantes, e que outras, <tendo participação> em ambas, se tornam semelhantes e dessemelhantes? <sup>15</sup>

Nesse ponto, a postura de Zenão não é outra senão a de admirar e a de calar frente as palavras de Sócrates <sup>16</sup>. Platão demonstra como seu mestre rebate algumas das ideias implicadas na posição eleata, bem como os possíveis desdobramentos que elas deveriam levar em consideração mas que acabam sendo ofuscadas e, portanto, deixadas de lado pelo *modus operandi* dos filósofos eleatas <sup>17</sup>.

De acordo com Sócrates, não há impossibilidade de as coisas serem semelhantes e dessemelhantes e, desse

---

15 PLATÃO. Parmênides. 129a.

16 No final dessa seção, percebe-se que Zenão sai de cena e é Parmênides que toma a dianteira no debate. Platão, com muita expertise, afirma que: “estando Sócrates a dizer essas coisas, ele próprio <,Pitodoro,> pensou que Parmênides e Zenão estariam irritando-se a cada palavra; eles, ao contrário, estavam prestando-lhe muita atenção, e, olhando frequentemente um para o outro, sorriam como que admirando Sócrates”. In. PLATÃO. Parmênides. p. 31.

17 Cf. SPINELLI, Miguel. *Questões Fundamentais da Filosofia Grega*, p. 61.

modo, existir coisas múltiplas<sup>18</sup>. Tendo atestado a ideia de que podem existir formas específicas das coisas, Sócrates admite a ideia de que as coisas podem participar das formas, assim sendo, um determinado objeto pode participar da forma da semelhança e da forma da dessemelhança<sup>19</sup>, a conclusão surge como que um corolário, a saber, o objeto pode ser semelhante e dessemelhante. Logo, as coisas podem ser múltiplas. No entanto, há de se evidenciar que, nem de longe, Sócrates está decretando que as coisas são exclusiva e fundamentalmente múltiplas<sup>20</sup>, ao contrário, ele está asseverando que podem ser múltiplos os objetos que participam das formas que lhes trazem o ser, isto é, que os põe na existência, no ser, ontologicamente falando<sup>21</sup>.

Mas o que seriam essas formas? Essa divisão é iminentemente socrática? Essas perguntas tomas a dianteira no debate que agora protagoniza Parmênides, o mais velho e, portanto, o mestre a ser escutado por todos<sup>22</sup>. Parmênides dirige-se a Sócrates nesses termos:

18 “Se Platão I quer chegar a ser um filósofo venerável como Parmênides (Platão II), deveria levar em conta este conselho: “para treinar completamente há que examinar as consequências de cada hipótese, não apenas as da hipótese positiva, segundo cada coisa ‘é’, mas também a hipótese contrária segundo a qual cada coisa ‘não é’”<sup>18</sup>. Se Platão II propõe este tipo de exercício espiritual a Platão I é porque ele descobriu já a condição de possibilidade de tal treino, e o pôs em prática. Para fazê-lo teve que descobrir a alteridade, que supõe, junto a algo, a existência de outra coisa, graças à qual algo pode ser diferente de outra coisa, sem por isso deixar de ser. E este descobrimento terá lugar, como é sabido, no Sofista”. In.: CORDERO, Néstor-luis. *O diálogo enganoso de Platão consigo mesmo na primeira parte do Parmênides*. p. 116-117.

19 Com efeito, a questão remonta a Heráclito, segundo o qual as semelhanças unem enquanto que as dessemelhanças promovem a discórdia e a guerra.

20 Cf. MOTTA, G. D. Gláucon, Adimanto e a necessidade da filosofia, p. 102.

21 Cf. SPINELLI, Miguel. *Comentários ao diálogo Parmênides de Platão*, p. 50.

22 Cf. CORDERO, Néstor-luis. *O diálogo enganoso de Platão consigo mesmo na primeira parte do Parmênides*, p. 120.

Sócrates, disse, quão digno és de ser admirado pelo ardor que tens pelos argumentos! Mas, dize-me: tu mesmo assim fizeste a divisão tal como falas: de um lado certas formas mesmas, de outro as coisas que delas participam? E te parece a semelhança mesma ser algo, separada da semelhança que temos, e também o *um* e as múltiplas coisas e todas as coisas que há pouco ouviste de Zenão? <sup>23</sup>

À pergunta de Parmênides, Sócrates responde positivamente. Destarte, observa-se que, para salvaguardar a tese eleata das aporias trazidas pela maiêutica socrática, o mestre de Platão introduz um *gap*<sup>24</sup> que, conforme o texto supracitado, antagoniza a existência das coisas em si e por si, isto é, o e as realidades que participam dessa forma de ser e que são caracterizados como coisas sensíveis, submetidas à geração e à corrupção.

Contudo, a resolução desse impasse é, justamente, o ponta pé inicial do problema que agora Parmênides proporá frente ao pensamento socrático <sup>25</sup>. Ora, se as formas são realidades inteligíveis que não estão submetidas à corrupção e as realidades sensíveis representam a realidade mais imediata e corrompida da qual nossos órgãos perceptivos podem dar conta, será necessário dizer como é que elas estabelecem uma relação <sup>26</sup>.

---

23 Platão. Parmênides. 130a-b.

24 Cf. SPINELLI, Miguel. *Comentários ao diálogo Parmênides de Platão*, p. 52.

25 De acordo com Bocayuva, “O diálogo Parmênides explora uma a uma essas aporias e radicaliza o problema até o máximo ceticismo, até a impossibilidade do conhecimento das ideias por nossa parte ou a impossibilidade de conhecimento desse nosso mundo por parte do deus que, supostamente, tudo deve conhecer”. In.: BOCAYUVA, Izabela. *Entre o Parmênides e o Sofista de Platão*, p. 64.

26 Cf. CORNFORD, F. M. *Plato and Parmenides*. p. 90.

**A CRÍTICA DE PARMÊNIDES À TEORIA DAS IDEIAS**

No Parmênides, antes de Zenão sair de cena, este se une a Parmênides para traçar um elogio explicitamente retórico à pessoa de Sócrates, porém esse elogio não tem outro objetivo senão tratar o mestre de Platão com todo o respeito e, por meio desse artifício, fazer Parmênides entrar no debate. A partir desse momento, Parmênides deixa de ser um mero espectador do confronto epistêmico entre seu discípulo e Sócrates e passa a ser um protagonista que foi privilegiado por ter acompanhado e refletido acerca do debate que estava sendo travado <sup>27</sup>.

Assim sendo, Parmênides constrói várias críticas à ideia socrática que, há pouco asseverávamos, concebia uma forma por si e em si da semelhança e da dessemelhança, as quais não devem ser pensadas como submetidas à mutabilidade, mas por serem exclusivamente o que são, isto é, como realidade inteligível. Ora, essa é a saída que Sócrates propõe para que a tese eleata seja metafisicamente funcional, ou seja, o pensamento sobre o *eidos* é absolutamente o pensamento daquilo que é e não pode ser aplicado sobre o que não é, as realidades sensíveis que não são exclusivamente ser.

Parmênides acompanha perfeitamente as elucubrações socráticas, mas vai ao passo da exposição construindo algumas refutações que irão deixar o respeitoso jovem sem respostas, muito provavelmente porque a Filosofia ainda não o havia penetrado profundamente. São muitos os questionamentos, as refutações, os pressupostos e as implicações das críticas parmenidianas, entretanto, uma vez que extrapolaria os objetivos de nossa reflexão apresentar tudo isso

---

27 Cf. BOCAJUVA, Izabela. Entre o Parmênides e o Sofista de Platão. p. 66.

aqui, deteremos nossa análise, conforme indicamos na introdução dessa reflexão, na crítica que se convencionou chamar de argumento do terceiro homem.

### **O ARGUMENTO DO TERCEIRO HOMEM**

A argumentação socrática leva Parmênides à correta compreensão e ao reconhecimento de dois planos do ser, a saber: um plano do ser fenomênico e visível e outro plano do ser metafenomênico e invisível e, apreendido apenas com a força da intelecção, inteligível. Parmênides observa que o posicionamento de Sócrates aduz ao fato de que o primeiro plano de ser somente é por causa do segundo plano de ser <sup>28</sup>.

Destarte, o *eidōs* presente no plano inteligível permite que as realidades sensíveis possam ser captadas pelo pensamento como cópias ilusórias da verdadeira realidade que sempre é o que é. As formas, então, são aquilo que o pensamento pensa quando está livre das vicissitudes das coisas sensíveis e, por isso, constituem o verdadeiro ser, o modelo perene das coisas sensíveis.

No *Parmênides*, o filósofo eleata propõe que seja pensado como Sócrates concebe a articulação ou a concatenação entre, de um lado, a forma inteligível e, de outro lado, as realidades sensíveis. O mestre de Zenão argumenta da seguinte maneira: “creio que tu (Sócrates) crês que cada forma é *uma* pelo seguinte: quando algumas coisas, múltiplas, te parecem ser grandes, talvez te pareça, a ti que as olhas todas, haver uma certa ideia *uma* e a mesma em todas; donde acreditas o grande ser *um*” <sup>29</sup>. Observe-se que, quando Sócrates assevera a ideia de existir uma forma *una* das realidades

---

28 Cf. SPINELLI, Miguel. Questões Fundamentais da Filosofia Grega. p. 65-67.

29 PLATÃO. Parmênides. 132a.

sensíveis, o jovem filósofo está também compactuando com a ideia de que, se há uma coisa grande, essa coisa o é em virtude de uma forma mesma <sup>30</sup>. Mas quando se volta, através da força da intelecção <sup>31</sup>, para a forma mesma da grandeza, haveria a necessidade de se supor a existência de outra realidade que fizesse com que a grandeza tivesse sua forma de ser explicada por ela, assim, seguindo *ad infinitum* <sup>32</sup>.

Seria esse o calcanhar de Aquiles da resolutiva socrática? Sócrates parece concordar com a crítica de Parmênides: “Parece que sim” <sup>33</sup>, diz ele. Não obstante, precisamos avaliar o alcance dessa crítica de Parmênides e perscrutar o objetivo que motivou o filósofo (ou o próprio Platão) a desenvolvê-la.

Parmênides entende que ao fixarmos o olhar sensível nas coisas que dizemos grandes, compreendemos cada uma dessas coisas a partir de um único *eidos*, a saber, o *eidos* que não é outra coisa senão a grandeza em si. Entretanto, ao direcionarmos a força de nossa intelecção ao plano inteligível, constataremos a necessidade de postular uma nova forma de grandeza, capaz de abranger, como que um conceito guarda-chuva, a forma de grandeza em si e a grandeza múltipla que a ela está relacionada.

Esse jogo dialético, tipicamente platônico e posto na boca de Parmênides, trata da abrangência

---

30 Muito embora as críticas e a formulação do argumento do terceiro homem em Aristóteles seja uma articulação mais elaborada do que a de Parmênides é importante salientar que ambas partem do mesmo ponto. Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. 990a-e.

31 No diálogo em questão, Parmênides diz: “Se olhares da mesma maneira, com a alma, para todos esses, não aparecerá, de novo, um grande, *um*, em virtude do qual é necessário todas aquelas coisas aparecerem como grandes?”. In.: PLATÃO. *Parmênides*. 132a.

32 Cf. CORNFORD, F. M. *Plato and Parmenides*. p. 88.

33 PLATÃO. *Parmênides*. 132a.

metafísica da inteligibilidade frente a si mesma e frente ao múltiplo. Em suma, o *Parmênides*, sobretudo, não se ocupa em investigar, fundamentar e explicar os processos de conhecimento, mas sim em identificar, por meio da intelecção, e aprofundar a discussão acerca do status ontológico ocupado tanto pelo sensível, quanto pelo inteligível. Contudo, vale salientar que isso não exclui de modo totalitário o aspecto epistêmico, aqui ele somente não tem a primazia, uma vez que, está sendo pressuposto como parte integrante da investigação dialética.

Destarte, se Sócrates propõe sua assunção metafísica do plano inteligível para salvaguardar a tese eleata apresentada na primeira hipótese do primeiro argumento de Zenão, dizendo que ela somente é inteligível se aplicada às formas em si mesmas, Parmênides prevê que a assunção metafísica dessa tese desembocará numa aporia que, além de operar por meio de um *regressus ad infinitum*<sup>34</sup>, colocará em xeque a capacidade de explicar e predicar a realidade de modo satisfatório, já que uma coisa será o que é em virtude de outra, e de outra e de outra<sup>35</sup>... E assim o eleata conclui sua crítica:

---

34 Cf. CORDERO, Néstor-luis. *O diálogo enganoso de Platão consigo mesmo na primeira parte do Parmênides*, p. 119.

35 O argumento presente gira em torno de uma ambiguidade da qual falávamos antes. Supõe-se que a Forma da Grandeza em si, possui o caráter da mesma maneira que as muitas coisas grandes que o possuem; em outras palavras, que é ela mesma uma coisa grande. Se isto é assim, trata-se simplesmente de um membro a mais da classe das coisas grandes, e terá as mesmas razões para exigir a existência de uma segunda Forma da qual participe a anterior, esta que, por sua vez, compreende a multiplicidade. Deste modo, estamos diante de um regresso ao infinito. Aristóteles (Met. 990b, 15) observa que ‘em Platão podemos encontrar alguns argumentos mais precisos que reconhecem as Formas dos termos relativos, os quais não pensamos que formem uma classe independente; outros estabelecem o argumento do terceiro Homem’. In.: CORNFORD, F. M. *Plato and Parmenides*, p. 88.

Logo, uma outra forma da grandeza aparecerá, surgindo ao lado da grandeza mesma e das coisas que desta participam. E, sobre todas essas, <aparecerá> de novo uma outra, de modo a, em virtude dela, todas essas parecerem grandes. E não mais será *uma* cada uma das tuas formas, mas ilimitadas em quantidade <sup>36</sup>.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio dessa reflexão nos propusemos tão somente a lançar luz acerca da crítica de Parmênides à teoria das formas de Platão no *Parmênides*. A posição de Parmênides no diálogo reflete as críticas que, talvez, o próprio Platão concebia a si mesmo e que, na figura de um Sócrates jovem, não apresentava resolução.

A principal característica da crítica eleata à ideia resolutive de Sócrates consistiu em apresentar um argumento que tornava impossível atribuir um status de ser ao plano sensível por meio do plano inteligível, pois isso levaria a uma explicação pautada numa espécie de regresso ao infinito que, terminantemente, não explicaria nada e excluiria o próprio status da filosofia enquanto dialética.

É importante salientar que, mais tarde, no *Sofista*, Platão proporá algumas saídas para as críticas elencadas no *Parmênides*, no entanto, é perceptível que ele mesmo possibilitou uma outra versão dessa sua autocrítica a seu discípulo mais ilustre, Aristóteles, que fará do argumento do terceiro homem a prova cabal da inexistência de formas separadas da realidade.

---

36 PLATÃO, *Parmênides*. 132a-b.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Giovane Reale. Texto grego com tradução ao lado. Trad. Marcelo Perine. Edições Loyola. São Paulo (SP), 2002.
- BENSON, H. **Platão**. Trad. Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- BOCAYUVA, I. Entre o Parmênides e o Sofista de Platão. **ANAI DE FILOSOFIA CLÁSSICA**, vol. 8 no 16, 2014. pp. 62-72.
- CORDERO, N. O diálogo enganoso de Platão consigo mesmo na primeira parte do Parmênides. **Revista E. F.e H. da Antiguidade**, Campinas, no 104 27, Julho 2013/Junho 2014. pp. 103-122.
- CORNFORD, F.M. **Plato and Parmenides**. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides translated with an Introduction and running Commentary by Francis Macdonald Cornford. London: Routledge, 1939.
- MOTTA, G. D. Gláucon, Adimanto e a necessidade da filosofia. **Revista Kléos**, n. 9/10, 2005/6, pp. 87-113.
- PLATÃO. **Parmênides**. Edições Loyola: São Paulo, 2003.
- SPINELLI, M. **Comentários ao diálogo Parmênides de Platão**. Voluntas: Revista Internacional de Filosofia. Santa Maria, v.11, n.1, p.34-51.
- SPINELLI, M. **Questões Fundamentais da Filosofia Grega**. São Paulo: Loyola, 2006.



# O CONHECIMENTO PREDICATIVO E SUAS NÃO-CONDIÇÕES EPISTEMOLÓGICAS EM PLATÃO

PEDRO HENRIQUE ARAÚJO SANTIAGO <sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

Nossa investigação tem os seguintes objetivos: 1) sustentar que o *Conhecimento Predicativo* permite a Teoria das Formas de Platão se referir à multiplicidade das Coisas Particulares e; 2) indicar quais são as *Não-Condições Epistemológicas*<sup>2</sup> de tal *Conhecimento Predicativo*. Portanto, o escrito proposto é uma tentativa

---

1 Doutorando em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE (UFF) na Linha de Pesquisa de Estética e Filosofia da Arte (2020-). Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC) na linha de pesquisa de Filosofia da Linguagem e do Conhecimento (2018-2020). Licenciado em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ (UECE) (2013-2017). Possui experiência em Filosofia Antiga, com ênfase em Ontologia, Epistemologia e Linguagem. Tem interesse pelo campo de Filosofia e Estética no que tange ao estreitamento entre as Teorias Filosóficas e o Cinema Brasileiro. E-mail: pedro\_010994@hotmail.com

2 Um dos tantos esforços intelectuais de Platão, na seção central do *Sofista* (236e-264d), é mostrar-nos que a definição de algo não ocorre apenas quando dizemos o que este algo 'é' (positivamente), mas também quando dizemos o que ele 'não é' (negativamente). Assim, definir é o mesmo que enunciar os predicados e/ou os não-predicados de dada coisa, pois, segundo o pensador ateniense, 'o que não é' tem estatuto ontológico assim como 'o que é', ou seja, ambos são de algum modo na Realidade. Por essa razão, não é de se espantar que, no *Teeteto* (151d-210b), Platão não fale das *condições* (num sentido positivo), mas das *não-condições epistemológicas* do Saber (num sentido negativo), justamente aquelas que impossibilitam que haja *epistême*.

de responder a seguinte **pergunta norteadora**: *como é possível a Teoria das Formas de Platão não falar somente de si mesma, mas também se referir ao âmbito das Coisas Sensíveis?*

Dessa maneira, nossa questão engloba três dimensões do estudo filosófico: 1) *Ontologia*, visto que buscamos relacionar e compreender dois âmbitos da realidade ‘que são’ (as Formas Inteligíveis e as Coisas Sensíveis); 2) *Epistemologia*, dado que é necessário indicarmos quais são as *Não-Condições Epistêmicas do Conhecimento Predicativo* e; 3) *Linguagem*, ao propormos que o Saber não pode ser justificado pela identificação, ou com a Percepção (*Teeteto*, 151d-186e); ou com a Opinião Verdadeira (*Teeteto*, 187a-201c); ou com esta acompanhada de uma explicação (*Teeteto*, 201c-210b) –, devido ao caráter *predicativo do conhecimento* que Platão desenvolve no *Sofista* (260-263d), segundo o qual a *verdade* e a *falsidade* de algo estão na *correspondência* ou na *não correspondência* do enunciado com a realidade à qual se refere.

O objeto de nossa investigação centrar-se-á na seção central do *Sofista* (236e-264d) e nas três definições de Saber recusadas por Platão no *Teeteto* (187a-210b). É importante ressaltarmos que não é nossa pretensão tratarmos de todos os problemas desenvolvidos pelo ateniense nesses diálogos, mas, tão somente, a partir dos passos supracitados, compreender como o *Conhecimento Predicativo* possibilita que as Formas Inteligíveis se refiram às Coisas Sensíveis e quais as *Não-Condições Epistemológicas* dessa forma de conhecimento.

Será preciso, também, transitarmos no diálogo médio da *República* (V, 476b-479c; VII 529b7-8) a fim de apontarmos o dualismo *onto-epistemológico* entre o Inteligível e o Sensível e evidenciarmos como o *Teeteto*

e o *Sofista* propõem uma *mediação linguística* para esse problema. Dialogaremos com a tradição interpretativa analítica de Platão que conta com grandes expoentes como Cornford (1935), Kahn (2018), Trindade Santos (2011; 2012; 2015; 2018; 2020), Gail Fine (1999), Frede (2013), Lesley Brown (2008), Harter (2011), Schwab (2016), dentre outros. Platão utiliza dois métodos de investigação filosófica para desenvolver sua noção de *Conhecimento Predicativo* e suas *Não-Condições Epistemológicas*:

1) Nos passos (187a-210b) do *Teeteto*, para indicar as *Não-Condições Epistemológicas* do *Conhecimento Predicativo*, o fundador da Academia faz uso da *maiêutica*, método no qual um dos participantes de um diálogo, por meio de perguntas, faz com que o pensamento do outro participante entre em trabalho de parto, dando à luz à fantasia e à mentira ou a uma autêntica verdade;

2) Na seção central do *Sofista* (236e-264d), para desenvolver sua noção de *Conhecimento Predicativo*, o pensador grego faz uso da *Dialética dos Sumos Gêneros*, método a partir do qual o filósofo predica verdadeiramente a multiplicidade das Coisas Particulares. Desse modo, a atividade filosófica para que consiga, através da *predicação*, mediar a relação entre o Inteligível e o Sensível, tem que ser capaz, por um lado, de saber quais Gêneros estabelecem comunhão uns com os outros e quais não estabelecem e; por outro lado, ter conhecimento de quais Formas Inteligíveis que cada Coisa Sensível participa;

Com o intuito de justificarmos o nosso estudo, debateremos com Franco Ferrari (2014) e com Whitney Schwab (2016). Para os intérpretes, seria absolutamente inútil ao mundo prático e à vida política, se o conhecimento das Formas Inteligíveis ficasse “confinado em um âmbito estranho àquele das ações e dos comportamentos dos homens” (FERRARI, 2014, p. 33). Além disso, Platão estabeleceria uma tensão entre a sua Política e a sua Epistemologia, dado que, ao passo que filósofo seria o mais adequado a governar a cidade, ele não poderia aplicar, nas decisões concretas da política, aquilo que o tornou o mais adequado governante -, o seu conhecimento ou sua *epistême* das Formas Inteligíveis, tendo em vista que das Coisas Sensíveis não há conhecimento (SCHWAB, 2016, p. 43-46).

