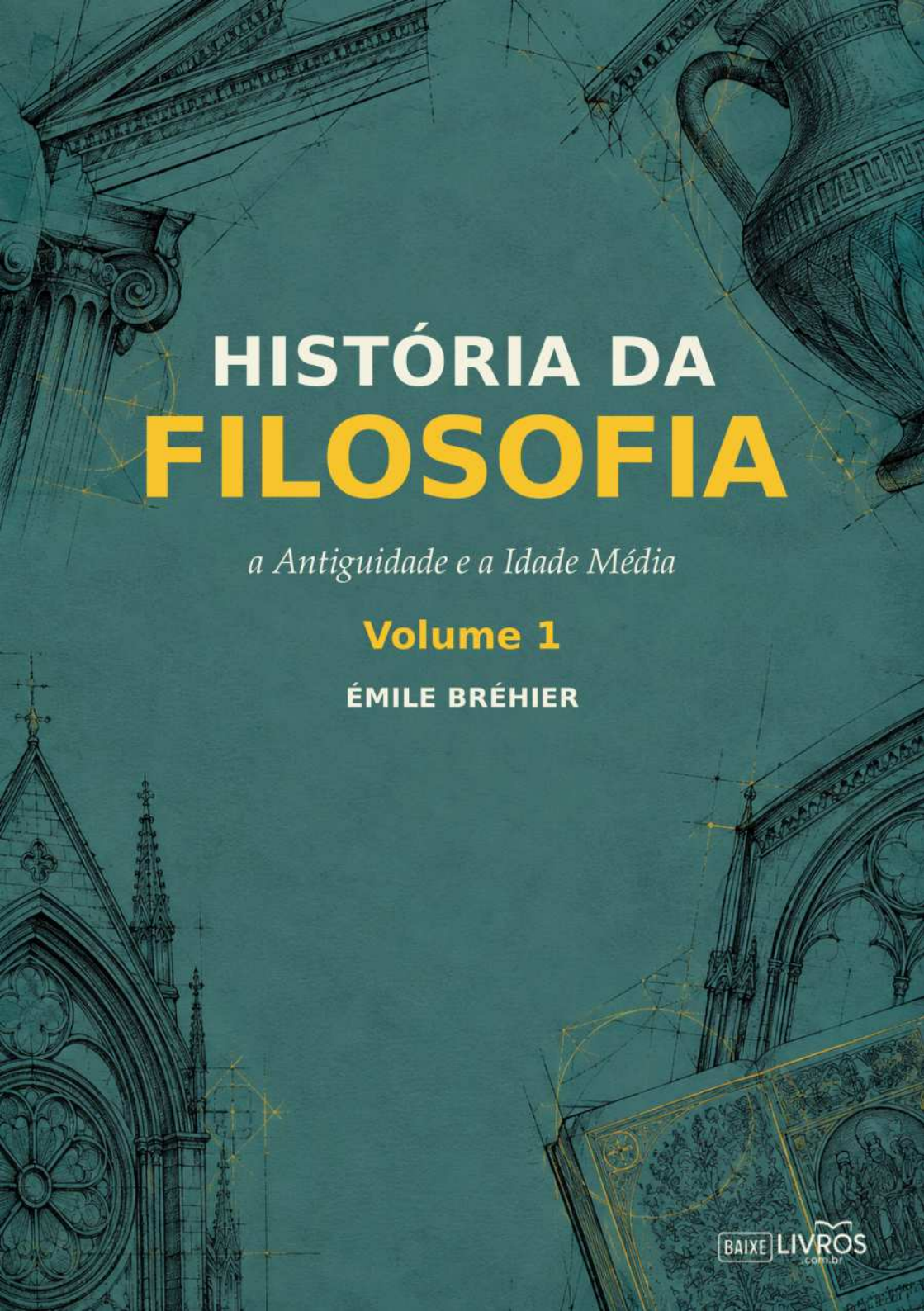


The background of the cover is a teal-colored surface with faint, golden-yellow line drawings of classical and medieval architecture. In the top left, there is a sketch of a classical column with a capital. In the top right, a large, ornate classical vase or urn is sketched. In the bottom left, a Gothic cathedral facade with a large rose window is sketched. In the bottom right, a sketch of a Gothic archway is visible, and below it, a detail of a manuscript page with a circular miniature of figures is shown.