À vista disso, nossa investigação se sustenta, pois, ao propormos que as Formas Inteligíveis podem descrever as Coisas Sensíveis através da *predicação*, levando-se em consideração as suas *Não-Condições Epistemológicas*, estamos propondo uma explicação de como a Teoria das Formas podem se referir à multiplicidade dos Particulares. Nosso empreendimento teórico se torna ainda mais pertinente, porque, de acordo com Schwab (2016, p. 52), encontra-se ainda muito obscura a discussão acadêmica sobre a explicação de como é possível as Formas Inteligíveis se referirem às Coisas Sensíveis, de modo a possibilitar o conhecimento destas últimas. Para o intérprete muitos são os que dizem que a relação entre o Inteligível e o Sensível ocorre, mas não explicam categoricamente como se dá a “acomodação” entre tais âmbitos (SCHWAB, 2016, p. 52).

## 1. COLOCANDO A QUESTÃO

Para problematizarmos o conteúdo de nossa argumentação de que o *Conhecimento Predicativo* e suas *Não-Condições Epistemológicas* são o elo que possibilita a multiplicidade das Coisas Sensíveis serem referidas pelas Formas Inteligíveis, é necessário que discorramos sobre duas questões fundamentais: 1) o *dualismo onto-epistêmico* da *República* (V, 475e-479c; VII 529b7-8) que impede que as Formas Inteligíveis definam o que é a realidade das Coisas Sensíveis e; 2) a impossibilidade de o Saber se identificar com a Percepção, com a Opinião Verdadeira e com esta acompanhada de uma explicação (*Teeteto*, 151d-210b). Com isso, dirijamo-nos para o primeiro momento de nossa problematização.

Harte (2011, p. 206-214) interroga-se: onde estão as Formas Inteligíveis (*Where are Forms*)? Segundo a intérprete, essa pergunta é pertinente, porque encontramos comumente manuais de filosofia sustentando que as Formas Inteligíveis estariam numa espécie de ‘céu platônico’ ou ‘reino do inteligível’, contrastando com o ‘reino do sensível’. Harte (2014, p. 202 e 207) levanta a questão do *dualismo onto-epistêmico* na metafísica platônica, dado que, ao cabo de suas análises, não está totalmente justificado como se dá a relação entre os âmbitos do Inteligível e do Sensível. Em outros termos, para a comentadora, não é totalmente esclarecido, por Platão, de que maneira as coisas belas compartilhariam a Forma do Belo (*República*. V, 476c) ou como as alturas de Sócrates, Símiás e Cebes poderiam se relacionar com as Formas da Grandeza e da Pequenez (*Fédon*, 102b-c).

A nosso ver, as dificuldades apontadas por Harte (2011) são válidas, pois, ao passo que Platão se refere a uma relação entre o Inteligível e o Sensível nos passos

dos diálogos supracitados, o filósofo levanta problemas a tal relação na *República* (V, 475e-479c; VII, 529B7-8). Nessas passagens, o pensador grego argumenta que a realidade possui dois âmbitos: de um lado, o das Formas Inteligíveis; de outro lado, o das coisas sensíveis, e, por conseguinte, ambos os âmbitos não se relacionam, sendo-nos possível saber apenas do Inteligível, enquanto do Sensível, possuímos somente opiniões.

Encontramo-nos, assim, diante de uma oposição entre dimensões, a do Ser e a da Aparência, as quais não se comunicam de maneira alguma. É por essa razão que Harte (2011, p. 202) se pergunta se é possível explicar a relação entre esses dois tipos de seres, tendo em vista que um é invisível, estável e invariável (Formas Inteligíveis) e o outro é visível, instável e está sujeito a alterações (Coisas Sensíveis).

Nesse sentido, para que a Teoria do Conhecimento de Platão seja capaz de explicitar verbalmente a participação das Coisas Sensíveis nas Formas Inteligíveis, é necessário levarmos em consideração suas *Não-Condições Epistemológicas*. Tais *Não-Condições* são responsáveis por impossibilitar a realização do *Conhecimento Predicativo*. No entanto, elas apenas podem ser superadas com a descoberta da *Teoria Predicativa do Logos* (*Sofista*, 262a-e), resolvendo os problemas postos pela não identificação do Saber com a Percepção, com a Opinião Verdadeira e com esta acompanhada de uma explicação (*Teeteto*, 151d-210b). Passemos, agora, para a segunda parte de nossa problematização, com o intento de apresentarmos, a partir de três propostas de definições para o Saber (*Teeteto*, 151d-210b), quais são as *Não-Condições Epistemológicas* do *Conhecimento Predicativo*.

O Saber é definido primeiramente pela proposta da sua identificação com a Percepção (αἴσθησις).

Ou seja, saber é perceber as Coisas Sensíveis, e, consequentemente, tal percepção é a apreensão infalível daquilo ‘que é’ (*Teeteto*, 151d-152c). Assim sendo, aquilo que parece verdadeiro a alguém é necessariamente verdadeiro. Todavia, segundo Platão, essa concepção de Saber acarreta os seguintes problemas<sup>3</sup>:

1) Como é possível, então, dizer que alguém é mais sábio que outro, se o critério do Saber é apenas a captação das coisas sensíveis? (*Teeteto*, 161b-163a);

2) Seria permitido à memória ser uma forma de Saber, dado que o Saber é entendido somente como um processo atual de percepção? (*Teeteto*, 163a-164b);

3) Não é paradoxal conceber que cada percepção individual é verdadeira, existindo, assim, várias verdades? (*Teeteto*, 169d-171d);

4) Se as Coisas Sensíveis estão em contínuo movimento, seria possível fixarmos alguma definição sobre tais coisas, em virtude de a sua natureza estar em perpétua mudança? (*Teeteto*, 181b-183c).

O Saber, em sua segunda proposta de definição, é identificado com a noção de Opinião Verdadeira (δόξα ἐπιστήμη εἶναι) (*Teeteto*, 187b). Tal proposta de identificação acontece, porque, é impossível que

---

3 Os problemas que serão levantados estão relacionados com três fatos: 1) a existência de Opiniões Falsas; 2) a confrontação do relativismo com a exigência de verdade e; 3) o Saber ser destruído pelo mobilismo de Heráclito.

toda Opinião seja Saber, dado que a Opinião Falsa, ou é sabermos aquilo que ignoramos, ou é ignorar aquilo que sabemos (*Teeteto*, 191a; 199d). Para explicar essas noções de Opinião Falsa, o filósofo grego faz uso de duas analogias, a do Bloco de Cera e a do Aviário, mostrando-nos que opinar falsamente, isto é, opinar ‘outra coisa’ que as ‘coisas que são’ pode ocorrer tanto numa relação das Percepções com o Pensamento, como apenas no âmbito deste (*Teeteto*, 191b-195b; 197d-200a). Não obstante, Opinião Verdadeira não pode ser convertida em Saber devido à dificuldade a seguir:

1) Se aceitássemos a hipótese de que Saber é opinar verdadeiramente, logo, se fôssemos persuadidos sobre a verdade de algo e enunciássemos tal opinião, teríamos necessariamente o Saber infalível daquilo que enunciamos? (*Teeteto*, 200d-201-c).

Na terceira definição, Platão propõe uma identidade entre Saber e Opinião Verdadeira acompanhada de uma explicação (*μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι*) (*Teeteto*, 201c-202c). Assim, para que saibamos a respeito de algo, além de uma Opinião Verdadeira, será necessário expressarmos discursivamente as razões que a sustenta. Entretanto, para este *logos* que acrescentamos como explicação da Opinião Verdadeira são apresentadas três definições as quais são incapazes de converter a Opinião Verdadeira em Saber:

1) A definição de *logos*, como discurso, é descartada, visto que esse sentido reduz o *logos* a discursividade, sua característica mais evidente. Se aceitássemos tal redução, não bastaria alguém exprimir verbalmente uma opinião acompanhada

de uma explicação qualquer para que estivesse em posse do Saber? (*Teeteto*, 206d-e);

2) A definição de *logos*, como enumeração dos elementos de um todo, é recusada, na medida em que saber das partes não implica saber a unidade ou o todo de algo. Fazendo uma analogia, caso alguém tivesse uma opinião verdadeira de cada letra que compõem o nome 'Teeteto', ou seja, de cada parte que compõe o todo de seu nome, esse alguém estaria necessariamente com o Saber que o impediria de escrever incorretamente tal nome em outras situações? (*Teeteto*, 206e-208b);

3) A definição de *logos*, como o que indica algum traço distintivo, responsável pela diferença de algo em relação às outras coisas, não é acolhida. Caso falássemos que o traço distintivo que diferencia Teeteto dos demais é o nariz achatado, seria possível, por intermédio desse predicado, sabermos verdadeiramente sobre Teeteto, quando Sócrates também têm o nariz achatado? (*Teeteto*, 208b-210b).

Tomando as problematizações apontadas, tanto as referentes ao dualismo *onto-epistemológico* da *República* (V, 475e-479c; VII 529b7-8) e a sua superação através do *Conhecimento Predicativo* (*Sofista*, 262a-e), quanto as que tangem as *Não-Condições Epistemológicas* do *Conhecimento Predicativo* (*Teeteto*, 151d-210b), o nosso propósito é responder: *como é possível as Formas Inteligíveis se referirem às Coisas Sensíveis, as quais se estendem dos fenômenos físicos ao mundo prático da política e da vida cotidiana?*

## 2. O CONHECIMENTO PREDICATIVO E SUAS NÃO-CONDIÇÕES EPISTEMOLÓGICAS

As três definições de Saber, propostas no *Teeteto* (151d-210b), são rejeitadas em função da inovação, efetuada por Platão, na sua compreensão de *logos* no *Sofista* (236e-264b), diálogo subsequente ao *Teeteto*. É essa unidade entre ambos os diálogos que buscamos explorar, dado que, tendo como base o *Sofista* (236e-264b), Platão não compreende mais o Saber se identificando com estados cognitivos, como as Percepções, como a Opinião Verdadeira ou como esta acompanhada de uma explicação (*Teeteto*, 151d-210b).

Dessa maneira, a partir do *Sofista* (236e-264b), a *verdade* e a *falsidade* da realidade<sup>4</sup> são concebidas através do *logos predicativo*, como mediação entre nossas operações cognitivas<sup>5</sup> e os âmbitos da realidade. Em outros termos, aquelas noções de Saber do *Teeteto* (151d-210b), recusadas por Platão, passam a ser compreendidas *predicativamente*, isto é, o Saber não se identifica com as Formas Inteligíveis, nem se identifica com as Coisas Sensíveis –, de modo que a *verdade* e a *falsidade* do Inteligível e do Sensível se encontram, respectivamente, na *correspondência* e na *não correspondência* da estrutura proposicional, dividida em nomes e verbos, com tais realidades.

A noção de *predicação*, que é uma dimensão eminentemente *linguística* da realidade, é cunhada a partir de duas noções de caráter *ontológico* e *metafísico*, a Identidade e a Diferença (*Sofista*, 249b-c; 256b). Essas noções, perpassando a *predicação*, permite que um *nome* se una a um *verbo*, um tomando parte do

4 Realidade entendida como as dimensões das Formas Inteligíveis e das coisas sensíveis.

5 Por exemplo, as senso-percepções, a imaginação e a inteligência.

outro, sem perderem suas identidades e suas diferenças. Analogamente, o mesmo acontece com aquela dimensão da realidade *ontológica* e *metafísica* que possibilita a *predicação*, na medida em que, na comunhão entre as Formas Inteligíveis, elas são idênticas em si mesmas e diferentes umas em relação às outras.

Platão estabelece, assim, um paralelismo entre *ontologia* e *linguagem* (*Sofista*, 251a-253b). Em diálogos médios como a *República* (V, 475e-479c; VII, 529b7-8), há um fosso *onto-epistemológico* entre as Formas inteligíveis e as Instâncias Sensíveis, a partir do qual o Saber se identifica com o Inteligível e as opiniões se identificam com o Sensível. No entanto, com a *predicação*, autorizada pelas noções ontológicas de Identidade e de Diferença que compõem as relações entre as Formas Inteligíveis, pela primeira vez, no *corpus platônico*, é dada a condição *ontológica* e *linguística* de as Formas poderem se referir às Coisas Sensíveis. Nessa perspectiva, numa estrutura proposicional, as Formas são representadas pelos verbos que dão significado a um sujeito que, por sua vez, representa a Coisa Sensível.

De acordo com Santos (2011, p. 131), “é neste ponto da argumentação –possivelmente a partir deste momento na história do pensamento– que se torna possível investir a linguagem da capacidade de ‘dizer o real’”. Pela primeira vez, no mundo ocidental, é estabelecida a estrutura proposicional, como hodiernamente a conhecemos, dividida em sujeito e predicado (KAHN, 2018, p. 248-250). A consequência dessa descoberta para a Teoria das Formas em sua versão canônica, desenvolvida nos *diálogos médios*, é a erradicação do estatuto ontológico da *verdade*, retirando-a da identidade com as Formas Inteligíveis e deslocando-a para a *correspondência* ou *não correspondência* do predicado

com o sujeito (KAHN, 2018, p. 150). Desse modo, a *verdade* e a *falsidade* somente podem ser verificadas no *âmbito linguístico do discurso* e não mais na dimensão *metafísica* e *ontológica* da contemplação das Formas Inteligíveis. Em outros termos, a *verdade* e a *falsidade* das coisas passam a ser qualidades do enunciado, e este, por sua vez, é aquilo que medeia a relação do Pensamento com as Coisas Sensíveis.

À vista disso, levando em consideração a noção de *Conhecimento Predicativo* apresentada, é necessário, agora, indicarmos as *Não-Condições Epistemológicas* para que prediquemos corretamente as Formas Inteligíveis, as Coisas Sensíveis e os estados cognitivos:

1) Não identificar Saber com Sensação, dado que seriam inviabilizados: alguém ser mais sábio que outro; a memória ser uma forma de Saber; a noção de verdade e; qualquer afirmação ou negação a respeito das Coisas Sensíveis (já que não possuem identidades próprias, visto estar em devir contínuo) (*Teeteto*, 206d-e);

2) Não identificar Saber com a Opinião Verdadeira, tendo em vista que ser persuadido sobre a verdade de algo não quer dizer que sabemos verdadeiramente este algo (*Teeteto*, 206e-208b);

3) Não identificar Saber com Opinião Verdadeira acompanhada de uma explicação, porque mesmo que compreendamos *logos*, seja no seu sentido discursivo; seja significando a enumeração dos elementos de um todo; seja expressando o traço distintivo que diferencia algo em relação às

demais coisas; em nenhum desses casos, como vimos anteriormente, é possível o *logos*, ao acompanhar a Opinião Verdadeira, convertê-la em conhecimento (*Teeteto*, 208b-210b).

Então, a *verdade* ou a *falsidade* nem é idêntica aos objetos (como as Formas Inteligíveis ou as Coisas Sensíveis), nem é idêntica a um estado cognitivo (como a Percepção; a Opinião Verdadeira; e a Opinião Verdadeira acompanhada de uma explicação), mas se encontra na *correspondência* ou na *não correspondência* do predicado que atribuímos ou aos objetos, ou aos estados cognitivos. Em outros termos, a pergunta que devemos fazer é: os predicados que enunciamos das Formas Inteligíveis, das Coisas Sensíveis e dos estados cognitivos<sup>6</sup> são-lhes correspondentes? Por essa razão, não podemos pensar que as Formas Inteligíveis, as Coisas sensíveis e os estados cognitivos podem ser concebidos como sendo a própria *verdade* ou *falsidade*, uma vez que tais qualidades só podem ser observadas na *dimensão predicativa do enunciado*. Ou seja, é necessário que prestemos atenção se, na *estrutura proposicional*, o predicado evocado *corresponde* ou *não corresponde* com aquele sujeito que pode estar representando uma Forma Inteligível, uma Coisa Sensível ou um estado cognitivo.

Sendo assim, foi com o intuito de possibilitar que a Teoria das Formas de Platão pudesse fazer referência às Coisas Sensíveis e aos estados cognitivos que buscamos assegurar que a predicação é o meio pelo qual podemos expressar verbalmente a participação das Instâncias Sensíveis nas Formas Inteligíveis. Entendemos

---

6 Por exemplo, a Percepção, a Opinião Verdadeira e esta acompanhada de uma explicação.

que o enunciado, composto de nomes (ὀνόματα) e verbos (ῥήματα), combina duas instâncias diferentes, de modo que as Formas Inteligíveis permitem predicar as Realidades Sensíveis (*Sofista*, 250a-251e). Para tanto, também foi necessário defendermos as *Não-Condições Epistemológicas do Conhecimento Predicativo*, mostrando que identificá-lo com os estados cognitivos da Percepção, da Opinião Verdadeira e desta acompanhada de uma explicação impede que ele ocorra.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ímpeto que mobiliza tal interpretação da filosofia platônica é o sentimento de que é necessário apresentar sistematicamente como o arcabouço teórico do pensador grego se refere às realidades sensíveis, como a política e o mundo prático das relações humanas. Não basta dizer que Platão não é tão idealista, contrariando aqueles que dizem que ele esqueceu do Sensível, e que existem preocupações políticas e existenciais por detrás dos seus *postulados metafísicos*. É preciso argumentar como isso é possível teoricamente em suas obras, demonstrando, de um ponto de vista *onto-epistemológico* e *linguístico*, de que maneira é viável o Inteligível falar do Sensível. Em última instância, o que nos afeta nessa investigação é *como e por que* a filosofia platônica *co-responde* ao âmbito material da vida prosaica e corriqueira, justamente aquele que está mais em transformação de que o das Formas Inteligíveis.

Portanto, com o *Conhecimento Predicativo* e suas *Não-Condições Epistemológicas*, a Teoria das Formas de Platão ganha um teor de materialidade, visto que há uma espécie de *virada linguística* na compreensão da *verdade* e da *falsidade*. Essas noções perdem o seu estatuto *ontológico* e *metafísico*, num sentido parmenídico do termo (identidade

entre Ser e Pensar), pois, Verdade, Formas Inteligíveis e Saber não são identidades, por um lado, e Falsidade, Coisas Sensíveis e Opinião, também, não o são, por outro lado. O Saber que se identifica com as Formas inteligíveis passa a ser compreendido como *Conhecimento Predicativo* e a sua realização necessita de que algum discurso seja enunciado para que a *verdade* e a *falsidade* sejam verificadas na *correspondência* ou na *não correspondência* do predicado com o sujeito. Toda essa argumentação mostra que Platão se distancia cada vez mais de uma posição supostamente idealista que defende a *verdade* como experiência intuitiva.

## REFERÊNCIAS

ACKRILL, John. Plato on false belief: *Theaetetus* 187-200. **Monist**, v. 50, 1966, p. 383-402.

ANNAS, Julia. Knowledge and language: the *Theaetetus* and the *Cratylus*. In: **Language and Logos**, Cambridge, 1982, p. 95-114.

BROWN, Lesley. Negation and not-being: Dark Matter in the Sophist, In: PATERSON, R.; KARASMIS, V.; HERMANN, A. (org.). **Presocratics and Plato: A Festschrift in honour of Charles Kahn**. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2013, p. 233-254.

BROWN, Lesley. The *Sophist* on Statements: Predication and Falsehood. In: FINE, G (org.). **The Oxford Handbook of Plato**. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 437-262.

BURNYEAT, M.F. Examples in Epistemology: Socrates, *Theaetetus* and G.E Moore. **Philosophy**, v. 52, 1977, p. 381-396.

COOPER, J.M. Plato on Sense Perception and Knowledge: *Theaetetus* 184 to 186. **Phronesis**, v.15, 1970, p. 123-146.

COOPER, Neil. Plato's last of knowledge. **Apeiron**, v. 28, 1995, p. 75-89.

CORNFORD, F.M. **Plato's theory of knowledge: the *Theaetetus* and the *Sophist*** of Plato. London: Routledge and Kegan Paul, 1935.

CROSS, R.C; WOZZLEY, A.D. **Plato's Republic: A Philosophical Commentary**. London, Macmillan, 1964.

FERRARI, Franco. Conhecimento filosófico e opinião política no livro V da República de Platão. In: ARAÚJO, Carolina (org.). **Verdade e espetáculo e a questão do ser**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2014.

FERRARI, Franco. Conoscenza e opinione: il filosofo e La città. In: VEGGETTI, Mário (org.). **La Repubblica, V**. Napoles: Bibliopolis, 2000a.

FERRARI, Franco. Teoria delle idee e ontologia. In: VEGGETTI, Mário (org.). **La Repubblica, V**. Napoles: Bibliopolis, 2000b.

FINE, Gail. Knowledge and *Logos* in the *Theaetetus*. **Philosophical Review**, 1979, p. 166-397.

FINE, Gail. **Plato I: Metaphysics and Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

FREDE, Michael. O sofista de Platão sobre falsos enunciados, In: KRAUT, Richard (org.). **Platão**. São Paulo: Ideias e Letras, 2013, p.469-500.

FRONTEROTTA, Francesco. Os sentidos do verbo ser no livro V da *República* e a sua “função” epistemológica na distinção entre conhecimento e opinião. In: ARAÚJO, Carolina (org.). **Verdade e espetáculo e a questão do ser**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2014.

GONZALEZ, Francisco. De volta ao conhecimento e à opinião em *República V* sem Gail Fine. In: ARAÚJO,

Carolina (org.). **Verdade e espetáculo e a questão do ser**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2014.

HARTER, Verity. Plato's Metaphysics. In: FINE, Gail (org.). **The Oxford handbook of Plato**. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 191-216.

KAHN, Charles. **Platão e o diálogo pós-socrático: o retorno à filosofia da natureza**. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

MARQUES, Marcelo Pimenta. **Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

MODRAK. Perception and Judgement in the *Theaetetus*. **Phronesis**, v.26, 1981, p. 35-54.

NEHAMAS, Alexander. Episteme and *Logos* in Plato's later thought. **Virtues of Authenticity**, 1999, p. 224-250.

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

PLATÃO. **Fédon**. Tradução e notas de M.T.S. Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

PLATÃO. **Ménon**. Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Loyola, 2012.

PLATÃO. **Parmênides**. Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Loyola, 2013.

PLATÃO. **Protágoras**. Tradução de A. Lobo Vilela. Lisboa: ed. Inquérito, s.d.

PLATÃO. **República**. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **Sofista**. Tradução portuguesa de MURACHCO, H; MAIA JUNIOR, J; SANTOS, J.G.T. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

RUDEBUSCH, George. Plato on sense and reference. **Mind**, v. 104, 1985, 526-537.

RYLE, Gilbert. Letters and Syllables in Plato. The **Philosophical Review**, Carolina do Norte, EUA, v. 69. n. 4, 1960 p. 431-451.

SANTOS, J.G.T. Linguagem. In: CORNELLI, G; LOPES, R (org). **Platão**. São Paulo: Paulus, 2018.

SANTOS, J.G.T. O argumento sobre “as coisas que são e não são”: R. V 476a1-479b10. **Prometheus**, Aracaju, v. 11, n. 32, 2020.

SANTOS, J.G.T. **Platão**: A construção do conhecimento. São Paulo: Paulus, 2012.

SANTOS, J.G.T. Prefácio. In: MURACHCO, H; MAIA JUNIOR, J; SANTOS, J.G.T. (org). **Sofista**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

SANTOS, J.G.T. Prefácio. In: NOGUEIRA, A.M; BOERI, M. (org). **Teeteto**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

SAYRE, Kenneth. Falsehood, Forms and Participation in the Sophist. **Nous**, [s.l]. v. 4, n. 1, 1970, p. 81-91.

SCHWAB, W. Understanding Epistêmên in Plato’s Republic. In: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, v. 51, 2016, p.41-85.

SOUZA, Eliane Christina de. **Discurso e ontologia em Platão**: *um estudo sobre o sofista*. Ijuí: Editora Unijuí, 2009.

VEGETTI, Mario. **Platone:** *La Repubblica*, libro V.  
Napoli: Bibliopolis, 2000.

WHITE, N.P. **A companion to Plato's Republic.**  
Indianapolis: Hackett, 1976.

WILLIAMS, C.F.J. Referencial opacity and false belief  
in the Theaetetus. **Philosophical Quarterly**, v. 22,  
1972, p. 289-302.



**A FILOSOFIA ANTIGA E SUA  
RECEPÇÃO (III)**



# EROS COMO FUNDAMENTO POLÍTICO NA OBRA PLATÔNICA: UMA LEITURA A PARTIR DA INTERLOCUÇÃO ENTRE PLATÃO E FOUCAULT

FRANCISCA ANDRÉA BRITO FURTADO <sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

A proposta deste trabalho toma como escopo apresentar uma articulação entre *eros* e política na obra platônica a partir da interlocução entre Platão e Foucault. Nossa reflexão se ampara nas discussões foucaultianas sobre a *parresía* e sua relação com o *érgon* filosófico constante no curso intitulado *O Governo de si e dos outros* (1982-1983) e na questão erótica em Platão, cujos desdobramentos repercutem na ação política, seja através do discurso; seja a partir do exame de si ou da *psicagogia*. Tal discussão está presente, dentre outros diálogos, no *Banquete*, no *Fedro* e no *Alcibíades I*.

Durante o seu julgamento, descrito na *Apologia*, ao defender-se da acusação de corromper a juventude, vemos Sócrates afirmar que, se tivesse participado mais ativamente da vida pública, não teria chegado à idade em que estava a discursar (31e). A afirmação de Sócrates pode ressoar, pelo menos aparentemente, como uma tentativa de preservar a própria vida perante a ameaça suscitada pelo tribunal. Caso Sócrates tivesse explorado o expediente

---

1 Mestra em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC. Docente no Centro Universitário de Juazeiro do Norte – UNIJUAZEIRO. Pesquisadora do NECAGE – Núcleo de Estudos Comparados em Corporeidade, Alteridade, Ancestralidade, Gênero e Gerações - UNIVERSIDADE FEDERAL DO CARIRI – UFCA.

de proferimento de vistosos discursos em praça pública, o qual possui uma conotação política, ele teria chamado para si, bem mais cedo, a atenção dos poderosos.

Nesta perspectiva, provavelmente, Sócrates já teria sido julgado e morto. Se os eventos houvessem se sucedido desta forma, as consequências para *pólis* ateniense teriam sido ainda mais significativas: muitos jovens ficariam privados de, através das conversas com o filósofo, realizarem o exercício de dedicarem-se a conhecer a si mesmos e a se iniciarem na filosofia. Mas, por que a iniciação filosófica desses jovens é considerada tão importante por Sócrates e tão perigosa pelos poderosos?

É justamente na *Apologia* que ficamos sabendo da prescrição délfica de que Sócrates é o mais sábio dentre os homens (21a). A sabedoria de Sócrates aparece para nós como uma inversão do razoável. Sócrates é o mais sábio dos homens por admitir justamente nada saber. A prescrição do oráculo de Delfos marca o início da jornada socrática de, através da maiêutica, realizar partos de ideias. O filósofo auxiliou os jovens mais proeminentes de Atenas, dentre os quais se destacou a figura de Alcibíades, nas palavras de Foucault “graças ao seu nascimento, seus ascendentes, à sua fortuna, a seu estatuto de modo geral” (FOUCAULT, 2013, p. 205). Assim como sua mãe, Sócrates também se reconhece como parteiro, mas com a diferença de que ele auxilia na geração de uma outra natureza: mais bela, a da filosofia.

A tradição filosófica muitas vezes interpretou as atividades socráticas descritas nos diálogos platônicos como uma espécie de ruptura com a política, tendo em vista que o Sócrates de Platão não parece interessar-se por disputas públicas, nem por discursar para multidões ou por cargos de poder. Na esteira dessa interpretação, Michel Foucault

afirma, em *A verdade e as formas jurídicas* (1973), que Platão é responsável pela ideia de que “a verdade nunca pertence ao poder político” (FOUCAULT, 2013, p. 56), mas que se relaciona com uma ascese própria do contato com os deuses, contribuindo para o que ele chama de “mito ocidental”. Este, por sua vez, expressa um profundo contraste entre saber e poder. Ainda segundo as palavras de Foucault, de acordo com esta tradição, que deve ser destruída, “onde há o saber é preciso que se renuncie ao poder” (FOUCAULT, 2013, p. 56).

Em *O governo de si e dos outros*, Foucault se dedica a discutir o conceito de *parresía* definindo-o como sendo “profissão da verdade”, um falar francamente. A *parresía* aparece na primeira parte da aula do dia 09 de fevereiro de 1983, associada de alguma maneira ao conceito de *isegoria*. Ambos parecem confundir-se, o que estimulou a dúvida em uma ouvinte de Foucault. Leia-se a interessante resposta em que se diferenciam os conceitos:

A *isegoria* é o direito constitucional, institucional, o direito jurídico concedido a todo cidadão de falar, de tomar a palavra, sob todas as formas que essa possa assumir dentro de uma democracia: palavra política, palavra judicial, interpelação, etc. o que faz então a diferença entre *isegoria*, pela qual alguém pode falar e dizer tudo que pensa, e a *parresía*? É, ao meu ver, que a *parresía*, que evidentemente se arraiga nessa *isegoria*, se refere a algo um pouco diferente, que seria a prática política efetiva. (FOUCAULT, 2013, p. 172).

As ideias paridas pelos jovens discípulos de Sócrates são, em sua essência, buscas por verdade, exercícios de *parresía*, sejam estas buscas voltadas para os limites do saber de cada um desses jovens; sejam elas voltadas para o questionamento do que estava posto como verdade na Atenas daquele período. Diante disso, a

decisão socrática de esquivar-se da vida pública conotaria necessariamente um abandono da política? Muito pelo contrário, Sócrates afirma, em seu julgamento, ter optado estrategicamente por contribuir com aquilo que considerou mais vantajoso para a resolução das questões da *pólis*: os diálogos com seus discípulos e amados.

As conversas entre Sócrates e os jovens atenienses se tornaram “ameaçadoras” aos olhos dos poderosos, pois esses jovens passavam, após o contato com o filósofo, a questionar o que correntemente era aceito por ser fruto de discursos persuasivos voltados para multidões. A ousadia de enunciar a verdade era o fundamento da dimensão ameaçadora dos encontros entre o filósofo e a juventude. Não obstante, mesmo diante da acusação de corrupção da juventude, vemos Sócrates afirmar que, se condenado e morto, seu principal pedido seria que fizessem aos seus filhos o que ele fez pelos jovens atenienses (41e – 42a). Esta é uma demonstração de que seu relacionamento com os jovens, longe de ter sido baseado em motivos espúrios, consistiu em uma espécie de presente ofertado por Sócrates à *pólis*.

Quando das acusações apresentadas na *Apologia*, já havia homens feitos que haviam participado das rodas íntimas de Sócrates. Contudo, a sua influência sobre a juventude ainda não havia cessado. Vários desses homens ocupavam lugares de poder dentro da *pólis*, tanto em razão de suas atividades políticas quanto em função de seus prestígios sociais. Entre os antigos discípulos não há quem deponha contra Sócrates, nem entre os familiares dos jovens, os quais teriam sido supostamente corrompidos (33d). Interessa-nos questionar, então: que tipo de relação fora estabelecida entre Sócrates e seus jovens interlocutores? Quais as consequências ético-políticas dessa relação?

## PLATÃO ERÓTICO E POLÍTICO

A análise dos diálogos platônicos, em especial do *Fedro*, *Banquete* e *Alcibíades I*, nos encaminha para a compreensão de que a relação entre Sócrates e vários de seus discípulos era a relação entre *eromênos* (amante) e *erastês* (amado). Esse tipo de relação se constituía de maneira assimétrica e objetivava fins pedagógicos, tendo em vista que o amante, na figura de homem mais experiente, assumia, diante do amado e de sua família, a tarefa de transmitir-lhe sabedoria através de suas experiências e exemplos de virtude. A pederastia, nome pelo qual esse tipo de relação ficou conhecida, tinha regras rígidas vigiadas socialmente para evitar, por exemplo, casos de prostituição<sup>2</sup>.

De acordo com Wolff (1992), em seu artigo *Eros e Logos: a propósito de Foucault e Platão*, na erótica platônica podemos notar uma substituição da relação assimétrica entre amante e amado por uma relação simétrica, na qual ambos se lançam na busca pela verdade. Toda a interpretação de Wolff se organiza em torno da substituição de um determinado tipo de poder por outro - a relação assimétrica entre amantes substituída pela simetria. Segue, em paralelo, uma interpretação também sobre o estatuto do discurso no *corpus* platônico: o discurso como disputa é substituído pela dialética platônica. A respeito desta temática:

Amar, falar, substantivam-se em amor, discurso. Por isso mesmo, a questão do “destinatário” (amar quem? falar a quem?) se apaga, e à dissimetria do

---

2 K. J. Dover dedica o capítulo II de *A homossexualidade na Grécia antiga* ao caso que envolveu, por volta de 346 a.C, Timarco e Misgolas. A acusação que pesava sobre Timarco era a de prostituição. Ele teria se prostituído na juventude. Tal acusação culminou na cassação dos direitos civis do homem que, já adulto, tinha participação ativa nas assembleias.

amante e do amado, do orador e do auditório, ou do “questionador” e do “respondedor” substitui-se a simetria do amantes ou dos interlocutores e sua convergência na verdade” (WOLFF, 1992, p. 157).

A aproximação entre *eromênos* e *erastês* se dava pelo interesse que o amante desenvolvia pelo amado, interesse este que tinha como ponto de partida o corpo, mas que não se limitava à esfera do sensível. De outro modo, o interesse transcendia ao cultivo do corpo, voltando-se, sobretudo, para a *psicagogia* da alma do jovem amado. Desta forma, a relação entre Sócrates e seus discípulos era constantemente mediada por *eros*. Os efeitos causados pelo filósofo na alma deles impactava diretamente a cena política da cidade.

No diálogo platônico *Fedro*, *eros* é descrito como desejo (237e); a noção que em Homero aparece como referente ao “desejo por uma mulher, comida ou bebida” (DOVER, 1994, p. 67), em Platão se amplia e ganha contornos diferentes, pois é apresentada como uma espécie de movimento em direção a. Os perigos e armadilhas eróticas que são descritos no *Fedro* nos alertam para a não univocidade de *eros*, que pode, por um lado, nos conduzir a *hýbris*, mas, por outro lado, pode nos conduzir ao encontro das verdades.

No *Banquete*, a problemática em torno do que podemos considerar bom ou mau *eros* se apresenta através de diversos discursos que demonstram a complexidade do assunto e a necessidade de estarmos atentos aos desdobramentos da questão erótica não apenas no âmbito da vida íntima sexual, mas também no percurso ético e político de cada um de nós.

É possível citar também diálogos como *Lísis* e *Cármides*, nos quais os representantes dos jovens discípulos de Sócrates podem nos servir como

parâmetros para que pensemos a dimensão erótica da relação entre o filósofo e aqueles que decidam segui-lo. Ambos os rapazes deram nome a diálogos platônicos, mas destacamos como figura central, no que diz respeito à discussão acerca do *eros* platônico, sem sombra de dúvidas, Alcibíades.

O promissor Alcibíades surge nas últimas cenas do *Banquete*, surpreendendo-nos ao acusar Sócrates de se comportar como se fosse amante quando, na verdade, ocupa a posição de amado (222b). Além desta aparição, Alcibíades dá nome a duas obras platônicas: *Alcibíades I* e *Alcibíades II*. É essa personagem que nos movimenta nesta pesquisa como possibilidade de acesso à compreensão da relação entre *eros* e política em Platão. É também ele a principal personagem escolhida por Foucault, em sua *Hermenêutica do sujeito*, para pensar a questão do cuidado de si na antiguidade; bem como para refletir a respeito da questão política no *Governo de si e dos outros*, além do uso dos prazeres em sua *História da sexualidade*. Desta forma, o esboço da articulação entre *eros* e política em Platão já pode ser delineado se seguirmos as pistas deixadas por Foucault.

O que nos interessa discutir, portanto, é a relação que se estabelece entre *eros* e política em Platão através da apreciação da própria obra platônica, mais especificamente do *Fedro*, *Banquete* e *Alcibíades I* e da interpretação foucaultiana da relação entre Sócrates e Alcibíades tendo como horizonte as implicações dessa articulação no problema da filosofia para além de puro *lógos*.

O *eros* platônico apresenta-se como um dos temas fundamentais do autor. De acordo com Vegetti (2010), é um traço típico da filosofia platônica integrar o tema da política em quadros filosóficos maiores, o que demonstra

sua centralidade. Assim, acreditamos ser possível dizer o mesmo acerca do *eros* que constantemente é tematizado pelo filósofo, seja de maneira explícita ou como pano de fundo. Vegetti, em *Platão Político*, faz uma espécie de levantamento sobre as obras nas quais o tema da política é central no pensamento platônico. O intérprete toma como ponto de partida os escritos de Diógenes Laércio, os quais “setorizam” os diálogos por gêneros. Mas, é possível categorizar os diálogos por gênero? Sobre este aspecto: “[...] os temas políticos são quase onipresentes nos textos de Platão, da *Apologia* ao *Laques*, do *Fédon* ao *Fedro* [...]” (VEGETTI, 2010, p. 27).

Há uma gama de interpretações sobre um Platão político, as quais comumente estão empenhadas em discutir as obras que estariam categorizadas pela tradição como políticas, tal é o caso de *A República*, *Leis* e *Político*, dentre outras. Em nossa leitura, a discussão política entrelaçada à erótica é uma possibilidade relevante de discussão em Platão. Desta forma, nos apoiamos na tese de Vegetti de que a filosofia platônica pode ter sua estrutura exprimida através de verdade, ser e valor:

[...] A política está intimamente ligada a uma ética, porque a sua tarefa consiste na instauração da justiça no mundo humano. Mas a ética platônica – preocupada com a garantia de absoluto e a objetividade do plano dos valores contra o relativismo sofístico e a arbitrariedade do poder – não pode prescindir de uma ontologia, que é primariamente a das ideais-valores, precisamente as ideias do justo e do bom. (VEGETTI, 2010, p. 41).

Ao que nos parece, *eros* pode ser compreendido como uma das “estratégias terapêuticas”<sup>3</sup> elaboradas por Platão, através de seu Sócrates, para curar a cidade. A

---

3 Termo usado por Vegetti em sua reflexão sobre o que significa política em Platão.

formação de uma juventude ética baseada no princípio do autoconhecimento e através da relação com o outro, seria dessa maneira um ato político em si.

Se recorrermos ao *Fedro*, encontraremos a definição de amor como desejo (237e). Apesar de aparentemente esse diálogo dedicar-se centralmente ao discurso, no transcurso do texto, é possível ver que o Sócrates platônico trata do *eros* e da política através do debate sobre os elementos de uma boa retórica. *Eros* e discurso estão entrelaçados definitivamente: “Tudo que se pode dizer, em Platão, da relação erótica, sem dúvida também se pode dizer da relação discursiva” (WOLFF, 1992, p. 152).

#### “AMAR E MUDAR AS COISAS”

A leitura de Wolff (1992) sobre o livro V do *Uso dos prazeres* de Foucault, a saber, *O verdadeiro amor*, nos desperta para a aproximação da erótica platônica com a questão da verdade. Amor, discurso, verdade e poder surgem nessa interpretação como elementos conectados. Amor e discurso passam de ferramentas unicamente de poder para ferramentas também de verdade:

[...] Ora, o que é o amor como pura substantivação de uma relação, independente do objeto sobre o qual se aplica a relação, senão o amor do que é enquanto é, o amor do objeto indiferenciado que permite que nos interroguemos sobre o movimento que para aí nos leva. O que é o amor senão o amor do que é, e o que é o amor em verdade, o “verdadeiros amor”, senão o amor da verdade. [...] Ora, o que é o logos como pura substantivação duma relação independente do objeto sobre o qual ela se aplica, senão o discurso do que é enquanto é, como é, o discurso sobre o ser que permite que se interrogue sobre o movimento que para lá nos leva. O que é o discurso senão o discurso daquilo que é, e o que é discurso na verdade, o

verdadeiro discurso, senão o discurso da verdade, o discurso verdadeiro. (WOLFF, 1992, p. 153-154).

Já no discurso de Sócrates/Diotima, no *Banquete*, somos apresentados à ideia de que amamos aquilo que ainda não possuímos, portanto amamos aquilo que nos falta (200a – e). A partir deste discurso, não seria equivocado dizer que amar é, de certa forma, reconhecer naquilo que nos falta o objeto do nosso desejo.

O mesmo Sócrates que profere diante do oráculo a expressão “Só sei que nada sei”, declara, no *Banquete* (201d) e no *Fedro* (257a), dominar a arte de amar. Ao declarar nada saber, Sócrates reconhece o que lhe falta. É esse reconhecimento que o impulsiona a buscar o conhecimento, a filosofar. Se amar é desejar aquilo que não temos, saber que nada sabe pode, analogamente, significar *saber que tudo ama*?

Acreditar saber algo é também acreditar possuir aquilo que se sabe, essa falsa crença impede o verdadeiro saber. Tal linha de raciocínio pode ser encontrada no discurso de Diotima sobre *eros*, no qual acreditar possuir aquilo que amamos nos limita o amar, pois quem acredita possuir o que precisa, nada busca. Ao passo que amar não é apenas o desejo de agora, mas um desejo infinito pelo depois.

De que maneira pode-se adquirir a consciência do que não se sabe? Em Platão, esse reconhecimento se dá através do autoconhecimento, do “Conhece-te a ti mesmo”, indicado pelo oráculo. Além disso, por intermédio do esforço socrático na relação que o mestre estabelece com seus amados. Nossa hipótese é que o “Conhece-te a ti mesmo”, portanto, revela a compreensão das nossas faltas e o despertar da consciência para aquilo que não temos se expressa no exercício erótico. Este exercício é fundamental para a práxis política excelente,

para a conversão da filosofia de puro *lógos* para também *érgon*.

Na primeira hora da aula do dia 16 de fevereiro de 1983, Foucault retoma a questão do *érgon* filosófico que havia aparecido como problema filosófico no fim da aula anterior: “Ora, o filósofo não pode, em relação à política, ser simplesmente *logos*. Para não ser simplesmente esse ‘verbo vazio’ ele tem de ser, de participar, de pôr diretamente mãos à ação” (FOUCAULT, 2013, p. 200).

Para argumentar sobre o problema da conversão da filosofia em “trabalho” e não apenas em ascese, na aula do dia 09 de fevereiro de 1983, Foucault recorre às cartas, mais precisamente, a *Carta V* e a *Carta VII*. Longe de preocupar-se com a autenticidade desses manuscritos, o filósofo dedica-se aos seus conteúdos e identifica o caráter “panfletário” desses escritos. O objetivo das cartas, de acordo com Michel Foucault, era atuar como uma espécie de manifesto.

Ambas as cartas analisadas por Foucault compartilham de um mesmo problema central, considerado pelo filósofo como sendo o “nó” da questão política daquele período, a saber: “qual o papel da filosofia na corte dos soberanos?” (FOUCAULT, 2013, p. 192). A tarefa dos filósofos, de acordo com a interpretação foucaultiana, é a de agir como “[...] o guardião da voz de cada constituição. Cuidar para que essa voz seja conforme a essência da constituição, é isso o dizer-a-verdade do filósofo e do conselheiro” (FOUCAULT, 2013, p. 195). É justamente essa a tarefa de quem ama: cuidar para que a voz do amado esteja em conformidade com a sua essência, capacitando o amado para encontrar essa voz em meio à sedução da esfera política, para que o amado evite a repetição daquilo que a multidão deseja ouvir em detrimento do falar franco e verdadeiro.

O exemplo usado por Foucault para abordar essa questão é o descrito por Platão na *Carta VII*, a saber: as viagens que este fez a Siracusa na tentativa de aconselhar Dionísio, o moço. Para Foucault, o empenho de Platão em aconselhar o jovem tirano evidencia uma questão que nos interessa particularmente nesta pesquisa: mostrar que a filosofia não é apenas *lógos*, mas também é *érgon*.