HISTÓRIA DA FILOSOFIA

a Antiguidade e a Idade Média

Volume 1

ÉMILE BRÉHIER

É M I L E B R É H I E R

HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Volume 1: a Antiguidade e a Idade Média

Tradução e revisão filológica

AUGUSTO MENEZES ABREU

B A I X E L I V R O S

2 0 2 6

F I C H A T É C N I C A

T Í T U L O

História da Filosofia — Tomo primeiro: a Antiguidade e a Idade Média

A U T O R

Émile Bréhier (1876 a 1952), historiador da filosofia, professor na Sorbonne

T Í T U L O O R I G I N A L

Histoire de la philosophie, tome premier: *L'Antiquité et le Moyen âge*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1928

T R A D U Ç Ã O

Augusto Menezes Abreu

E S T A E D I Ç Ã O

Tradução para o português brasileiro, revista filologicamente a partir do texto francês de 1928, com o aparato de notas do original.

A S S U N T O

Filosofia · História da filosofia · Antiguidade · Idade Média · Renascença

P Ú B L I C O

Estudantes, professores e leitores de filosofia.

R E G I S T R O

APD-2026-00030-3

E D I Ç Ã O

Baixe Livros, 2026

S O B R E E S T A E D I Ç Ã O

O texto é integral: a introdução, as três partes com os seus dezenove capítulos, a bibliografia e o índice dos nomes correm sem corte, supressão ou resumo, na divisão do original de 1928. As subdivisões internas de cada capítulo, numeradas em algarismos romanos, foram conservadas.

L I C E N Ç A D E U S O

Disponibilização gratuita por meio da plataforma Baixe Livros. Caso deseje compartilhá-lo fora deste ambiente, é necessário obter a devida permissão. A licença gratuita concedida para este material poderá ser alterada futuramente a critério do editor.

Reforçamos o compromisso com a ética e a valorização do trabalho dos autores, tradutores e editores, oferecendo acesso responsável à leitura.

Baixe outros livros gratuitamente em baixelivros.com.br

S U M Á R I O

Introdução: os postulados da história da filosofia	1
PARTE I — PERÍODO HELENICO	46
CAPÍTULO PRIMEIRO — OS PRÉ-SOCRÁTICOS	47
CAPÍTULO II — SÓCRATES	103
CAPÍTULO III — PLATÃO E A ACADEMIA	112
CAPÍTULO IV — ARISTÓTELES E O LICEU	199
PARTE II — PERÍODO HELENÍSTICO E ROMANO	311
CAPÍTULO PRIMEIRO — OS SOCRÁTICOS	312
CAPÍTULO II — O ANTIGO ESTOICISMO	340
CAPÍTULO III — O EPICURISMO NO SÉCULO III	398
CAPÍTULO IV — PREGAÇÃO MORAL, CETICISMO E NOVA ACADEMIA NOS SÉCULOS III E II	434
CAPÍTULO V — AS CORRENTES DE IDEIAS NO SÉCULO I ANTES DE NOSSA ERA	472
CAPÍTULO VI — AS CORRENTES DE IDEIAS NOS DOIS PRIMEIROS SÉCULOS DE NOSSA ERA	498
CAPÍTULO VII — DESENVOLVIMENTO DO NEOPLATONISMO	539
CAPÍTULO VIII — HELENISMO E CRISTIANISMO NOS PRIMEIROS SÉCULOS DE NOSSA ERA	585
PARTE III: IDADE MÉDIA E RENASCENÇA	630
CAPÍTULO PRIMEIRO — OS INÍCIOS DA IDADE MÉDIA	631
CAPÍTULO II — O SÉCULO X E O SÉCULO XI	661
CAPÍTULO III — O SÉCULO XII	683
CAPÍTULO IV — A FILOSOFIA NO ORIENTE	732
CAPÍTULO V — O SÉCULO XIII	759
CAPÍTULO VI — O SÉCULO XIV	848
CAPÍTULO VII — A RENASCENÇA	885
Bibliografia	944
Índice dos nomes	979