De acordo com AUGUSTO (2010, p. 7), na *República* de Platão, quando Sócrates modela a “*pólis lógoi*” em sua conversa com Adimanto e Glauco, ele narra o “modo de ser da filosofia na cidade e de como esse modo de ser dá origem a uma espécie de *politéia*, aquela que é boa e reta”. As qualidades desta cidade (*politeían kai orthén kalô*), se nos detivermos à *República*, não se originam apenas na ascensão da figura de um governante filósofo ou dos guardiões, mas se amparam, de modo geral, no elogio da justiça (tanto na *pólis*, quanto na alma dos homens) que é erguido a partir da compreensão de que cada habitante da *pólis lógoi* deve ser o que é. A analogia alma/cidade nos faz refletir sobre os desdobramentos do *érgon* filosófico:

[...] cada cidadão da “*pólis lógoi*” deve executar o que lhe é próprio para ser comum a todos, pois cada um de nós não nasceu semelhante ao outro, mas com naturezas diferentes, cada um para agir através de seu *érgon*. (AUGUSTO, 2010, p. 10).

No que tange à tarefa do filósofo, para além de governar ou ensinar/aconselhar os governantes, parece-nos que há um elemento fundamentalmente político no trajeto do “conhece-te a ti mesmo”, que é percorrido na erótica platônica através da relação com os outros. Em *A arte de narrar ou as relações perigosas entre philosophía e a Tékhne*, Augusto nos chama atenção para o que ela chama de “coalescência entre *logos* e *érgon*” que pode ser

verificada na *República*. Essa coalescência, de acordo com a pesquisadora, é compreendida como natural: “[...] a cada *érgon* cabe, por natureza, uma práxis que se constitui de modo belo (*kállon*) [...]” (AUGUSTO, 2010. p. 10).

No *Alcibíades*, Sócrates se apresenta como o único capaz de conduzir Alcibíades ao lugar que sempre desejou ocupar (105e): o de conselheiro da cidade (político). Como isso seria possível? O filósofo diz ser capaz de encaminhar o amado na jornada de autoconhecimento necessária para que Alcibíades descubra que aquilo que acreditava saber (possuir), na verdade, não sabe (não possui). Sócrates pretende auxiliar Alcibíades a perceber o que lhe falta. Sócrates quer que Alcibíades aprenda a amar?

O ato de conduzir a alma de Alcibíades teria um caráter duplo. Por um lado, está ali Sócrates (figura que representa a própria filosofia) para aconselhar um jovem promissor em sua atuação no que podemos considerar “política institucional”; por outro lado, diante do histórico da relação entre os dois, Sócrates está ali em nome da sua tarefa, enquanto filósofo, de estimular Alcibíades a conhecer a si mesmo. Esta prática possui caráter fundamentalmente político.

Se tomarmos, a exemplo de Foucault, a relação entre Sócrates e Alcibíades e Platão e Dionísio como análogas, considerando cenas políticas diferentes (tendo em vista que Dionísio era um tirano e Alcibíades estava inserido em uma democracia), podemos concordar com autor no que tange às aproximações entre os dois momentos históricos a partir dos argumentos que o próprio Foucault apresenta em seu curso, a saber:

1. Em ambas as situações estamos diante da intervenção do filósofo na cena política (FOUCAULT, 2013, p. 205).

2. Havia em ambas as situações a percepção de um *kairós* (momento oportuno) (FOUCAULT, 2013, p. 205).

3. Tanto Alcibíades quanto Dionísio ambicionavam usar a política para persuadir e controlar os demais, no caso de Alcibíades, apesar de já estar entre os primeiros cidadãos, sua ambição era ser o primeiro entre os primeiros (FOUCAULT, 2013, p. 205).

Apesar de concordar com a interpretação foucaultiana, como se depreende dos argumentos acima, discordamos do filósofo em um ponto específico. Para Michel Foucault, não obstante as situações poderem ser encaradas analogamente, o que as separa é o motivo pelo qual Sócrates e Platão empreendem essas tentativas de *psicagogias*. O primeiro se dedica, no *Alcibíades I*, a tentar aconselhar Alcibíades por amor, conforme podemos verificar nos passos a seguir: “[...] deves estar admirado de que, tendo sido eu o primeiro a te amar, seja o único que não te abandonasse, quando todos se afastaram [...]” (103a) ou “[...] sei, portanto, muito bem, que te admiras de eu não desistir de amar-te [...]” (103c); enquanto o segundo teria buscado aconselhar Dionísio, o Moço, pela necessidade de provar para si e para os outros que a filosofia não se limitava apenas a *lógos*.

Platão também aproveita o *Kairós*, mas por que aproveita o *kairós*? Não por uma relação que seria da ordem do *eros*, mas por uma espécie de obrigação interna, que não é tanto plantada como um desejo na alma do filósofo, mas que é a própria tarefa da filosofia, a própria tarefa da filosofia é a de não ser simplesmente *logos*, mas também *érgon*. Ou, mais precisamente, o próprio filósofo não deve simplesmente ser *logos* (discurso, somente discurso,

discurso nu). Ele também deve ser érgon. É essa obrigação, e não mais esse eros, que vai constituir, do lado do filósofo a razão pela qual ele vai aproveitar o kairós (a ocasião). E, evidentemente, não é um pequeno deslocamento esse, que faz que o motivo de intervir na ordem da política seja não o desejo do filósofo por aquele a quem ele se dirige, mas a obrigação interna de a filosofia, como logos, ser além disso érgon. (FOUCAULT, 2013, p. 207).

Alargamos a leitura de Foucault ao tomar por hipótese a ideia de que a conversão da filosofia de puro *lógos* para também *érgon* em Platão se dá justamente por intermédio do *eros*. Compreendemos que a “obrigação interna” da filosofia é movimentada por *eros*, que é desejo de, neste caso, parir verdades. Apesar de Foucault não admitir que o movimento de Platão em relação a Siracusa, na figura de Dionísio, o Moço, é erótica, o próprio autor escreve que uma das razões para insistência de Platão em tentar ensinar filosofia ao soberano de Siracusa é devido, em parte, ao filósofo ter ficado “seduzido pela inteligência de Dion” (FOUCAULT, 2013, p. 204).

De acordo com Sócrates, no *Alcíbiades I*, a causa dos maiores males está no ignorante que julga saber o que não sabe e que acredita possuir aquilo que não possui. A grande maioria dos políticos acredita saber o que não sabe (117e). Desta forma, o exercício no qual Sócrates insiste iniciar Alcíbiades, assim como Platão insistiu em iniciar Dion e Dionísio, é ao mesmo tempo um exercício que vai vertê-lo em um político excelente e em um amante excelente, mesmo que esses desejos não se restrinjam aos corpos dos amados. Esse esforço é, sobretudo, um esforço político, tendo em vista a pretensão de preparar a alma do amado para o cargo que pretende ocupar ou para a consciência da veemente necessidade de não continuar agindo como tolo ao simular conhecer aquilo que não conhece.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Impõe-se como questão importante para o nosso tempo encontrar na ação política um fundamento que possa nos servir de horizonte para que possamos ressignificar nossa experiência. A prática política não deve ser encarada apenas como atuação institucional e ocupação de cargos de poder, nem ser esvaziada por discursos de teor meramente agonísticos sem nenhuma relação com a expressão da verdade de uma maneira responsável, do falar francamente nos moldes parresiastas. Desta forma, o debate sobre o *érgon* filosófico se apresenta a nós como reconhecimento de uma tarefa do nosso tempo.

A leitura foucaultiana dos textos platônicos, embora possa em certos momentos parecer contraditória, movimenta-nos para uma revisão de Platão com base em problemas contemporâneos e abre perspectiva para novos fazeres filosóficos.

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Carolina. O não-político no Banquete de Platão. **Revista Kléos** (UFRJ), v. 15, n.15, p. 59-68, 2011.

AUGUSTO, M. DAS G. DE M. A arte de narrar ou as relações perigosas entre a Philosophía e a Tékhne. Princípios: **Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 11, n. 15-16, p. 07-28, 27set. 2010.

BLOOM, Allan David. **Amor e amizade**. Tradução: J.E Smith Caldas. São Paulo: Mandarim, 1996.

CORNELLI, Gabriele. A paixão política de Platão: sobre cercas filosóficas e sua permeabilidade. **Revista Archai**, Brasília, n. 2, p. 15-29, jan./2009. Disponível

em: <<http://www.red.unb.br/index.php/archai/article/view/315/170>>. Acesso em: 25 jan. 2021.

FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas**. 2. ed. Nau ed. Rio de Janeiro, 1999.

FOUCAULT, M. **O governo de si e dos outros**. Curso no Collège de France (1983-1984). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade**, vol. II: O uso dos prazeres. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. 1. edição; Paz & Terra, Rio de Janeiro / São Paulo: 2014.

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Annus Muchail. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

McCOY, M. **Platão e a retórica de filósofos e sofistas**. Tradução Livia Oushiro. São Paulo: Madras, 2010.

OLIVEIRA, C. DO E. S. P. DE. O diálogo como ato amoroso em Platão: Um breve ensaio. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 22, n. 38, p. 31-40, 10 out. 2015.

PESSANHA, José Américo Mota. **Platão, as várias faces do amor**. In: Os sentidos da paixão. Org. Aduauto Novaes. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

PLATÃO. **Carta VII**. Tradução: José Trindade dos Santos e Juvino Maia Jr. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2013.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 3.ed. Belém: EDUFPA, 2011.

PLATÃO. **O Banquete**. In Platão, Diálogos, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PLATÃO. **O Banquete**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2011.

PLATÃO. **Primeiro Alcibíades. Segundo Alcibíades** Tradução: Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2015.

ROMILLY, Jacqueline de. **Alcibíades ou Os perigos da ambição**. Tradução: Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

VEGETTI, M. **Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao séc XX**. Coleção Archai. Annablume: São Paulo, 2010.

WOLF, F. Eros e Logos: a propósito de Foucault em Platão. In: **Revista Discurso**. Cidade: São Paulo, SP. Universidade de São Paulo, 1192. p. 135-164.

# O LOGOS A SERVIÇO DA PISTIS: A RECEPÇÃO DA FILOSOFIA GREGA NO DISCURSO APOLOGÉTICO DE ATENÁGORAS

JOSÉ DA CRUZ LOPES MARQUES<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

“O que tem a ver Atenas com Jerusalém”? Com este questionamento emblemático, o apologista latino, Tertuliano de Cartago, denunciava a incongruência entre a filosofia grega e a doutrina cristã. Apesar da recusa contida no enunciado do pensador cristão, o intercâmbio entre a cultura helênica e o cristianismo foi bastante fecundo nos dois primeiros séculos. Este contato culminaria em uma mútua influência como nos lembra exemplarmente Werner Jaeger em seu *Cristianismo primitivo e Paideia grega*. Se, por um lado, os sistemas filosóficos oriundos da antiga Grécia tiveram sua sobrevivência atrelada à expansão do cristianismo, a própria doutrina cristã experimentou um processo crescente de helenização.

A rigor, pode-se dizer que houve uma recepção do cristianismo pela cultura grega e uma recepção da cultura grega pela doutrina cristã. No presente capítulo, focaremos a segunda recepção. De um modo mais

---

1 Graduado em Teologia pelo SEMINÁRIO BATISTA DO CARIRI, graduado em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ (UFPA), mestre e doutor em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC). Professor efetivo de Filosofia do INSTITUTO FEDERAL DO CEARÁ (IFCE) e professor colaborador da FACULDADE BATISTA DO CARIRI (FBC). Autor dos livros: *Diários de sonhos do Doutor Satírico*, *Cultivando a reciprocidade* e *Vestígios de Deus*.

específico, verificaremos em que medida os primeiros pensadores cristãos se apropriaram da filosofia grega na elaboração dos seus discursos. Historicamente, já nos primórdios do cristianismo, somos informados do célebre encontro entre Paulo e os filósofos estoicos e epicureus, em Atenas, no qual o apóstolo cristão lançara mão de certos conceitos da filosofia grega em sua defesa da fé (Atos 17:16 – 34). Esta estratégia tornou-se paradigmática para os apologistas cristãos do segundo século. Em sua maioria, estes pensadores recorreram a certas noções filosóficas na elaboração de suas apologias da fé cristã. Via de regra, eles procuravam mostrar em sua argumentação que alguns elementos da doutrina cristã já haviam sido antecipados pelos diversos sistemas filosóficos gregos. Noutros termos, tentavam justificar o cristianismo a partir do aval da filosofia grega.

Visando delimitar a nossa discussão, analisaremos a recepção da filosofia grega pelos apologistas tendo como referência o pensamento de Atenágoras de Atenas, sobretudo, em sua apologia *Petição em favor dos cristãos*. Obviamente, não teremos condições de analisar todos os sistemas filosóficos listados pelo apologista em seu texto. Desse modo, consideraremos aqueles que parecem ser mais determinantes e frequentes em sua argumentação: o platonismo e o estoicismo.

## 1. OS APOLOGISTAS E A FILOSOFIA GREGA

Como afirmamos acima, é no trabalho dos apologistas cristãos que encontraremos um dos primeiros e mais fecundos intercâmbios entre teologia e filosofia, entre fé e razão. Obviamente, haviam vozes isoladas que repudiavam essa relação a exemplo de Taciano<sup>2</sup>,

---

<sup>2</sup> Em seu *Discurso contra os gregos* este apologista repudia todas as realizações da cultura grega, considerando-as expressão de engano e charlatanismo.

Hérmias<sup>3</sup> e Tertuliano<sup>4</sup>, mas, em geral, a atitude em relação à filosofia foi receptiva. Neste momento inicial, em que o cristianismo buscava a consolidação em um mundo que ainda respirava os ares da filosofia grega, o trabalho dos apologistas foi fundamental. Estes autores, em geral, formados dentro da tradição grega, valeram-se desse conhecimento em suas defesas da fé cristã. Claramente, alguns deles possuíam um conhecimento bastante fragmentado dos filósofos gregos; contudo, há, na maioria deles, uma atitude receptiva em relação ao pensamento grego, na medida em que esse conhecimento servia como referencial para a elaboração de suas apologias, muitas vezes, contra a acusação dos próprios filósofos. Como nos lembram Boehner e Gilson (1991, p. 26):

Historicamente, as apologias têm sua origem nas calúnias e inverdades que então circulavam entre os pagãos a respeito da doutrina cristã, e nas investidas de certos filósofos. Conhecemos os nomes de alguns destes filósofos: Fronto de Cirta, o mestre de Marco Aurélio, o retor Luciano de Samósata (c. 170), o platônico Celso (c. 178) e, em época posterior, o neoplatônico Porfírio e o imperador Juliano Apóstata.

Obviamente, a recepção da filosofia grega pelos apologistas é de caráter utilitário e limitado. Conforme nos lembra Jaeger (2014, p. 38), os teólogos cristãos

<sup>3</sup> Apesar de ser intitulado “O filósofo”, escreveu uma obra intitulada *Escárnio dos filósofos gregos* na qual ridiculariza a moral e doutrinas dos filósofos gregos.

<sup>4</sup> Historicamente lembrado como o apologista que possui uma visão mais negativa em relação à filosofia, conforme percebemos em uma passagem de sua *Prescrição contra os heréticos*: “Ó miserável Aristóteles! Que lhes proporcionastes a dialética, este artífice hábil para construir e destruir, esse versátil camaleão que se disfarça nas sentenças, se faz violento nas conjecturas, duro nos argumentos, que fomenta contendas, molesta a si mesmo, sempre colocando problemas antes mesmo de nada resolver” (TERTULIANO, 2006, p. 336).

precisavam “encontrar uma base comum com o povo a quem eles se endereçavam se quisessem chegar a uma compreensão. Isso os compeliu a fazer uma aproximação mais racional em relação à sua própria causa, a fim de tornar possível para outros o ingresso numa discussão real”. De modo mais amplo, interessa a estes teólogos aquilo que serviria para fundamentar as suas apologias. Tal apropriação pode ser encontrada em muitos dos apologistas a exemplo de Aristides, Justino (o Mártir), Teófilo de Antioquia, Clemente de Alexandria e Orígenes. Na presente análise, consideraremos Atenágoras de Atenas, um autor que, a despeito do título pomposo, tem sido lembrado com menos frequência pelos estudiosos. Deste pensador, sobreviveram duas apologias: a *Petição em favor dos Cristãos* e o *Tratado sobre a ressurreição dos mortos*. Tomaremos como referência o primeiro texto.

Ao longo de sua *Petição*, Atenágoras faz referência a um número considerável de filósofos gregos desde os antigos pré-socráticos como Empédocles e Pitágoras até pensadores mais recentes a exemplo dos estoicos. A apropriação varia desde as citações diretas até às alusões mais gerais. Cabe, não obstante, ressaltar, desde o início, que as citações não são feitas no escopo de um estudo rigoroso das obras dos filósofos, fato, aliás, reconhecido pelo próprio Atenágoras no início de seu texto. Em uma advertência aos seus leitores, o apologista reconhece que “não tem a intenção de expor com absoluto rigor as doutrinas dos filósofos, ao citar o que disseram a respeito de Deus” (ATENÁGORAS DE ATENAS, 1995, p. 127).

Como assumido acima, apesar da diversidade de filósofos e filosofias referidos na *Petição*, consideraremos as duas que são claramente mais determinantes para a elaboração do argumento de Atenágoras: o platonismo e o estoicismo. É possível que, na maioria das vezes,

o apologista cristão cite os filósofos gregos a partir dos comentadores antigos e não recorrendo aos textos em primeira mão. É o que pode ser deduzido de uma ponderação que antecede uma citação de Platão: “Como, sem citar nomes, era impossível demonstrar que não somos apenas nós que encerramos Deus na mônada, recorri aos florilégios ou coleções de sentenças” (ATENÁGORAS DE ATENAS, 1995, p. 127). A análise será feita com base nas citações feitas por Atenágoras na *Petição*.

## 2. ATENÁGORAS E A FILOSOFIA PLATÔNICA

Em sua *Petição*, Atenágoras recorre, com bastante frequência, à cosmologia platônica, conforme apresentada no *Timeu* e que tem na figura do Demiurgo ou Artífice um de seus elementos mais indispensáveis. Obviamente, a cosmologia judaico-cristã, com sua defesa da *creatio ex nihilo*, divergia em muitos aspectos da cosmologia grega. No entanto, o apologista lançará mão de algumas noções mais gerais deste pensamento na fundamentação de seu discurso apologético.

A título de nota, na *Petição*, Atenágoras busca refutar três acusações dos críticos do cristianismo: incesto, canibalismo e ateísmo. O texto, como sabemos, é sugestivamente dedicado ao imperador Marco Aurélio, célebre filósofo estoico. É precisamente na refutação da acusação de ateísmo que Atenágoras recorre com mais frequência à autoridade da filosofia grega. De modo específico, ele justifica o teísmo cristão com base na cosmologia platônica. Conforme nos lembra o apologista ateniense: “Platão, portanto, diz o seguinte: ‘Ao Criador e Pai de todo o universo, não só é difícil encontrá-lo, mas, uma vez encontrado, é difícil manifestá-lo a todos, dando a entender que o Deus eterno e incriado é um’” (ATENÁGORAS DE ATENAS, 1995, p. 127).

Apesar da falta de indicação exata da referência, problema recorrente nos apologistas, o texto empregado por Atenágoras é uma citação quase literal do *Timeu*, diálogo platônico sobre a origem do cosmos. Fazendo a distinção entre o mundo visível e contingente e o seu princípio invisível e eterno, assim o filósofo grego se expressa: “Dissemos também que o que devém é inevitável que devenida por alguma causa. Porém, descobrir o criador e o pai do mundo é uma tarefa difícil e, ao descobrir, é impossível falar dele a toda a gente” (PLATÃO, 2011, p. 95, 28C). Provavelmente, a acusação de ateísmo ao cristianismo era instigada pelo fato de os cristãos adorarem a um Deus invisível e transcendente que, em geral, não era representado nos moldes da religião greco-romana. É neste contexto que Atenágoras retoma o veredito de Platão, o qual também defendera a existência de um Deus invisível como criador do mundo visível. De fato, logo em seguida, o pensador patrístico enuncia a conclusão de seu argumento: “Portanto, se Platão não é ateu por entender que o criador do universo é um só Deus incriado, muito menos o somos nós, por saber e afirmar o Deus, por cujo Verbo tudo foi criado e por cujo Espírito tudo é mantido” (ATENÁGORAS DE ATENAS, 1995, p. 127).

Como se vê, o apologista cristão retoma a filosofia platônica para demonstrar a incongruência das acusações de ateísmo lançadas ao cristianismo, já que, no seu entender, o próprio Platão, grande autoridade da filosofia antiga, não havia sido considerado ateu por afirmar algo semelhante. Apesar de ser um argumento da autoridade, em sua estratégia, Atenágoras procura demonstrar tanto a fragilidade da acusação de ateísmo como defender certa razoabilidade da cosmologia cristã, uma vez que uma visão semelhante já teria sido validada pela filosofia.

O apologista cristão avança em sua argumentação, ao mesmo tempo em que justifica a doutrina cristã com base na cosmologia platônica. Para Atenágoras, o mundo criado, por ser a obra de um Deus sumamente perfeito é dotado de ordem, finalidade e beleza, verdade que, no seu entender, já fora assinalada pelo fundador da Academia. Mais uma vez sem indicar a obra platônica em questão, Atenágoras declara:

Se o mundo é, como diz Platão, uma obra de Deus, admirando sua beleza, eu me dirijo ao artista [...]. Eles ignoram que, quanto à constituição do universo, não existe nada desordenado ou descuidado, mas cada parte sua foi feita com razão e, por isso, nenhuma transgride a ordem que lhe foi marcada (ATENÁGORAS DE ATENAS, 1995, p. 137, 152).

Claramente, a reflexão do apologista cristão sobre a criação do mundo extrapola a narrativa bíblica de Gênesis. De modo intencional, mais uma vez, ele recorre ao aval da filosofia na construção de seu argumento. Embora, na primeira parte do enunciado Atenágoras faça referência a Platão, a citação não é tão literal quanto a anterior. De fato, o pensamento parece aludir a várias passagens do *Timeu*. Não obstante, a ideia sustentada por ele reflete de modo apropriado o diálogo platônico. A passagem destacada abaixo parece se encaixar perfeitamente no raciocínio do pensador patrístico:

Uma vez criadas todas estas coisas deste modo e de acordo com a necessidade, o demiurgo do que é mais belo e melhor colocou-as como acessórias naquilo que é gerado, de modo a engendrar o deus autossuficiente e mais perfeito, servindo-se a esse respeito das causas instrumentais; mas foi ele próprio que forjou o bom funcionamento em tudo o que é de conveniente (PLATÃO, 2011, p. 168, 68b).

Evidentemente, embora não seja literal, a citação de Atenágoras parece refletir claramente a cosmologia do *Timeu*. Seguindo a maneira usual em sua *Petição em favor dos cristãos*, o apologista encontra no testemunho platônico o apoio para a doutrina judaico-cristã da criação do mundo. Como já afirmamos, Atenágoras não pode encontrar no filósofo grego a ideia de uma criação a partir do nada, já que a cosmologia do *Timeu* parece apontar muito mais para uma ordenação da matéria caótica, no entanto, o pensador cristão consegue fundamentar em Platão a noção mais ampla de que o cosmos com sua perfeição, ordem, propósito e beleza seria fruto da ação consciente de um Deus soberano. O argumento implícito e marcado por certa obviedade é o seguinte: o cristianismo não poderia ser considerado absurdo ou contrário à razão por defender a existência de um Deus criador de todas as coisas uma vez que esta verdade havia sido confirmada pela própria reflexão filosófica.

No que diz respeito à cosmologia, vale lembrar ainda que, estrategicamente, Atenágoras utiliza com frequência o termo “Artífice” ou “Demiurgo” para se referir ao criador do mundo. Como sabemos, essa nomenclatura não é empregada pelos escritores do Novo Testamento. Em geral, eles utilizam a expressão *ktizō* para se referir ao Deus Criador. De fato, tal expressão é tipicamente platônica. O *demiourgos* é a entidade que, segundo a narrativa do *Timeu*, a partir da matéria caótica, estabelece o cosmos. Aparentemente, Atenágoras opta pelo vocabulário platônico com o propósito de qualificar a sua defesa. Vale recordar que o apologista endereça a sua *Petição* ao imperador-filósofo Marco Aurélio que, certamente, estava mais familiarizado com a terminologia filosófica do que com o vocabulário bíblico.

Vê-se, portanto, que o emprego do termo é intencional. Atenágoras tenta demonstrar a razoabilidade da criação vinculando a narrativa bíblica à figura platônica do demiurgo. De fato, como no relato do *Timeu*, na *Petição*, o Demiurgo não é apenas identificado como o criador, mas como o pai do universo, tal qual observamos no fragmento seguinte: “O Artífice e Pai desse universo não tem necessidades nem de sangue nem de gorduras, nem de perfumes de flores e incensos, já que ele é o perfume perfeito; nada lhe falta, e de nada necessita” (ATENÁGORAS DE ATENAS, 1995, p. 134). A designação do Demiurgo como pai foi largamente empregada como fundamentação do monoteísmo, conforme destaca Rodolfo Lopes em uma nota explicativa de sua tradução portuguesa do diálogo platônico:

Este passo em que *Timeu* chama ao demiurgo “pai e criador do mundo” foi extensivamente citado e discutido ao longo dos séculos por autores de todas as orientações filosóficas e religiosas; especificamente por teólogos judeus e cristãos que o utilizaram para fundamentar a crença monoteísta (LOPES, 2011, p. 95).

Sabe-se que a *Petição* de Atenágoras contém uma crítica veemente ao politeísmo da religião greco-romana, marcada pelo culto aos objetos da natureza. E, neste ponto, o apologista recorre à autoridade platônica para justificar o monoteísmo judaico-cristão. O pensador patrístico tenta mostrar que o filósofo grego já teria se posicionado contra a natureza divina do mundo criado, sendo, portanto, a adoração a esses objetos indevida. Para Atenágoras, qualquer tentativa de divinização da natureza criada era arbitrária, posto que não levava em conta a natureza mutável do mundo, fato, no seu entender, já fora notado por Platão. Nos seus termos:

“O próprio Platão conforma o meu pensamento. Ele diz: ‘o que chamamos céu e mundo, embora participe de muitos e afortunados bens da parte do Pai, contudo, tem a comunicação do corpo e, por isso, é impossível que esteja isento de toda mudança’” (ATENÁGORAS DE ATENAS, 1995, p. 137). Mais uma vez, o apologista cristão parece ter a narrativa do *Timeu* como fundo de sua argumentação. A apropriação é pouco rigorosa, mas parece captar a ideia platônica de que o mundo sensível é marcado pelo devir, pelo movimento. Aparentemente, o pensador cristão usa como referência a passagem seguinte: “Deveio, pois é visível e tangível e tem corpo, assumindo todas as propriedades do que é sensível; e o que é sensível, que pode ser compreendido por uma opinião fundamentada na percepção dos sentidos, devém e é deveniente, como já foi dito” (PLATÃO, 2011, p. 95, 28b).

Como se vê, a passagem do *Timeu* não está inserida na discussão sobre o culto às divindades, muito menos contém uma crítica ao politeísmo. Esta aplicação é feita pelo apologista em sua argumentação. Em suma, o argumento é o seguinte: considerando a imutabilidade um atributo necessário à Divindade, o fato de o mundo ser marcado pelo devir e pela mudança, qualquer tentativa de adoração a ele pareceria injustificada. Apesar de extrapolar o raciocínio platônico, para mostrar a incongruência do politeísmo, o procedimento argumentativo de Atenágoras não é arbitrário. A propósito, conforme já foi salientado por Jaeger, ao defender que o monoteísmo que marca o pensamento judaico-cristão, não é completamente estranho à filosofia grega.

Em sua argumentação em defesa da validade da doutrina cristã, Atenágoras recorre ainda ao clássico dualismo platônico entre mundo sensível e mundo das

ideias, belamente ilustrado na alegoria da caverna no livro VII da *República*. Obviamente, não devemos esperar da parte do apologista cristão uma retomada precisa ou uma discussão exaustiva da teoria platônica, uma vez que, conforme temos salientado, o seu objetivo é tomar a noção filosófica como ponto de partida de sua argumentação, contudo, Atenágoras sabe que não pode ignorar em sua discussão aquela que é considerada uma das doutrinas mais distintivas do filósofo grego. Em sua defesa da eternidade e imutabilidade de Deus, o pensador cristão recorre ao dualismo platônico: “Platão, discorrendo sobre o inteligível e o sensível, ensina que aquilo que é sempre, o inteligível, é incriado; e aquilo que não é, o sensível, criado, que começa a ser e deixa de ser” (ATENÁGORAS DE ATENAS, 1995, p. 141). Em outra passagem, o teólogo patrístico defenderá a superioridade do cristianismo em relação às crenças do vulgo com base na distinção platônica. Para ele, a superioridade da doutrina cristã estava em distinguir adequadamente entre o criado e o incriado, entre o não-ser e o ser, entre o sensível e o inteligível.

Claramente, Atenágoras não está preocupado em fazer um estudo detalhado da teoria platônica das ideias apresentada, sobretudo, na *República*. O apologista, sequer, faz alusão à célebre analogia da caverna encontrada no livro VII desse diálogo. Não obstante, ele parece estar familiarizado com a acepção mais genérica dessa teoria, transportando-a para sua visão teológica. Por exemplo, a visão platônica que confere ao mundo sensível uma realidade ilusória aparece de um modo claro em sua *Petição*. A ideia da alma presa à falsidade do mundo sensível parece aludir à analogia da parelha alada. Vejamos:

E quando a alma delicada e fácil de conduzir,  
que não ouviu e nem tem experiência de sólidas  
doutrinas, que não compreendeu as verdades e

nem compreendeu o Pai e Criador do universo, se imprime em si essas falsas opiniões sobre si mesmo, os demônios que rondam a matéria, apoderando-se desses movimentos de falsa opinião das almas do vulgo, fazem que fantasias se infiltrem neles, como se viessem das imagens cujos nomes usurpam (ATENÁGORAS DE ATENAS, 1995, p. 154).

O trecho, em alguns aspectos, parece ainda remontar à narrativa do *Timeu*, obviamente reinterpretado à luz dos elementos da teologia cristã. Não obstante, a distinção entre a alma que se prende ao mundo sensível e a alma que se volta para o mundo das ideias, parece se adequar melhor à analogia da parelha alada narrada por Sócrates no *Fedro*:

A alma pode ser comparada com uma força natural e ativa que unisse um carro puxado por uma parelha alada e conduzida por um cocheiro. O cocheiro que nos governa rege uma parelha, na qual uns dos cavalos é belo e bom, de boa raça, enquanto que o outro é de má raça e de natureza contrária. Assim, conduzir o nosso carro é ofício difícil e penoso (PLATÃO, 2000, p. 53, 246a).

Nos termos da analogia platônica, o corcel belo e de boa raça representaria a alma que consegue se elevar às ideias, já o corcel feio e de raça inferior representaria alma que se prende às sombras ilusórias do mundo sensível. Como podemos observar, embora a alusão à Platão seja clara, a interpretação de Atenágoras conserva algumas distinções importantes. Em primeiro lugar, ele faz referência apenas à ideia ilustrada pelo corcel feio de raça inferior. Obviamente porque é esse elemento que corresponderia aos homens que cultuavam imagens de escultura, a quem o apologista dirige sua crítica. Tais homens eram enganados por falsas opiniões tal qual a alma que se deixava levar pelo ímpeto do corcel inferior

da analogia platônica. Além disso, em Atenágoras são os demônios que cumprem essa função de enganar os homens, levando-os à idolatria, elemento que encontra base na teologia cristã, mas é estranho a Platão, considerando que, no próprio Fedro, o *Daimon* não é caracterizado como uma entidade necessariamente maléfica e enganadora. Para ser mais preciso, neste diálogo, ele é lembrado por ter impedido Sócrates de realizar desejos precipitados e contrários à virtude.

Uma das doutrinas fundamentais da teologia cristã é a ideia de um julgamento final de todos os homens. Embora tal ideia não fosse estranha aos antigos mitos greco-romanos e à tradição filosófica antiga em geral, críticas a esta concepção cristã foram bastante frequentes, provavelmente, porque o julgamento final, na perspectiva cristã, envolvia também a ressurreição dos mortos. Esse estranhamento já se encontra ilustrado no célebre debate entre o apóstolo Paulo e os filósofos estoicos e epicureus no Areópago:

Porquanto estabeleceu um dia em que há de julgar o mundo com justiça, por meio de um varão que destinou e acreditou diante de todos, ressuscitando-o dentre os mortos. Quando ouviram falar de ressurreição de mortos, uns escarneceram, e outros disseram: A respeito disso te ouviremos noutra ocasião (Atos 17:31, 32).

Atenágoras, por conseguinte, precisa justificar a doutrina do julgamento final defendida pelo cristianismo. Para isso, mais uma vez, ele recorre à autoridade platônica. O seu objetivo é mostrar que esta doutrina já se encontra respaldada pela filosofia. Na sua constatação, “Platão disse que Minos e Radamante julgariam e castigariam os maus” (ATENÁGORAS DE ATENAS, 1995, p. 133). O exemplo aludido por Atenágoras encontra-se no *Górgias*,

mas, é provável que ele não esteja citando diretamente o texto platônico, dadas as imprecisões que encontramos entre sua versão e o relato original. Para uma melhor consideração, citemos o fragmento do *Górgias* em questão:

Percebi esses inconvenientes antes de vós, e como juízes nomeei três de meus filhos, sendo dois da Ásia: Minos e Radamanto, e um da Europa: Éaco. Depois de morrerem, julgarão no prado que se acha na altura da encruzilhada dos dois caminhos: o que vai dar na Ilha dos Bem-aventurados e o que vai para o Tártaro. Radamanto julgará os que vierem da Ásia; Éaco, os da Europa. A Minos darei o privilégio de pronunciar-se por último, nos casos de indecisão dos outros dois, para que seja o mais justo possível o julgamento que decide da viagem dos homens (PLATÃO, 2008, p. 84, 524a).

Além da imprecisão textual, considerando que Platão se refere a três deuses e Atenágoras a apenas dois, o apologista cristão não está interessado nos detalhes da narrativa que estão presentes no diálogo platônico, mas apenas à noção mais ampla do julgamento futuro. Afinal de contas, o julgamento debatido pelo apologista possui um caráter muito mais universal que aquele apresentado no *Górgias*. De fato, aplicando a concepção platônica, ele afirma que os próprios Minos e Radamante seriam submetidos ao julgamento futuro. Desse modo, a expressão lacônica de que Minos e Radamante julgarão os homens maus, claramente, visa justificar a noção cristã e não equipará-la à concepção platônica.

### **3. ATENÁGORAS E A FILOSOFIA ESTOICA**

Sem dúvida, ao lado do platonismo, o estoicismo foi uma das escolas filosóficas mais influentes dos dois primeiros séculos. A rigor, pode-se afirmar que, nos primórdios do cristianismo, a doutrina do pórtico estava

muito mais consolidada, sobretudo entre as classes mais populares, do que qualquer outra escola filosófica oriunda da Grécia. O seu viés mais prático foi responsável por sua larga aceitação no mundo romano. Surgindo em um contexto em que o estoicismo já estava consolidado, foi inevitável à doutrina cristã não interagir com essa filosofia.

Desse modo, o célebre encontro entre Paulo e os filósofos estoicos e epicureus é emblemático, pois marca o início de um debate bastante fecundo entre dois sistemas de pensamento. A título de nota, vê-se que, em sua primeira apologia do cristianismo, o apóstolo é bem mais receptivo aos pensadores estoicos do que aos epicureus, corroborando em sua argumentação ideias importantes da escola de Zenão, a exemplo da doutrina da providência divina. Em seu discurso, o apóstolo cristão chega, inclusive, a citar pensadores estoicos, conforme observamos no trecho seguinte: “Pois nele vivemos, e nos movemos, e existimos, como alguns dos vossos poetas têm dito: Porque dele também somos geração” (Atos 17:28). Passagens similares à afirmação paulina podem ser encontradas tanto em Árato<sup>5</sup> quanto em Cleantes<sup>6</sup>, importantes representantes do estoicismo.

Como afirmado acima, o encontro no Areópago marcou um importante intercâmbio entre cristianismo e estoicismo nos primeiros séculos. Chegaram, inclusive, a

---

5 Trecho de Árato: “Que todo cântico comece por Zeus! Não deixemos jamais, ó mortais, seu nome sem louvor. Tudo está cheio de Zeus, as ruas, as praças, onde os homens se reúnem, e o vasto mar e os portos; em qualquer lugar a que formos, temos todos necessidade de Deus. Tanto é que somos de sua raça (COMBY; LEMONON, 1988, p. 31-32).

6 Trecho de Cleantes: “Soberano da natureza/ E que guias com tua mão tudo quanto existe/ saudamos com louvores/ E que os mortais te invoquem em harmonia/ Pois somos tua geração/ E nós somente/ De tudo quanto vive e se move sobre a terra/ Recebemos o dom da linguagem imitativa” (COMBY; LEMONON, 1988, p. 32).

circular cartas de um autor desconhecido apresentando uma suposta correspondência entre Paulo e Sêneca. Embora seja quase unanimidade entre os estudiosos da patrística que estas correspondências não foram realmente trocadas entre o apóstolo cristão e o pensador estoico, a existência de tal texto demonstra, no mínimo, a relevância do diálogo entre o cristianismo e o estoicismo neste contexto. Não há dúvida que, a partir dos pensadores de Alexandria Orígenes e Clemente e, sobretudo, com Agostinho, o platonismo terá uma influência mais decisiva para o cristianismo, não obstante, neste momento inicial, esse posto é ocupado pelo estoicismo. Não sem razão, alguém como Tertuliano, historicamente hostil à influência da filosofia em relação à fé cristã, demonstra certa receptividade a esta doutrina. Em sua defesa da doutrina da imortalidade da alma, depois de criticar a doutrina epicurista, o apologista latino, declara sugestivamente em seu *Tratado sobre a alma*: “Sêneca, muitas vezes, é nosso” (TERTULIANO, 2006, p. 306).

A atitude receptiva acerca do estoicismo também será vista na *Petição* de Atenágoras. Em sua defesa, a exemplo do que fizera em relação ao platonismo, o apologista cristão busca o respaldo da filosofia estoica para justificar o cristianismo, procedimento repetido por outros apologistas. Atenágoras tenta demonstrar que algumas noções defendidas pelo cristianismo já estavam presentes nas reflexões empreendidas pelos filósofos do pórtico. Esse ponto de contato, como sempre, visa estabelecer a validade da doutrina cristã. A ideia de uma providência no mundo é um excelente exemplo de ponto de contato entre cristianismo e estoicismo à qual Atenágoras se remete em sua *Petição*. Como vimos, o apologista cristão tenta refutar a acusação de ateísmo atribuídas aos cristãos. Neste sentido, ele reforça a ideia

de um Deus que exerce a sua providência no mundo. Como fundamento de sua refutação, ele reafirma a fé em um Deus providente. Segundo ele, tudo vem de Deus e, por meio dele, tudo foi ordenando e se conserva (ATENÁGORAS DE ATENAS, 1995, p. 131). Com efeito, o teólogo patrístico chega a fazer uma distinção entre a providência universal e a providência particular. A primeira é exercida por Deus que, com sua sabedoria comanda o universo, semelhante a um timoneiro que conduz um navio. Já a providência particular, seria realizada pelos anjos por Ele encarregados. Atenágoras voltaria a empregar a ideia da providência divina em seu *Tratado sobre a ressurreição dos mortos*. Para o teólogo patrístico, a ideia da unidade de Deus também encontrara acolhida na noção estoica de providência. Nos seus termos,

Quanto aos estoicos, embora nos nomes multipliquem o divino nas denominações que lhe dão, conforme as mudanças da matéria, na realidade consideram Deus como uno. Com efeito, se Deus é o fogo artificioso, que marcha por um caminho para a geração do mundo e compreende em si todas as razões seminais, segundo as quais tudo se produz conforme o destino, e se o espírito de Deus penetra o mundo inteiro, Deus é uno (ATENÁGORAS DE ATENAS, 1995, p. 127).

Conforme podemos observar no fragmento acima, em sua *Petição*, Atenágoras trabalha a noção de providência em sintonia com a concepção estoica. A título de nota, contra a física epicurista, o estoicismo transformara o destino (*heimarméne*) e a providência (*prónoia*) em dogmas fundamentais de seu sistema. Esta providência envolvia a criação, a preservação e a finalidade da natureza. De fato, lemos em uma passagem da *Antologia* de Estobeu aquele que seria o pensamento de Zenão, fundador do Estoicismo: “O estoico Zenão, no livro

*Sobre a natureza*, escreve que o destino é potência que move a matéria segundo os mesmos modos e de maneira semelhante, e que não faz nenhuma diferença chamá-lo providência e natureza” (REALE, 1994, 316). Este entendimento acerca do estoicismo antigo é confirmado por Diógenes Laertios em sua *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, ao definir o conceito zenoniano de destino. Nos seus termos, “o destino é um encadeamento de causas daquilo que existe, ou a razão que dirige e governa o cosmos” (DIÓGENES LAERTIOS, 2008, p. 215).

A definição fornecida por Crisipo em sua obra *Sobre o cosmos* seguirá esse mesmo entendimento. Para ele, o destino é a potência espiritual que governa com ordem o todo. Segundo a escola do pórtico, todo o cosmos é marcado pela presença de razões seminais o que lhe confere um caráter teleológico e racional. Essa doutrina será confirmada pelos estoicos posteriores como Crisipo, Cleantes e Posidônio. Em Sêneca, grande representante do estoicismo latino, o tema da providência também é proeminente. De fato, em sua carta *Sobre a divina providência*, assim ele se expressa:

Nem mesmo aqueles fenômenos que parecem confusos incertos - falo das chuvas e nuvens, dos clarões dos relâmpagos destrutivos e incêndios que se espalham flamejantes das boas dos vulcões em erupção – nem mesmo esses, embora repentinos, ocorrem sem razão, mas também eles têm as suas causas, tanto quanto os que, por se darem em situações excepcionais, são vistos como milagres, como água quente em plena correnteza e novas ilhas que despontam no vasto mar (SÊNECA, 2000, p. 21).

A propósito, o elemento da providência aparece com muita clareza em Marco Aurélio, a quem Atenágoras dedica a sua *Petição*. Segundo a afirmação do imperador-filósofo em suas *Meditações*: “O que quer que te aconteça

estava para ti preparado desde a eternidade, e a urdidura das causas desde o tempo infinito havia entretecido a tua substância com a sua ocorrência”. (MARCO AURÉLIO, 1985, p. 91). Nos termos da analogia empregada pelo estoico romano na mesma obra, o homem que tenta mudar o seu destino é semelhante a um leitão que se debate e grunhe ao ser imolado. Nada do que ele fizer mudará o seu destino inexorável.

Ao mesmo tempo em que Atenágoras recorre à doutrina da providência em sua argumentação, percebe-se uma ressalva em relação à tendência dos filósofos estoicos de multiplicarem os nomes divinos. Provavelmente, o teólogo patrístico teme que esta percepção sirva para fundamentar o politeísmo, algo contrário ao monoteísmo judaico-cristão. De todo modo, a distinção apontada por ele faz parte do antigo estoicismo. Fato que pode ser confirmado no depoimento de Diógenes acerca de Zenão, o fundador da escola. Vejamos: “Deus é o demiurgo do universo e, como se fosse o pai de todas as coisas, é aquilo que penetra em toda parte, total ou parcialmente, e recebe muitos nomes de acordo com as várias modalidades de sua potência” (DIÓGENES LAERTIOS, 2008, p. 214). Vale lembrar que a ideia empregada por Atenágoras de que Deus penetra todas as coisas é bastante reiterada na literatura estoica. Segundo o depoimento de Temístio, filósofo aristotélico do IV século a. C, “os discípulos de Zenão sustentam concordemente que Deus penetra toda a realidade, e que ora é inteligência, ora alma, ora natureza” (REALE, 1994, p. 302). Já conforme o depoimento de Diógenes Laertios, esta compreensão foi seguida pelos sucessores do estoicismo antigo, a exemplo de Crísipo e Posidônio. Segundo o depoimento do historiador da filosofia,

O cosmos é ordenado pela razão e pela providência, como dizem Crísipos no quinto livro de sua obra

*Da Providência*, e Poseidônios no terceiro livro de sua obra *Dos Deuses*, enquanto a mente penetra em todas as partes do cosmos, como a alma em nós. Entretanto, em algumas partes penetra mais, e em outras menos (DIÓGENES LAERTIOS, 2008, p. 212).