Introdução

Os Postulados da História da Filosofia

Pareceu, por vezes, que a história da filosofia só poderia ser um obstáculo ao pensamento vivo, um peso e um embaraço para quem se lança em busca da verdade. «Não creias no passado!», faz Emerson dizer à natureza. Eu te dou o mundo novo e ainda não estreado, a cada hora. Nos momentos de ócio, imaginas que há bastante história, literatura e ciência atrás de ti para esgotar o pensamento e prescrever o teu futuro, e também todo futuro. Nas horas lúcidas, verás que ainda não há uma só linha escrita¹». Palavras de um pioneiro conquistador, que teme no passado uma espécie de rancor surdo contra a liberdade do futuro. E é também, em outro sentido, a liberdade do espírito, a autonomia do desenvolvimento da razão, que Descartes defendia contra as forças do passado, ao reconstruir desde os alicerces o edifício da filosofia.

Há, é verdade, razões de sobra para temer o passado, quando ele pretende continuar-se no presente e eternizar-se, como se a simples duração criasse algum direito. Mas a história é precisamente a disciplina que

¹ *Autobiografia*, I, 273, tradução de R. Michaud.

encara o passado como passado e que, à medida que o penetra mais fundo, vê em cada um de seus momentos uma originalidade sem precedente e que jamais voltará. Longe de ser um entrave, a história é, portanto, em filosofia como em tudo o mais, uma verdadeira libertadora. Só ela, pela variedade de perspectivas que nos dá do espírito humano, pode desarraigar os preconceitos e suspender os juízos demasiado apressados.

Mas será possível uma visão de conjunto do passado filosófico? Não corre ela o risco, dada a enorme complicação dos fatos, de ser ou muito difícil, se não escolhe e quer apenas deixar-se levar pelo ritmo de pensamentos indefinidamente múltiplos, ou superficial, se escolhe? É certo que não se pode representar o passado sem classificar de algum modo os fatos; e essa classificação implica certos postulados. A própria ideia de empreender uma história da filosofia supõe, com efeito, que se tenham posto e resolvido, ao menos provisoriamente, os três problemas seguintes:

I. Quais são as origens e quais são as fronteiras da filosofia? Terá a filosofia começado, no século VI, nas cidades jônicas, como admite uma tradição que remonta a Aristóteles, ou terá uma origem mais antiga, seja nas terras gregas, seja nas terras orientais? Pode e deve o historiador da filosofia limitar-se a seguir o desenvolvimento da filosofia na Grécia e nos países de civilização de origem greco-romana, ou deve estender o olhar às civilizações orientais?

II. Em segundo lugar, até que ponto e em que medida o pensamento filosófico tem um desenvolvimento suficientemente autônomo para ser objeto de uma história distinta da das outras disciplinas intelectuais? Não estará ele ligado íntimo demais às ciências, à arte, à religião, à vida política, para que se possa fazer das doutrinas filosóficas objeto de uma pesquisa separada?

III. Enfim, pode-se falar de uma evolução regular ou de um progresso da filosofia? Ou possui o pensamento humano, desde o início, todas as soluções possíveis dos problemas que ele mesmo levanta, limitando-se, em seguida, a repetir-se indefinidamente? Ou ainda: os sistemas substituem-se uns aos outros de maneira arbitrária e contingente?

Desses três problemas, pensamos que não há solução rigorosa, e que todas as soluções que se pretendeu dar contêm postulados implícitos. É indispensável, no entanto, tomar posição sobre essas questões, se se quer abordar a história da filosofia; o único caminho possível é explicitar com toda a clareza os postulados contidos na solução que adotamos.

I

A primeira questão, a das origens, permanece sem solução precisa. Ao lado dos que, com Aristóteles, fazem de Tales, no século VI, o primeiro filósofo, já havia na Grécia historiadores que faziam remontar as origens da filosofia para além do helenismo, até os bárbaros; Diógenes Laércio, no prefácio de suas *Vidas dos*

Filósofos, fala-nos da fabulosa antiguidade da filosofia entre os persas e os egípcios. Assim, desde a Antiguidade, as duas teses se confrontam: é a filosofia uma invenção dos gregos ou uma herança que eles receberam dos «bárbaros»?