Segundo o raciocínio de Atenágoras, os cristãos não podem ser considerados ateus já que cultuam um Deus que exerce a sua providência no mundo, diferente dos deuses esculpidos e cultuados pelos homens. Para demonstrar a falsidade dessas divindades, o apologista cristão lança mão da doutrina da conflagração universal, um dos conceitos mais importantes da filosofia estoica. Vejamos:

Por isso, também os estoicos afirmam que tudo há de perecer numa conflagração, e voltar a ser de novo, readquirindo princípio. Ora, se, conforme eles, existem duas causas, a eficiente que é aquela que manda, como a providência, e a passiva que é aquela que muda, como matéria, e é impossível que, mesmo governado pela providência, o mundo permaneça em um ser, desde o momento que tem princípio, como permanecerá a constituição desses que não existem por natureza, mas que nascem? (ATENÁGORAS DE ATENAS, 1995, p. 141).

Historicamente, o caráter racional e providencial do mundo levava o estoicismo a postular a doutrina do eterno retorno, às vezes, identificado pelos dois elementos que o compõem, a conflagração universal (*ekpyrosis*) e a restauração (*apokatástasi*). À luz dessa doutrina, não apenas as coisas particulares, mas o próprio mundo estaria sujeito a um ciclo ininterrupto de destruição e renovação. Este movimento cíclico era marcado por dois momentos, a conflagração, através da qual o próprio cosmos seria destruído pelo fogo, e a apocatástase, onde o cosmos renasceria. Isto ocorreria não apenas uma vez,

mas indefinidamente. Esta concepção é bem explicada em uma passagem de Nemésio em sua obra *Da natureza do homem*. Nos termos do seu depoimento, “quando os planetas voltam ao mesmo signo, seja quando o universo se constituiu na origem, nesses períodos de tempo advém uma conflagração e uma destruição dos seres; e novamente o cosmo se refaz do princípio seja quanto à longitude seja quanto à latitude em que cada um estava no princípio” (REALE, 1994, p. 324). A doutrina do eterno retorno, a partir das noções de conflagração (destruição) e apocatástase (renovação), englobava não apenas os aspectos mais amplos do cosmos, mas até mesmo a existência de indivíduos particulares. Assim, existirão novamente as mesmas pessoas, como Sócrates e Platão, bem como as ações que cada uma dessas pessoas praticou. Com base no eterno retorno, nada acontecerá diferente do modo como já aconteceu inúmeras vezes, mesmo os detalhes mais fortuitos.

Como podemos observar, Atenágoras encontra na doutrina estoica da conflagração universal o argumento contra as divindades do politeísmo greco-romano. Segundo o raciocínio do apologista, a existência de uma conflagração que colocava termo a todas as coisas comprometia a condição divina dos deuses adorados no politeísmo greco-romano. Em termos específicos, a conflagração colocava em cheque o atributo de eternidade desses deuses, já que os próprios deuses seriam dissolvidos por ocasião da *ekpyrosis*. Na visão do apologista, tal fato tornava a adoração dessas divindades injustificada. Mesmo que esses deuses tivessem um novo princípio indefinidamente, a sua eternidade ainda continuaria comprometida.

Vê-se claramente que a apropriação da doutrina da conflagração por parte de Atenágoras carece de rigor. A distinção entre causa eficiente e causa passiva parece

não ser exata e, aparentemente, confunde a noção estoica com o conceito aristotélico de causa eficiente. De fato, a distinção, que remonta ao próprio Zenão, é entre princípio passivo (matéria) e princípio ativo (razão). Apesar disso, a apropriação de Atenágoras não é tão ingênua quanto supõe. Prova disso é o cuidado do apologista em empregar a noção estoica de eterno retorno apenas no aspecto que interessa à sua argumentação. Como vimos acima, o conceito em questão compreendia dois elementos: a conflagração (*ekpyrosis*) e a restauração (*apokatástasi*). Estrategicamente, o apologista emprega apenas o primeiro elemento. Isso porque o segundo, a restauração, amparava-se numa visão cíclica da história, algo contrário ao finalismo histórico sustentado pelo cristianismo.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após analisarmos a recepção da filosofia grega na *Petição em favor dos cristãos*, algumas considerações devem ser apresentadas a título de conclusão. Em primeiro lugar, é preciso lembrar que a apropriação da filosofia por Atenágoras, e pelos apologistas em geral, carece de rigor teórico e metodológico. As citações não são empregadas dentro de um estudo mais detalhado das ideias filosóficas empregadas, algo que, por sinal, foi reconhecido pelo próprio Atenágoras. Claramente, o teólogo patrístico não está preocupado em analisar os sistemas filosóficos gregos, mas apenas colher deles certas noções que fundamentem a sua apologia da fé. Além disso, não devemos esperar que as citações sejam feitas a partir das obras dos filósofos em primeira mão. Aparentemente, o apologista recorre aos comentadores antigos, às coletâneas de sentenças e florilégios para acessar o pensamento dos filósofos. Ademais, a apropriação, embora, em geral, reflita as ideias dos

filósofos citados, incorre em algumas imprecisões e confusões conceituais e, às vezes, a indicação das fontes é precária.

As ressalvas, apontadas acima, não devem servir para desqualificar a apropriação da filosofia por parte dos apologistas ou fomentar o preconceito de que os primeiros teólogos cristãos eram pessoas sem formação acadêmica e incapazes de compreender uma obra filosófica. Lembremo-nos que o propósito destes autores não se constitui na elaboração de sistemas filosóficos ou de empreender uma análise aprofundada das escolas filosóficas vigentes. O objetivo deles é, tão somente, apresentar uma justificação da fé cristã diante dos ataques e críticas dos filósofos e do povo em geral. Para isso, eles recorrem apenas a certas noções mais gerais da filosofia que possam auxiliar em sua argumentação, tentando mostrar a razoabilidade das doutrinas cristãs. Tentam demonstrar que essas doutrinas, de algum modo, já haviam sido antecipadas pelos mais renomados filósofos gregos. O fato de os apologistas, a exemplo de Atenágoras, recorrerem aos contadores para citar as obras dos filósofos não desqualifica o seu empreendimento, já que, como vimos, estas citações de segunda mão, de modo geral, refletem o conteúdo das fontes primárias.

A apropriação, como verificamos no exemplo da *Petição*, não é ingênua. Ou seja, os apologistas não tentam a esmo conciliar todas as doutrinas filosóficas com a fé cristã. Atenágoras recorre, por exemplo, à cosmologia do *Timeu*, mas procurando salvaguardar a noção de *creatio ex nihilo* da tradição judaico-cristã; retoma a ideia de um julgamento final do *Górgias*, mas ressalta o caráter mais universal do julgamento na acepção do cristianismo; emprega a noção estoica do eterno retorno, mas foca

apenas no elemento da conflagração, visando preservar o finalismo histórico da teologia cristã.

Enfim, a despeito dos pontos problemáticos, a recepção da filosofia grega na *Petição* de Atenágoras tem a sua importância por representar um dos primeiros esforços de conciliação entre os dogmas da fé e a racionalidade filosófica. Neste texto, o diálogo entre a fé e a cultura secular, que alcançará seu auge no pensamento agostiniano, dará os seus primeiros passos. Por outro lado, Atenágoras coloca-se como originador de uma tradição de pensadores que insistem na razoabilidade das doutrinas cristãs, a exemplo de Agostinho, Anselmo, Tomás de Aquino, Leibniz, Gordon Clark, Alvin Plantinga e tantos outros.

#### REFERÊNCIAS

ATENÁGORAS DE ATENAS. **Petição em favor dos cristãos**. In: Padres apologistas. São Paulo: Paulus, 1995.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**: Antigo e Novo Testamentos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**. 5. ed. Petrópolis: vozes, 1991.

COMBY, J.; LEMONON, J.P. **Vida e religiões no império romano, no tempo das primeiras comunidades cristãs**. São Paulo: Paulinas, 1988.

DIÓGENES LAERTIOS. **Vidas e doutrinas de filósofos ilustres**. Brasília: UNB, 2008.

JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo e Paideia grega**. São Paulo: Academia Cristã, 2014.

MARCO AURÉLIO. **Meditações**. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural. 1985.

- PLATÃO. **A República**. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2017.
- PLATÃO. **Fédon**. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- PLATÃO. **Fedro ou da beleza**. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.
- PLATÃO. **Górgias**. In: Diálogos II: Madrid: Editorial Cremos S. A., 2008.
- PLATÃO. **Timeu – Crítias**. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.
- REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**. Vol. 3. São Paulo: Loyola, 1994.
- SÊNECA. **Sobre a divina providência e Sobre a firmeza do homem sábio**. São Paulo: Nova Alexandria, 2000.
- TERTULIANO. **A Treatise on the soul**. In: Latin Christianity: Its Founder, Tertullian. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2006).



# PROTÁGORAS E WITTGENSTEIN: UMA APROXIMAÇÃO A PARTIR DO HOMEM-MEDIDA

VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL <sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo principal trazer, à discussão, novos olhares sobre um dos mais relevantes conceitos elaborados na sofística, o qual é atribuído a Protágoras de Abdera, a saber, o de homem-medida. Busco apresentar ainda, ao final, uma aproximação conceitual entre tal concepção desenvolvida na filosofia antiga e a ideia de “formas de vida” no pensamento wittgensteineano.

Protágoras (491/81-421/11 a.C) foi um dos principais pensadores do século V a.C, e, ao lado de Górgias de Leontinos, um dos mais respeitados sofistas. Tragicamente, a volumosa obra de Protágoras não chegou a nós, a principal fonte do pensamento protagoriano que temos acesso na contemporaneidade são os diálogos platônicos, além de uma limitada doxografia tardia. No *Corpus* Platônico, Protágoras é citado em nove diálogos, sendo que em dois (*Teeteto* e *Protágoras*) suas ideias têm absoluto destaque. Podendo ser compreendido como o primeiro pensador relativista do ocidente, um grande humanista e um perspicaz filósofo ético e político, destaca-se na filosofia protagoriana o engenhoso conceito do *metrón ánthropos*.

---

<sup>1</sup> Docente da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ. O presente texto é parte dos resultados obtidos a partir das pesquisas do autor produzidas no estágio Pós-doutoral realizado no PPG-FILOSOFIA da UFC.

Este conceito tem força, em particular, mas não apenas, devido ao seu antidogmatismo e ao seu caráter antimetafísico; para o sofista, a verdade não pode ser algo estabelecido objetivamente, e sim numa relação dialética entre os fatos, o mundo e o homem que se percebe dentro de um determinado contexto histórico-político-gramatical. Há, por sua vez, na filosofia wittgensteineana, o desenvolvimento do conceito de *Lebensform* (Formas de vida), o qual estaria ligado a um entrelaçamento entre cultura, visão de mundo e linguagem, algo, como já apresentado anteriormente, muito próximo ao conceito desenvolvido no mundo clássico por Protágoras. As possíveis aproximações e conexões sobre estes dois conceitos construídos por dois pensadores tão relevantes para a história da filosofia são o objeto final deste trabalho.

### **PROTÁGORAS: SUA VIDA, SUAS IDEIAS**

Protágoras, pensador de destaque no século V a.C., tem suas principais teses associadas ao relativismo, ao agnosticismo e à defesa de uma virtude política. Uma rápida análise das informações biográficas deste pensador pode nos conceder subsídios que melhor nos façam compreender as razões de suas escolhas espirituais, tão controversas para seu tempo.

A tradição doxográfica majoritária atesta que Protágoras nasceu por volta de 492 a.C. e viveu cerca de setenta anos; oriundo de Abdera<sup>2</sup>, apesar de Éupolis, comediógrafo do século V a.C., seu contemporâneo, afirmar que o sofista seria de Teos<sup>3</sup>. Para alguns intérpretes este conflito biográfico seria explicado pelo fato de Abdera ter sido colônia de Teos durante um período de tempo. Sendo uma *pólis* portuária e, por isso,

---

2 Diógenes Laércio, IX, 50.

3 *Os Aduladores*, fr. 146, I 297K.

cruzamento de vários povos e crenças que transitavam ali para realizarem suas transações comerciais, Abdera tornou-se um espaço de desenvolvimento de uma nova forma de perceber a realidade que florescia na civilização grega desde o século VI a.C., a filosofia.

Fragmentos textuais<sup>4</sup> indicam que este era provavelmente filho de Meandros, homem rico que, por sua condição abastada, chegou a hospedar Xerxes, o Imperador persa, quando de sua expedição de conquista à civilização grega. Como prêmio por sua hospitalidade, o Imperador estrangeiro concedeu a Protágoras o direito de estudar com os magos persas, privilégio que era vetado a não-persas. Esta informação biográfica não possui comprovações históricas consistentes, como demonstra Untersteiner (2012, p. 27). Para além da discussão da factualidade histórica do episódio narrado pelos autores antigos, pode-se conceber a plausibilidade de uma aproximação espiritual entre a ciência dos magos persas e a formação educacional do jovem Protágoras.

Desta intercessão cultural pode-se presumir a origem do agnosticismo protagoriano<sup>5</sup> – postura tão antinatural para aquele contexto social no qual a religiosidade era um aspecto importantíssimo da civilização grega.

Desenvolver-se-á, nesta pesquisa, um esforço argumentativo em nome de apresentar e defender as teses protagorianas quanto à incognoscibilidade das divindades em si ou de quaisquer ações que

---

4 Cf. Filostrato, *Vida dos Sofistas*, I, 10,1-2.

5 Parte-se, nesta pesquisa, do pressuposto de que a opção intelectual de Protágoras o levava a um agnosticismo, e não a um ateísmo como parte da tradição o acusa. Por isso, entende-se aqui que ateísmo seria a defesa argumentativa da inconsistência lógica da defesa da crença em uma divindade, enquanto que o agnosticismo seria a suspensão de juízo (*epoché*) quanto à existência ou inexistência de seres divinos.

hipoteticamente emanassem destas. Ao optar por tal postura, Protágoras tenta enquadrar o fenômeno religioso dentro de seu projeto filosófico, o qual tinha como elemento basilar a defesa de um relativismo epistemológico estrutural para a condição humana.

#### **ARGUMENTOS DEMONSTRATIVOS DE UM NÃO-ATEÍSMO PROTAGORIANO**

Pais da igreja, como Epifânio de Salamina e Eusébio, afirmaram que o sofista de Abdera adquiriu para si a fama de defender a não existência dos deuses. A bem da verdade, deve-se citar o fato de Diógenes Laércio divulgar a informação – inconsistente historicamente – de que a primeira obra protagórica divulgada em Atenas teria sido *Sobre os deuses*, fato este que teria conduzido a um processo de condenação do sofista e queima de suas obras em praça pública<sup>6</sup>.

Outro elemento biográfico relevante é a associação que o mundo antigo construiu entre Protágoras e Demócrito, em alguns casos, chegando à afirmação precipitada de que aquele fora discípulo deste (isto, contudo, seria impossível em virtude de um descompasso cronológico).

A maioria dos especialistas, hoje, opta por apoiar a postura difundida por Plutarco, segundo o qual: “Demócrito polemizou com Protágoras” (Ad. Col. 1108f). Por fim, pode-se ainda citar o fato do pensamento protagórico ter florescido juntamente com o governo de Péricles (associa-se com este acontecimento o desenvolvimento da Virtude Política no pensamento do sofista), tendo este delegado ao sofista a tarefa de elaborar a constituição de Túrio, fundada no espírito pan-helênico.

---

<sup>6</sup> Diógenes Laércio, IX, 54.

## **PROTÁGORAS: SUAS OBRAS, SUAS IDEIAS**

A lista de obras atribuídas a Protágoras é extensa, mas, como afirma Untersteiner (2012, p. 48), estas devem ser compreendidas como partes menores de dois grandes projetos do sofista: as Antilogias e a Verdade. Segundo Untersteiner:

É possível percorrer o desenvolvimento lógico do sistema filosófico de Protágoras, que pode ser apresentado como uma sucessão de momentos, o primeiro deles irrompe com seu espírito crítico, o segundo, por sua vez, é inversão construtiva do primeiro (UNTERSTEINER, 2012,49).

Segundo Diógenes Laércio, Protágoras teria sido o primeiro a afirmar que, em torno de cada experiência, existem dois discursos conflitantes entre si. Pode-se dizer que a ideia expressa no conceito de conflitos entre os dois *lógoi* implica o reconhecimento da relatividade dos valores. O enunciado protagórico que melhor exemplifica a problemática dos dois *lógoi* é o que compreende a questão dos deuses:

Sobre os deuses, não estou em condições de provar sua existência ou inexistência fenomênica, nem qual é sua essência em relação à sua manifestação exterior. De fato, muitas são as dificuldades que impedem essa prova, não somente a impossibilidade de uma experiência sensível deles, mas também a brevidade da vida humana. (Frag. 80 B 4).

A impossibilidade do conhecimento dos deuses centra-se não apenas na natureza outra que estes possuem, mas também no outro tipo de discurso que se constituiria acerca deste.

## **PROTÁGORAS E O HOMEM MEDIDA**

A clássica afirmação protagórica: *“O homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são e das*

que não são enquanto não são” é reproduzida em textos e contextos diferentes como em Diógenes Laércio, *Vidas IX*, 50 ss; Platão, *Crátilo* 385e, *Eutidemo* 286 b-c, *Teeteto* 151e-152a; Sexto Empírico, *Hip. Pirrônicas* I, 216 ss, *Adv. Mat.* VII, 60, VII, 389. É, em si mesma, objeto de várias discussões sobre a amplitude dos conceitos nela contidos. Por exemplo, Casertano (2010, p. 49) traduz assim o fragmento: “De todas as coisas, cada um é medida, daquelas que são como são, daquelas que não são como não são.” Ou, ainda, como opta Untersteiner (2012, p. 78,79), apropriando-se da citação de Sexto Empírico: “... O homem é dominador de todas as experiências, em relação à fenomenalidade do que é real e a nenhuma fenomenalidade do que está privado de realidade.”

A partir desta afirmação, compreende-se que o domínio do discurso, como já anteriormente apontado na análise dos dois *lógoi*, não pode ter como fundamento uma verdade metafisicamente fundada, de natureza extramundana; mas as relações socialmente mediadas na *pólis*, isto é, a verdade que pode ser acessada segundo Protágoras é absolutamente humana; assim, finalmente, supera-se uma concepção místico-mítica da verdade que ainda marcava o desenvolvimento filosófico no século V a.C. Concordando com Untersteiner (2012, p. 79), Casertano (2010, p. 51-53) e Souza (2010, p. 124), compreende-se que o *ánthropos* designado pelo sofista compreende aquilo que é humano tanto em seu domínio individual quanto geral, ressaltando sempre que este humano-geral não nenhuma relação com uma suposta essência humana metafisicamente fundada, mas trata-se do homem enquanto partícipe da *pólis*, da vida coletiva, do homem que se compreende como cidadão.

O próprio Platão, em sua apropriação da discussão protagórica, parece sabedor disto, pois opta

por estratégias de críticas diferentes especialmente em duas obras: no *Crátilo* e no *Teeteto*. Enquanto no primeiro diálogo citado Platão tenta demonstrar onde desembocaria a proposição protagoriana se aplicada na análise dos conceitos, que – na opinião formulada pelo autor no diálogo – seria a postulação de discursos contrários sobre um mesmo tema, os “discursos conflituosos” de Protágoras.

Já no *Teeteto*, Platão ataca por meio daquilo que seria um outro resultado da tese de Protágoras, um relativismo extremado onde sequer o indivíduo teria garantias de acessar o conhecimento que ele mesmo estaria produzindo (154a). A dupla análise platônica da assertiva protagoriana reforça a tese aqui defendida que o conceito homem-medida em Protágoras desenvolve-se num processo dialético entre aquilo que o homem-indivíduo conhece e aquilo que o homem-cidadão tem acesso.

### **PROTÁGORAS E WITTGENSTEIN**

O Conceito de “Formas de vida”, que é postulado por Wittgenstein nas Investigações Filosóficas (1953), somente pode ser compreendido dentro de uma relação de ideias. Para ser possível a vinculação entre o significado e o uso da linguagem, é necessário estabelecer três condições prévias: a análise do uso das regras, o contexto dos jogos de linguagem e a função que estes desempenham, isto é, as formas de vida.

Compreendendo que o único modo de entender o que é a linguagem não é delimitando as fronteiras externas desta – como parece ser a empresa no *Tractatus* –, mas sim nos limites internos de cada jogo de linguagem, no ato destes. Desenvolve-se assim o conceito de formas de vida, o qual se equipara a um conjunto de reações comuns e primitivas próprias de cada um e de todos

os humanos. Sobre a compreensão das formas de vida, afirma-nos Wittgenstein:

Assim você está dizendo, portanto, que a concordância entre homens decide o que é certo e o que é errado? – Certo e errado é o que os homens dizem; e os homens estão concordes na linguagem. Isto não é uma concordância de opiniões, mas da forma de vida (IF, 1996, §241).

A noção de formas de vida não acaba sendo definida por Wittgenstein, pois ela adquire significado na conjunção com os jogos de linguagem e com as regras utilizadas nas mais variadas circunstâncias. A forma de vida consistirá na concordância de respostas de certa comunidade linguística, o que, conseqüentemente, desemboca na concordância de juízos e definições dentro de um discurso com valor de verdade.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, a verdade instaura-se, tanto em Protágoras como em Wittgenstein, em cada momento da interação Homem-individual/Realidade que é construída no fluxo do tempo que atinge inevitavelmente homem e realidade. Diferente da percepção humana, que é única, a realidade é dada ao homem sem sua intervenção prévia. Mas esta, a realidade, também muda constantemente, não é e nem pode ser fixa. Somente pode ser assim compreendida num jogo, por uma forma específica de percepção. No nosso caso, aquela que é eminentemente humana.

### REFERÊNCIAS

BONAZZI, Mauro. **I sofisti**. Testimonianze e frammenti, tradotti e commentati da M. B., Milano: Rizzoli 2007.

CASSIN, Bárbara. **O efeito sofístico**. São Paulo: Editora 34, 2005.

DIÔGENES LAËRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: UNB, 1988.

PLATÃO. **Protágoras, Górgias, Fedão**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2002.

PLATÃO. **Teeteto**. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. **Sofistas**. Lisboa: Edições 70, 1999.

SOFISTAS. **Testemunhos e fragmentos**. Tradução de Ana Alexandre Alves de Sousa, Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

UNTERSTEINER, Mario. **A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica**. São Paulo: Paulus, 2012.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. Trad. Marco G. Montagnoli. Petrópolis: Vozes, 1994.



# A INFLUÊNCIA DA ÉTICA A NICÔMACO NA ÉTICA DE AL-FĀRĀBĪ

VIRGÍNIA BRAGA DA SILVA SANTOS<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

Ao abordar a influência da obra ética aristotélica no mundo árabe é fundamental considerar que para os muçulmanos no Alcorão repousam os ensinamentos sobre o comportamento humano. Embora proponha uma regulamentação da vida do fiel, de modo a orientar como deve ser a relação com *Allah* e com os demais indivíduos, não se trata de um livro ético em sentido estrito. Por mais que traga ensinamentos valiosos ainda é um escrito dogmático e limitado a um público, de modo que os seus ensinamentos são suficientes para os que creem no Deus daquela religião, pois a premissa básica é a submissão: “Aqueles que não julgarem conforme o que Deus tem revelado serão incrédulos”<sup>2</sup>. Disto se entende que este, assim como os demais livros sagrados, servem aos seus fiéis e a eles são dirigidos, mas é preciso o estabelecimento de um conjunto ético que tenha caráter universal, pois os ensinamentos religiosos se colocam na esfera do particular<sup>3</sup>.

---

1 Mestra em Filosofia. Professora do Departamento de Filosofia da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ (UECE). E-mail: ginnybraga@gmail.com.

2 Alcorão, Al Máida, 5:44, 2020.

3 O filósofo árabe Al-Fārābī (870-950) argumenta sobre o caráter particular da religião, pois trata-se de uma imitação da verdade universal: “La religión consiste en las impresiones de estas cosas o en las impresiones de sus imágenes en las almas. [...] Unas son mejores y más perfectas como imágenes y otras son más imperfectas; unas

Quando os árabes começam a pensar a questão da ética desenvolveram, segundo G. F. Hourani e Ramón Guerreiro: uma ética normativa religiosa baseada nas fontes primárias do Corão; uma ética normativa secular proveniente da tradição persa; algumas considerações decorrentes da investigação dos princípios éticos e da tradição religiosa iniciada pelos juristas; além de teorias éticas resultantes da tradição filosófica grega<sup>4</sup>.

As teses ético-filosóficas no mundo árabe são tributárias da filosofia greco-helenística. A influência tem início com o processo de expansão muçulmana, pois a partir dele os árabes se aproximaram de outros povos, da cultura e das obras por eles escritas. Com isto, quando os primeiros califas e os conquistadores árabes entraram na Síria e a Palestina em 634, conquistaram Damasco em 635, derrotaram os persas em Qādisiyya em 636, adentraram o Egito em 639 e três anos depois tomaram Alexandria, o resultado não foi apenas a conquista política, mas a posse das produções filosóficas dos principais centros culturais da época. Disto percebe-se que a busca pelo conhecimento foi estimulada desde os primeiros califas. O interesse pelo saber é bem expresso na fala de Al-Kindī (801-873), o primeiro filósofo árabe: “Nós não temos que ter vergonha, pois, de encontrar a bela verdade e de adquiri-la de onde quer que venha, mesmo de povos e raças distintos e distantes de nós. Não há nada antes da verdade para quem procura a verdade”<sup>5</sup>.

---

están más cerca de la verdad y otras más lejos” (AL-FĀRĀBĪ, 2009, p. 110-111). Segundo o pensador, a filosofia é universal e a religião é livre de erros quando a ela está submetida. A ética é uma das partes da filosofia e, com isto, é universal e válida para todos os indivíduos. 4 Cf. G. F. Hourani *apud* RAMÓN GUERRERO, 2014, p. 316.

5 AL-KINDĪ, 1986, p. 48 (tradução nossa). “*No tenemos que avergonzarnos, pues, de encontrar hermosa la verdad y de adquirirla de donde quiera que venga, aunque sea de pueblos y razas distintos y distantes de nosotros. Nada hay antes que la verdad para quien busca la verdad*”.

De posse das novas obras, os árabes iniciam o ciclo de traduções<sup>6</sup>, que se destaca no califado Abássida. Durante essa dinastia a língua árabe recebe maior ênfase, fato demonstrado pelo número de traduções para o idioma. Nesse contexto é fundada a *Bayt al-Ḥikma* (Casa da Sabedoria), pela qual Bagdá se tornou a capital intelectual do império muçulmano. A Casa atuava como um centro de estudos e “[...] continha um instituto de pesquisas, uma biblioteca, um museu e um centro de traduções”<sup>7</sup>. A fim de trazer obras para a biblioteca, o califa Abássida Al-Ma’mūn (786-833) enviava emissários à Bizâncio com o intuito de adquirir escritos de ciência antiga, em seguida ordenava que fossem traduzidos por especialistas. As primeiras fontes que os tradutores tiveram acesso eram, em sua maioria, da língua grega e do siríaco e os primeiros temas traduzidos não eram

---

6 Dois métodos foram adotados para as traduções. O primeiro consistia em identificar cada a termo do texto grego e depois buscar expressões equivalentes no árabe. Foi algo adotado por Yūḥanna Ibn al-Biṭrīq e d’ibn Nā’imah al-Ḥimṣī. Contudo, esse não foi tido como um bom modo de tradução devido duas razões: “1° parce qu’il n’existe pas dans la langue arabe des equivalentes pour tous les mots grecs, aussi voyons-nous dans cette sorte de traduction plusieurs mots grecs qui sont restés tels quels; 2° parce que la syntaxe et la structure des phrases dans une langue ne correspondent pas toujours à celles d’une autre langue; ajoutons à cela que plusieurs contre sens se commettent par suite de l’emploi de métaphores, et celles-ci sont nombreux es dans toutes les langues” (BADAWI, 1987, p. 33). O segundo método, o mais utilizado, é o do cristão nestoriano Ḥunayn Ibn Ishāq (809-873) e de sua escola. A técnica que ele elaborou consistia em ler a sentença grega até ser bem compreendida e, em seguida, encontrar o mesmo sentido no árabe (independente de seguir termo a termo da sentença original). O método desenvolvido por Ḥunayn teve como resultado traduções rigorosas, fruto de incansáveis revisões a fim de se chegar a forma mais correta de adaptação de termos que, até então, a língua árabe não possuía. Além disto, os textos que ele traduziu para o árabe eram comparados com as traduções do siríaco.

7 FILHO, 2001, p. 83.

propriamente filosóficos, mas tinham um caráter prático, dentre os quais textos médicos, científicos e alquímicos. Quando se dedicaram aos textos filosóficos os primeiros a serem traduzidos para o árabe foram apócrifos, tais como pequenos textos morais atribuídos a Sócrates, Sólon, Hermes e Pitágoras.

A filosofia grega oferece aos árabes uma nova perspectiva do mundo, viam nela um auxílio valioso para orientar a vida individual, social e política, pois “Definindo-se o Islã como uma religião *comunitária*, a filosofia grega foi considerada como a única que podia delimitar de maneira exata as condições éticas e políticas da Comunidade”<sup>8</sup>. Neste sentido, filosofia passou a ser vista como aquela que indica o caminho para a verdadeira felicidade em todas as dimensões humanas. A partir disso surge uma elaboração filosófica autêntica, a Falsafa (filosofia nas terras do Islã), que faz do Oriente um dos principais centros filosóficos no medievo. A Falsafa inclui lógica formal e demonstrativa, metafísica, ética, política além de outros temas, o que há em comum é fato de ambos assuntos serem tratados a partir das obras de Aristóteles. Pode-se até mesmo admitir que as principais questões sobre as quais se debruçaram os filósofos árabes decorreram da leitura da obra aristotélica. O filósofo grego se coloca como uma autoridade no mundo árabe de modo a ser considerado o Filósofo por excelência, o Primeiro Mestre, como expressa Badawi:

[...] é de um colosso intelectual sobre o qual todo o pensamento se define: o filosófico puro, bem como o científico e até mesmo o religioso. Pode-se até mesmo fazer uma história deste pensamento em função das

---

8 RAMÓN GUERRERO, 2006, p. 3 (grifo do autor, tradução nossa). “Definiéndose el Islam como una religión comunitaria, la filosofía griega fue considerada como la única que podía delimitar de manera exacta las condiciones éticas y políticas de la Comunidad”.

posições tomadas a respeito de sua filosofia. Quer o assimile ou o rejeite, ele está sempre presente em todas as mentes cultivadas, mesmo os mais distantes do estudo próprio da filosofia: poetas, filólogos, gramáticos, advogados e outros<sup>9</sup>.

Um dos escritos mais influentes do estagirita foi a *Ética a Nicômaco*. Trata-se de uma obra que contribuiu para as discussões no âmbito ético e político, pois na ausência da *Política*<sup>10</sup> foi na *Ética* que os filósofos árabes encontraram as principais orientações sobre a vida individual e alguma antecipação acerca da vida social. A importância dessa obra pode ser vista nos escritos de Abu Nasr Al-Fārābī (870-950), considerado o Segundo Mestre (*al-mu ‘allim al-tāni*) em referência a Aristóteles, quando propõe que a mediania é a virtude e os excessos são os vícios, ao estabelecer a felicidade como fim último e a compreender como algo de caráter especulativo. Assim, é possível identificar múltiplas relações entre os dois filósofos e é a isto que se propõe o presente artigo. Para tanto, a questão que norteia este trabalho é: qual o percurso da *Ética a Nicômaco* no mundo árabe e quais

---

9 BADAWI, 1987, p. 75 (tradução nossa). “[...]est celle d’un colosse intellectuel par rapport auquel toute pensée se définit: aussi bien philosophique pure que scientifique et même religieuse. On peut même faire une histoire de cette pensée en fonction des positions prises à l’égard de sa philosophie. Qu’on l’assimile ou qu’on le rejette, il est toujours présent dans tous les esprits cultivés, même les plus éloignés de l’étude propre de la philosophie: poètes, philologues, grammairiens, juristes et autres”.

10 O próprio Ibn Rušd (1126-1198) afirma que foi preciso usar *A República* de Platão para suprir a lacuna da obra aristotélica: “A primeira parte dessa arte (i.e., a política) está registrada no livro chamado [*Ética*] *Nicomaqueia* de Aristóteles; a segunda, em seu *Livro Sobre a Política*, mas é nesse livro de Platão que pretendemos explicá-la, pois o livro de Aristóteles sobre a política não chegou a nós” (AVERRÓIS, *Comentário sobre a República*, I §I, 8). No medievo, é Guilherme de Moerbeke (1215-1286) que faz a primeira tradução da *Política* para o latim, aproximadamente no ano 1260.

influências exerce na filosofia farabiana? Para tanto, é preciso tomar como ponto de partida uma investigação sobre a tradução dessa obra e, a partir disso, compreender sua influência nas teses do filósofo árabe.

### **1 A RECEPÇÃO DA ÉTICA A NICÔMACO NO MUNDO ÁRABE**

O valor de Aristóteles no mundo árabe pode ser mensurado a partir da quantidade de suas obras traduzidas, quase a totalidade. Do *corpus* aristotélico apenas *A Política* não foi traduzida, o que explica o fato de em matéria política serem mais evidentes os traços platônicos. O modo como os árabes interagiram com os escritos do estagirita pode, até mesmo, ser tomado como guia para compreensão dos ânimos durante o ciclo de traduções. Distinguem-se três momentos da obra do filósofo grego nas terras do Islã: “No primeiro momento, sua filosofia foi recepcionada; no segundo, iniciaram-se algumas reações contra suas teses, principalmente por parte dos teólogos islâmicos e, no terceiro momento, houve uma contra-reação em defesa da filosofia aristotélica, na tentativa de reforma da falsafa”<sup>11</sup>. O primeiro momento é de introdução, onde se observa o trabalho dos tradutores e de Al-Kindī. Os comentários começam a partir do segundo período, no qual se inclui Al-Fārābī. A terceira etapa é definida como uma fase de fecundação, sistematização e criação, destacando-se Ibn Sīnā (980-1037). Vale mencionar que o ponto alto do aristotelismo árabe se dá com Ibn Rušd (1126-1198), que recebe no ocidente o título de *O Comentador por excelência* pelo volume e meticulosidade dos seus comentários aos escritos aristotélicos.

Um aspecto que reforça a importância de Aristóteles entre os árabes é o número de obras apócrifas a ele atribuídas, dentre as quais:

---

11 FILHO, 2001, p. 88-89.

[...] o *De plantis* (de Nicolau Damasceno); o *De proprietatibus*, o *De Mineralibus* (de Avicena), o *De pomo*, o *Secretum secretorum*, o *De differentia spiritus et animae*; A *Teologia de Aristóteles*, uma tradução adaptada dos tratados IV-VI das *Enéadas* de Plotino; e, acima de todos, o célebre *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*, mais conhecido como *De causis*: uma compilação, devidamente adaptada, dos *Elementos de Teologia* de Proclo<sup>12</sup>.

Os textos apócrifos fazem que o Aristóteles árabe seja, em alguns momentos, distinto do que hoje se conhece, pois quando os árabes pensavam estar lendo as obras do filósofo grego na verdade eram as produções de um pseudo-Aristóteles. Por esta razão se entende que “O Aristóteles árabe –Aristūṭālis – é, na verdade, um Aristóteles neoplatonizado”<sup>13</sup>. Os apócrifos carregam forte traço neoplatônico, o que manifesta a influência das escolas de Alexandria e Atenas. As escolas neoplatônicas buscavam harmonizar as doutrinas de Platão e Aristóteles a ponto de considerar que:

Basta observar que, mesmo no que pareceria implicar e incluir uma maior discrepância, ambos os sistemas podem, apesar da diferença nos detalhes, chegar à doutrinas e conclusões inteiramente idênticas sem que nos resultados de ambos, admissíveis ou inadmissíveis, haja uma diferença radical. E se isto acontecer nas grandes linhas sistemáticas, talvez devêssemos desprezar as diferenças de coisas pequenas e particulares em que os autores se entretêm em um e outro lado<sup>14</sup>.

---

12 DE BONI, 2010, p. 39 (grifo do autor).

13 FILHO, 2001, p. 87.

14 MANUEL ALONSO Y ALONSO, 1969, p. 21-23 (tradução nossa).  
“Baste observar que aun en aquello que pareceria implicar e incluir alguna mayor discrepancia, pueden ambos sistemas, a pesar de la diferencia en los detalles, venir a parar a doctrinas y conclusiones enteramente idénticas sin que en los resultados de ambos, admisibles o inadmisibles, haya diferencia alguna radical. Y si esto sucede en

Vale destacar que isso não implica concluir apressadamente que os árabes não chegaram a um conhecimento autêntico dos escritos aristotélicos, pois a partir de um olhar atento para o ciclo de traduções é perceptível que eles “[...] conheceram, leram e comentaram o verdadeiro Aristóteles, ciente da diferença entre as doutrinas neoplatônicas e a autêntica filosofia aristotélica”<sup>15</sup>. De acordo com o *Fihrist* (O catálogo) do escritor e bibliógrafo árabe Al-Nadīm (935-995) sabe-se que os árabes fizeram as seguintes traduções: as obras lógicas, que incluem o *Organon*; os livros de física, no qual se conta o *De Anima*; a *Metafísica*; além dos escritos éticos e políticos<sup>16</sup>.

A *Ética a Nicômaco* cumpre para a Falsafa o papel de escrito ético e político, disso se entende que:

Embora pareça que eles tinham conhecimento das várias obras éticas de Aristóteles, foi a *Ética a Nicômaco* que definiu definitivamente o pensamento ético na filosofia islâmica, especialmente o de al-Fārābī, Avempace e Averróis, para citar os nomes mais conhecidos. Nela lhes foi oferecido um modelo de vida ideal, diferente do apresentado no Alcorão, assim como indicações apropriadas para alcançar essa vida na sociedade humana<sup>17</sup>.

---

*las grandes líneas sistemáticas, tal vez debemos tener hasta por bien despreciables las diferencias de cosas menudas y particulares en que los autores se entretienen en uno y otro bando”.*

15 RAMÓN GUERRERO, 1998. p. 59 (tradução nossa). “[...]los arabes conocieron, leyeron y comentaron al verdadero Aristoteles, conscientes de la diferencia existente entre las doctrinas neoplatonicas y la autentica filosofia aristotélica”.

16 Cf. AL-NADĪM, 1970, p. 598-606.

17 RAMÓN GUERRERO, 2014, p. 317 (tradução nossa). “Aunque parece que tuvieron conocimiento de las diversas obras éticas de Aristóteles, sin embargo que la *Ética Nicomaquea* la que modeló definitivamente el pensamiento ético en la filosofía islámica, especialmente el de al-Fārābī, Avempace y Averroes, por citar los nombres más conocidos. En ella se les ofrecía un modelo de vida ideal, diferente al presentado en el Corán, así como indicaciones apropiadas para alcanzar esa vida en la sociedad humana”.

A trajetória da *Ética a Nicômaco* no mundo árabe é envolta de informações ambíguas. Sua tradução é comumente atribuída a Ishāq ibn Ḥunayn (m. 910). Contudo, o que intriga é o fato da obra possuir dez livros, mas segundo Al-Nadīm “Porfírio escreveu um comentário em doze seções que foram traduzidas por Ishāq ibn Ḥunayn”<sup>18</sup>. O comentário está atualmente perdido, mas a referência a ele faz surgir a questão, mencionada até por Badawi<sup>19</sup>, se a tradução feita inclui o comentário de Porfírio ou apenas o texto de Aristóteles. A tradução árabe da *Ética a Nicômaco* foi encontrada na mesquita Qarawiyyīn de Fez. De início Arthur John Arberry (1905-1969) localizou um manuscrito contendo os livros VII-X. Posteriormente, Douglas M. Dunlop (1909-1987) encontrou em outro manuscrito os livros I-VI, pouco depois afirmou a existência de um livro adicionado entre os livros VI e VII o que faz a obra final ter onze livros. Dunlop afirma que “Seria consoante com seu caráter permitir que o ‘Sétimo Livro’ seja parte do *tafsīr* de Porfírio, i.e. seu Comentário em sua forma árabe”<sup>20</sup>. Vale destacar que essa suposição é bem viável, tendo em vista que Porfírio foi um importante elo na transmissão do neoplatonismo ao mundo árabe, pois, o resumo dos três últimos livros das *Enéadas* de Plotino que foram traduzidos como *A Teologia de Aristóteles* trazia o subtítulo: *Um discurso sobre a divindade comentada por Porfírio de Tiro*<sup>21</sup>. Toda essa argumentação destaca, mais uma vez, que apesar da importância do estagirita os árabes construíram seus sistemas filosóficos sob uma forte base neoplônica.

---

18 AL-NADĪM, 1970, p. 606.

19 Cf. BADAWI, 1968, p. 83.

20 DUNLOP, 2005, p. 58 (grifo do autor, tradução nossa). “*It would be consonant with its character to allow that the ‘Seventh Book’ is part of the tafsīr of Porphyry, i.e. his Commentary in its Arabic form.*”

21 Cf. FAKHRY, 1991, p. 65.

A dificuldade na identificação do escrito se deve a quantidade de comentários que, por vezes, se confundiram com o original. Tudo isso deixa evidente que essa obra foi largamente utilizada e se eternizou no mundo árabe tanto em seu formato original, quanto a partir dos comentários e das obras que nela se basearam, fato esse evidenciado por Ramón Guerrero:

Al-Fārābī a comentou. Foi amplamente utilizada por al-‘Āmirī, que também usou os comentários de Porfírio e Temístio, confirmando a veracidade da narrativa de Ibn al-Nadīm. O discípulo cristão de al-Fārābī e conhecido bibliófilo, Yaḥyā b. ‘Adī (m. 974), compôs um *Kitāb taḥḍīb al-aḥlāq* (*Livro da reforma dos costumes*) no qual há clara influência da obra de Aristóteles. O autor persa Miskawayh (m. 1030), contemporâneo de Avicena, se inspirou no texto do filósofo grego para compor seu *Taḥḍīb al-aḥlāq* (*A reforma dos costumes*), onde propõe um conceito filosófico de vida feliz para o homem. Também há presença dela em Avempace, tanto no *Tadbīr al-mutawahḥid* (*O regime do solitário*) e na *Risālat al-wadā’* (*carta de despedida*). Finalmente, Averróis terminou de compor no dia 27 de maio de 1177 um *talḥīs*, isto é, uma exposição ou paráfrase, da qual se preservam as versões latinas, feitas por Hermann, o alemão em 1240, e a hebraica atribuída a Samuel de Marselha, feita em 1322, enquanto o texto árabe é conhecido apenas por uns escassos fragmentos<sup>22</sup>.

---

22 RAMÓN GUERRERO, 2014, p. 319-320. “Al-Fārābī la comentó. Fue ampliamente utilizada por al-‘Āmirī, quien también se sirvió de los comentarios de Porfirio y de Temístio, lo que confirma la veracidad de la narración de Ibn al-Nadīm. El cristiano discípulo de al-Fārābī y conocido bibliófilo, Yaḥyā b. ‘Adī (m. 974), compuso un *Kitāb taḥḍīb al-aḥlāq* (*Libro de la reforma de las costumbres*) en el que hay una clara influencia de la obra de Aristóteles. El autor persa Miskawayh (m. 1030), contemporáneo de Avicena, se inspiró en el texto del filósofo griego para componer su *Taḥḍīb al-aḥlāq* (*La reforma de las costumbres*), donde propone un concepto filosófico de vida feliz para el hombre. También hay presencia de ella en Avempace, tanto en el *Tadbīr*

Um dos pensadores que manifesta a influência da *Ética* de Aristóteles é Al-Fārābī, sendo o primeiro filósofo árabe a comentar partes do escrito<sup>23</sup>. Apesar do comentário não existir mais, sabe-se dele pelos testemunhos de Ibn Bajjāh (1085-1138) e Ibn Rušd, mas independente disso, os escritos farabianos aos quais se tem acesso evidenciam a leitura da obra do estagirita. Seguindo uma linha bem aristotélica, a concepção ética farabiana está atrelada a uma análise política, pois, ética e política se colocam como duas versões de uma mesma realidade: a dimensão individual e social do ser humano. Com isto, o pensador árabe elabora um sistema no qual a conquista da felicidade depende da perfeição individual, mas que só pode ser obtida em uma cidade ideal. Neste sentido, é preciso seguir a uma investigação de como os conceitos aristotélicos presentes na *Ética* contribuíram para as considerações éticas farabianas e, conseqüentemente, conduzem a uma concepção política.

## **2 AL-FĀRĀBĪ E A INFLUÊNCIA DA *ÉTICA A NICÔMACO***

Abu Nasr Al-Fārābī compreende que a ética e a política anunciam as condições individuais e a sociais para que o ser humano obtenha a felicidade (*sa'ādah*), fim último de todos os humanos. Toda ação humana tem como finalidade o agradável, o útil e o belo<sup>24</sup>, mas

---

*al-mutawahhid (El régimen del solitario), como en la Risālat al-wadā' (Carta de la despedida). En fin, Averroes terminó de componer el día 27 de mayo del año 1177 un talhīs, esto es, una exposición o paráfrasis, de la que se conservan las versiones latina, realizada por Hermann el Alemán en 1240, y la hebrea, debida a Samuel de Marsella, hecha en 1322, mientras que el texto árabe sólo es conocido por unos escasos fragmentos”.*

23 Cf. FAKHRY, 1991, p. 78.

24 Cf. AL-FĀRĀBĪ, 2002, p. 67. “Los fines humanos son tres: lo agradable, lo útil y lo bello. Lo útil es útil en lo placentero o en lo bello. El fin de las artes por las que el hombre obra libremente en las ciudades es lo útil. El fin de aquellas por las que elige los modos de conducta y por las que adquiere la capacidad de hacerlo que

apenas na posse das coisas belas se obtém a felicidade<sup>25</sup>. Neste sentido, a felicidade é um bem preferível acima de tudo que pode ser desejável, pois é um fim em si mesma e não um meio. Diante dessa descrição, o que pode ser definido como a verdadeira felicidade? A resposta de Al-Fārābī se alinha ao que é proposto por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*: “Portanto, a atividade de Deus, que supera todas as outras em bem-aventurança, deve ser contemplativa; e das atividades humanas, portanto, o que é mais semelhante a isso deve ser mais da natureza da felicidade”<sup>26</sup>. Aquilo que há de mais levado nos humanos e que os aproximam do divino é a faculdade intelectual. É por meio da faculdade racional que “[...] o homem entende, pela qual tem reflexão, pela qual adquire as ciências e as artes e pela qual distingue entre o belo e o deplorável das ações”<sup>27</sup>.

Uma vez que a felicidade é adquirida na posse do belo é preciso entender que ele possui duas partes: uma que é apenas conhecimento e outra que é conhecimento e ação. Com base nessa divisão as artes, que têm como fim o belo, serão de duas classes: uma por meio da qual se adquire o conhecimento daquilo que se deve apenas

---

elige es lo bello. El fin de aquellas artes por las que alcanzamos lo que solamente consiste en ser conocido es tambien lo bello, por el hecho de que su adquisición de la ciencia y la certeza es por la verdad, pues el conocimiento de la verdad y la certeza es indudablemente bello. Resulta, en consecuencia, que el fin de todas las artes es lo bello o lo útil”.

25 Cf. *Ibidem*, p. 68.

26 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1178b 21-24 (tradução nossa). “Therefore the activity of god, which surpasses all others in blessedness, must be contemplative; and of human activities, therefore, that which is most akin to this must be most of the nature of happiness”.

27 AL-FĀRĀBĪ, 2009, p. 168 (tradução nossa). “[...] es aquella por la que el hombre entiende, por la que tiene reflexión, por la que adquire las ciencias y las artes, y por la que distingue entre lo bello y lo ignominioso de las acciones”.

saber e outra pela qual se obtém o conhecimento do que deve ser feito e a capacidade de fazê-lo. Esta última é, também, de duas classes: uma pela qual o ser humano trabalha livremente nas cidades e aquela que considera os melhores modos de conduta. A arte que se ocupa da felicidade é a filosofia que, seguindo a mesma divisão do seu objeto, possui duas partes: filosofia teórica (pela qual se alcança o conhecimento dos seres que não são objeto da ação humana); filosofia prática e filosofia política (onde se adquire o conhecimento do que deve ser feito, o que inclui a capacidade de fazer o belo).

A filosofia teórica compreende três classes de ciência: matemática, física e metafísica<sup>28</sup>. Enquanto isso, a filosofia política apresenta as seguintes partes: ética (por ela se adquire o conhecimento das ações belas, os hábitos morais dos quais provém as ações belas e a capacidade de adquiri-las, a fim de que as ações belas se convertam em ato); filosofia política e ciência política (abrange o conhecimento daquilo pelo qual os habitantes das cidades alcançam as coisas belas e a capacidade de adquiri-las e conservá-las neles<sup>29</sup>). Ambas as partes da filosofia se relacionam com a razão, que também é teórica e prática<sup>30</sup>, o que leva à compreensão de que tanto o

---

28 A mesma divisão apresentada por Aristóteles na metafísica “[...] são três os ramos da filosofia teórica: a matemática, a física e a teologia” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 1026a 19).

29 Cf. AL-FĀRĀBĪ, 2002, p. 67-68.

30 Uma divisão semelhante é adotada por Aristóteles na *Ética*: “[...] let us now draw a similar distinction within the part which grasps a rational principle. And let it be assumed that there are two parts which grasp a rational principle — one by which we contemplate the kind of things whose originative causes are invariable, and one by which we contemplate variable things; for where objects differ in kind the part of the soul answering to each of the two is different in kind, since it is in virtue of a certain likeness and kinship with their objects that they have the knowledge they have. Let one of these parts be called the scientific and the other the calculative; for to deliberate and to calculate are the same thing, but no one deliberates about

conhecimento puro quanto a prática dependem dessa faculdade. Para uma visão completa de como todas essas partes se relacionam é preciso partir da esfera prática individual (ética) e, assim, entender sua contribuição para parte puramente teórica e para o âmbito da prática social (política).

### 2.1 A ética enquanto exercício da razão

A partir da leitura farabiana entende-se que a ética é aquilo que proporciona a perfeição individual pelo exercício das virtudes teóricas, deliberativas, morais e das artes práticas. Em síntese é possível falar de duas classes de virtude: intelectuais, que incluem as virtudes teóricas e as virtudes deliberativas e correspondem a parte racional da alma; éticas ou morais, que abrangem as virtudes morais e as artes práticas, relativas a parte prática da alma<sup>31</sup>. As virtudes intelectuais fazem os humanos perceberem o correto e as virtudes práticas tornam o fazer o correto um hábito<sup>32</sup>.

---

the invariable. Therefore the calculative is one part of the faculty which grasps a rational principle. We must, then, learn what is the best state of each of these two parts; for this is the virtue of each” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, VI, 1139a 5-16).

31 Al-Fārābī compreende que “Las virtudes son de dos clases: *éticas* y racionales. Las racionales son las virtudes de la parte racional, como la sabiduría, el intelecto, el talento, la agudeza mental y la excelencia en comprender. Las éticas son las virtudes de la parte apetitiva, como la templanza, la fortaleza, la largueza y la justicia. También los vicios se dividen según estas dos clases; en el *ámbito* de cada clase se contraponen a estas [virtudes] que hemos enumerado y a sus fines” (AL-FĀRĀBĪ, 2009, p. 169).

32 De modo semelhante, Aristóteles considera que as virtudes intelectuais provêm da instrução enquanto as morais do hábito: “Virtue, then, being of two kinds, intellectual and moral, intellectual virtue in the main owes both its birth and its growth to teaching (for which reason it requires experience and time), while moral virtue comes about as a result of habit, whence also its name (*ēthikē*) is one that is formed by a slight variation from the word *ethos* (habit)” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, II, 1103a 15-20).

Iniciando pelas virtudes intelectuais, o caminho que se toma inclui uma investigação sobre o modo como os seres humanos conhecem. O que pode ser conhecido é de duas classes: uma cuja natureza é ser apenas conhecido e outra que articula conhecimento e ação. A perfeição do que é apenas teórico está em ser conhecido, enquanto a perfeição do que consiste em ser conhecido e objeto da ação está na prática. A perfeição teórica é alcançada pela arte da lógica, pois é a responsável por fazer a razão ter um excelente discernimento, reconhecendo o que é correto:

A arte da lógica, em resumo, fornece os cânones cujo objeto é retificar o entendimento, guiar o homem diretamente no caminho do correto e lhe dar a certeza da verdade em todos os conhecimentos racionais em que ele pode errar; ademais, dá a ele as regras que devem preservá-lo e protegê-lo do erro e do sofisma em questões racionais; além disso, dá as regras necessárias para avaliar a veracidade daqueles conhecimentos nos quais é possível que o entendimento caia em erro<sup>33</sup>.

Al-Fārābī argumenta que quando o indivíduo dispõe de um excelente discernimento pode distinguir entre o que é correto e o que é errado e quais destas ações o conduzirão à felicidade. Assim as virtudes morais, que se fixam na alma pela livre escolha de hábitos morais belos, serão resultado do que é orientado pela razão. Quando o indivíduo faz bom uso da razão, sujeitando seus apetites a ela, os hábitos que se originarão nele

---

33 AL-FĀRĀBĪ, 1953, p. 8 (tradução nossa). “*El arte de la lógica, en resumen, da los cánones cuyo objeto es rectificar el entendimiento, guiar directamente al hombre en el camino del acierto y darle la seguridad de la verdad en todos los conocimientos racionales en que cabe que yerre; además, le da las reglas que le han de preservar y poner al abrigo del error y del sofisma en las materias racionales; además, le da las reglas necesarias para aquilatar la verdad de aquellos conocimientos en que cabe que el entendimiento caiga en el error*”.

serão virtuosos, isto é, os hábitos morais belos. O hábito moral é alcançado a partir da mediania, isto é: “Os atos que são boas ações são os equilibrados e intermediários entre dois extremos, ambos ruins, um por excesso e outro por falta”<sup>34</sup>. Quando as ações se afastam do termo médio, por excesso ou falta, fazem desaparecer o hábito moral belo, fazendo surgir o hábito moral feio<sup>35</sup>.

A saúde e a enfermidade da alma se devem ao equilíbrio e ao desequilíbrio dos hábitos morais. Compreendendo que o hábito moral belo, semelhante à saúde, é algo que deve ser adquirido e conservado, Al-Fārābī elabora um meio para obter o termo médio. Primeiro, é preciso considerar o hábito moral que se tem, se é por excesso ou falta, e gerar na alma o hábito contrário (se é por excesso deve-se habituar à falta, se é por falta, deve-se habituar ao excesso). Em seguida, deve-se persistir na ação contrária por certo tempo e, então, analisar o hábito moral resultante, podendo ser um dos seguintes: hábito moral que vai do termo médio a outro contrário; termo médio; hábito moral mais próximo do termo médio. Se o resultado é o hábito

34 AL-FĀRĀBĪ, 2009, p. 174 (tradução nossa). “*Los actos que son buenas acciones son los equilibrados e intermedios entre dos extremos malos a la vez los dos, uno por exceso y otro por defecto*”.

35 Al-Fārābī considera que se afastar da mediania, aproximando-se do excesso ou da carência, destrói o hábito moral belo (uma vez que ele provém da própria mediania). Para esta demonstração utiliza o exemplo do corpo ao considerar que quando um alimento é mais ou menos do que convém ao corpo não é possível obter a saúde. Aristóteles é a base para esta argumentação ao afirmar que “First, then, let us consider this, that it is the nature of such things to be destroyed by defect and excess, as we see in the case of strength and of health (for to gain light on things imperceptible we must use the evidence of sensible things); exercise either excessive or defective destroys the strength, and similarly drink or food which is above or below a certain amount destroys the health, while that which is proportionate both produces and increases and preserves it” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, II, 1104a 11-15).

próximo ao termo médio, é necessário persistir nessas ações até que se alcance o termo médio. Uma vez que tenha se excedido o termo médio até chegar ao outro contrário, deve-se retornar para as ações do primeiro hábito moral, fazê-las por um tempo e, então, refletir sobre o estado em que se encontra. Em linhas gerais, sempre que se está inclinado a um extremo é preciso executar as ações contrárias e isto será feito até que se chegue ou se aproxime do termo médio.

O método proposto pelo pensador árabe afirma a possibilidade de transitar entre os extremos, algo adquirido pela excelente deliberação, mas também há uma ferramenta que auxilia o processo: o prazer e o dano. Os vícios são facilmente executados pelo prazer que causam, enquanto as ações belas são evitadas por não proporcionarem satisfação imediata. Como a maioria dos indivíduos pensa que o prazer é o fim em toda ação, é isto que se buscam ao realizar uma atividade. Os prazeres são de dois tipos: sensíveis (dependem da audição, visão, tato, paladar, olfato) e conceituais (o que é percebido intelectualmente, dentre os quais a arte de governar, exercer poder, a ciência e outros semelhantes). Geralmente há uma tendência aos prazeres sensíveis por serem imediatos, mas a partir da reflexão percebe-se que esses prazeres afastam da verdadeira felicidade. Aplicando o método farabiano do prazer e dano, entende-se que quando o ser humano se vê inclinado a um vício pelo prazer instantâneo, deve pensar no dano futuro que resultará da ação, assim, o prazer que provém do vício será reprimido; por outro lado, se há desmotivação na realização de ações belas devido o dano imediato, deve-se opor a isso o prazer futuro que a ação proporcionará.

Al-Fārābī aponta que nem todo indivíduo consegue chegar a essa compreensão dos prazeres e danos a fim

de optar pela virtude e rejeitar o vício. Apenas alguns sujeitos possuem boa reflexão e decisão para fazer o que a razão os impõe, a tais é conveniente denominar livres. Uma vez que os indivíduos são distintos questiona-se como é possível ajudá-los? Utilizando a analogia com a saúde, o filósofo árabe afirma que o responsável por orientar os humanos na prática das virtudes é o político, pois “Quem prescreve o tratamento dos corpos é o médico, enquanto quem prescreve o tratamento das almas é o político, que também é chamado de rei”<sup>36</sup>. Diante disto percebe-se que a solução farabiana repousa na esfera política, pois é a partir dela que se explica “[...] como as virtudes humanas podem desenvolver-se nas cidades e nações cujo governo, por meio de seu soberano, estabelece as ações e os modos de vida corretos, promove as virtudes morais e as disposições positivas e empenha-se em preservar os bons hábitos para que estes não pereçam”<sup>37</sup>. Este aspecto evidencia a necessidade da comunidade, pois para que o ser humano desenvolva suas virtudes deve estar com outros que o auxiliem no processo.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Ao fim deste trabalho evidencia-se que na idade média os árabes se colocam como um dos mais importantes elos de transmissão de novos saberes e de preservação da filosofia grega. Os árabes foram ativos em todo processo de recepção por identificar nos escritos gregos uma nova via de argumentação para além da religiosa. Sentiam a necessidade de promover uma reflexão que se alinhasse ao que era proposto pelo livro sagrado, mas que tomasse como ponto de partida a razão e é a partir do contato com

---

36 AL-FĀRĀBĪ, 2009, p. 164-165 (tradução nossa).

37 PEREIRA, 2015, p. 198.

a obra aristotélica que veem a possibilidade de realizar essa meta. Não que negligenciassem a importância de outros filósofos, mas é Aristóteles que se coloca como uma autoridade a partir da qual todo assunto pode ser debatido. Entendendo-se o Islã como uma religião comunitária que visa a articulação das esferas individual e social, não causa estranhamento que das obras aristotélicas a *Ética a Nicômaco* exerça maior influência nas teses dos filósofos árabes.

A *Ética a Nicômaco* propõe uma ética válida para todos os sujeitos, religiosos ou não. O interesse despertado pela obra faz que ela seja amplamente comentada, o que suscita a questão sobre se a tradução árabe é fiel ao texto grego ou se inclui alguma parte de um pseudo-Aristóteles. Mesmo diante dessa questão, é fato que direta ou indiretamente a obra influencia a teorização dos filósofos árabes acerca da virtude, como se nota em *Al-Fārābī*. Seguindo a linha aristotélica, nos escritos farabianos argumenta-se a necessidade de se saber o que é a felicidade e quais ações conduzem a ela. A verdadeira felicidade é especulativa e depende da razão que é prática e teórica, portanto, é alcançada a partir de virtudes teóricas e práticas. Uma vez que o exercício das virtudes não é algo que facilmente se obtém sozinho, é preciso pensar um modo para corrigir a conduta dos humanos. A solução do pensador grego e partilhada pelo filósofo árabe está na esfera política.

Uma das poucas obras aristotélicas que não foi traduzida para o árabe é *A Política*, mas já na *Ética* é possível extrair conceitos políticos, como o fato dos humanos serem sociais. Considerando-se que são poucos os sujeitos que podem ser virtuosos sem intervenção, Aristóteles afirma que a prática das virtudes pode ser assegurada a partir das leis que são um ramo da ciência

política<sup>38</sup>. Al-Fārābī compreende que o responsável por estabelecer as leis da comunidade é o governante, portanto “[...] é necessário que o chefe do Estado Modelo seja o primeiro e que logo dê, ele mesmo, existência ao Estado e suas partes, formando nos demais aqueles hábitos voluntários [...]”<sup>39</sup>. A solução aristotélica e a farabiana estabelecem que o político é essencial no processo de aquisição das virtudes. Portanto, conclui-se que a conquista da felicidade passa a ser uma questão política, pois é na comunidade que as perfeições humanas são desenvolvidas.

## REFERÊNCIAS

ALCORÃO. Português. **O Alcorão Sagrado**. Tradução, introdução e notas de Samir El Haeyk. São Paulo: FAMBRAS, 2020.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. Artículos de la ciência política. In: **Obras filosóficas y políticas**. Edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Liberty Fund y Editorial Trotta, 2009.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. **Catálogo de las ciências**. Traducción de Ángel Gonzales Palencia. Madrid: CSIC, 1953.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. **El camino de la felicidad**. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. Libro de la política. In: **Obras filosóficas y políticas**. Edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Liberty Fund y Editorial Trotta, 2009.

---

38 Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, X, 1179b15-1180b30.

39 AL-FĀRĀBĪ, 1995, p. 87 (tradução nossa).

AL-KINDĪ. *Metafísica*. In. **Obras Filosóficas de al-Kindī**. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986.

AVERRÓIS. **Comentário sobre a “República”**. Tradução Anna Lia A. de Almeida Prado, Rosalie Helena de Souza Pereira. 1º Ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

AL-NADĪM, Muhammad ibn Ishaq, **The Fihrist of al-Nadīm – a Tenth-century Survey of Muslim Culture**. Translated and edited by Bayard Dodge. New York: Columbia University Press, 1970.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2014.

ARISTÓTELES. **The Nicomachean Ethics**. Translated by DAVID ROSS, Revised with an Introduction and Notes by LESLEY BROWN. New York: Oxford University Press, 2009.

BADAWI, ‘Abdurrahān. **La transmission de la philosophie grecque au monde arabe**. 2º Ed. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1987.

DE BONI, Luis Alberto. **A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval**. Porto Alegre: EST/Ulysses, 2010.

DUNLOP, Douglas M. In. **The arabic version of the Nicomachean Ethics**. Edited by Anna A. Akasoy and Alexander Fidora, introduction and annotated translation by Douglas M. Dunlop. Leiden/Boston: Brill, 2005

FAKHRY, Majid. **Ethical Theories in Islam**. Leiden: Brill Academic Pub, 1991.

FILHO, Miguel Attie. **Falsafa: A Filosofia entre os Árabes**. São Paulo: [s. n.], 2001.

MANUEL ALONSO Y ALONSO. Concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles. In: **Al-Fārābī, Abū Nāsr**. Traducción, prólogo y notas de P. Manuel Alonso y Alonso. Madrid: Pensamiento, 1969.

PEREIRA, Rosalie. Al-Fārābī e a Política, a Arte Real. **Poliética**, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 194-223. 2015.

RAMÓN GUERRERO, Rafael. Neoplatonismo Árabe: Al-Farabi y su lectura de Aristóteles. **Anais do I Encontro Nacional de Estudos Neoplatônicos: Ontologia e Liberdade**. Aracaju: Editora Universidade Federal de Sergipe, 2006.

RAMÓN GUERRERO, Rafael. Comentadores arabes de Aristoteles. Alfarabi: «Discurso sobre la substancia». **Tópicos** 14, p. 55-82. 1998.

RAMÓN GUERRERO, Rafael. Recepción de la Ética Nicomaquea en el mundo árabe: la teoría de la virtud en la Filosofía islámica. In. **Studia graeco-arabica**. Pisa: Pacini Editore, 2014. p. 316.

Esta obra foi composta pela *Argentum Nostrum* em Charter BT, Lombabold, Davys Dingbats 1, Grenze Gotisch e Book Antiqua, em plataforma PDF para a EdUECE e o CMAF em setembro de 2021.





978-85-7826-783-4



9 788578 126783 4

A coleção ARGENTUM NOSTRUM, publicada pela Editora da UECE sob a iniciativa do Mestrado Acadêmico em Filosofia desta Universidade, tem por objetivo a publicação de trabalhos - ensaios, teses, coletâneas, traduções - na área de Filosofia.