Parece que os orientalistas, à medida que nos revelam as civilizações pré-helênicas — como a mesopotâmica e a egípcia, com as quais as cidades da Jônia, berço da filosofia grega, estiveram em contato —, dão razão à segunda dessas teses. É impossível não sentir o parentesco de pensamento que há entre a conhecida tese do primeiro filósofo grego, Tales, de que todas as coisas são feitas de água, e o começo do *Poema da Criação*, escrito muitos séculos antes na Mesopotâmia: «Quando no alto o céu não tinha nome, e embaixo a terra não tinha nome algum, do Apsu primordial, seu pai, e da tumultuosa Tiamat, mãe de todos, as águas se confundiam em uma só².» Textos como esse bastam, ao menos, para nos mostrar que Tales não foi o inventor de uma cosmogonia original; as imagens cosmogônicas, que talvez ele tenha precisado melhor, existiam havia longos séculos. Pressentimos que a filosofia dos primeiros fisiólogos da Jônia podia ser uma forma nova de um tema extremamente antigo.

As pesquisas mais recentes sobre a história da matemática levaram a uma conclusão análoga. Já em 1910, G. Milhaud escrevia: «Os materiais acumulados em matemática pelos orientais e pelos egípcios eram

² Delaporte, *La Mésopotamie*, Bibliothèque de synthèse historique, 1923, p. 152.

decididamente mais importantes e mais ricos do que em geral se suspeitava ainda uns dez anos atrás³.»

Enfim, os trabalhos dos antropólogos sobre as sociedades inferiores introduzem dados novos que complicam ainda mais o problema da origem da filosofia. Encontram-se, com efeito, na filosofia grega, traços intelectuais que só têm analogia numa mentalidade primitiva. As noções que os primeiros filósofos empregam — as de destino, de justiça, de alma, de deus — não são noções que eles tenham criado nem elaborado por si mesmos; são ideias populares, representações coletivas que eles encontraram prontas. São essas noções, ao que parece, que lhes servem de esquemas ou de categorias para conceber a natureza exterior. A ideia que os fisiólogos jônicos fazem da ordem da natureza — como um agrupamento regular de seres ou de forças aos quais o destino soberano impõe seu limite — deve-se à transposição da ordem social para o mundo exterior; talvez a filosofia não seja, em sua origem, senão uma espécie de vasta metáfora social. Fatos tão estranhos quanto o simbolismo numérico dos pitagóricos, que admitem que «tudo é número», explicar-se-iam por essa forma de pensamento que um filósofo alemão chamava recentemente de «pensamento morfológico-estrutural» dos primitivos, opondo-o ao pensamento funcional fundado no princípio de causalidade; assim como o povo norte-americano dos zunis faz corresponder à divisão de sua

³ *Nouvelles Études sur l'histoire de la pensée scientifique*, Paris, 1910, p. 127.

raça em sete partes a divisão em sete da aldeia, das regiões do mundo, dos elementos, do tempo, também os pitagóricos, ou mesmo Platão no *Timeu*, inventam continuamente correspondências numéricas da mesma ordem⁴. A semelhança afirmada no *Timeu* entre os intervalos dos planetas e a escala musical parece-nos completamente arbitrária, e sua lógica nos escapa tanto quanto a da *participação*, estudada pelo sr. Lévy-Bruhl em seus trabalhos sobre a mentalidade primitiva.

Se é assim, os primeiros sistemas filosóficos dos gregos não seriam de modo algum primitivos; seriam apenas a forma elaborada de um pensamento bem mais antigo. É sem dúvida nessa mentalidade que se deveria buscar a origem verdadeira do pensamento filosófico, ou pelo menos de um de seus aspectos⁵.

A. Comte não estava errado ao ver naquilo que chamava de fetichismo a raiz da representação filosófica do universo; agora que, pelo folclore e pelos estudos sobre os povos não civilizados, temos um conhecimento mais preciso e mais positivo do estado de espírito dos primitivos, pressentimos melhor tudo o que dele subsiste na metafísica evoluída dos gregos.

Assim, os primeiros «filósofos» da Grécia não tiveram, propriamente, de inventar; trabalharam sobre representações de cuja complexidade e riqueza — mas também de cuja confusão — dificilmente podemos fazer ideia. Tinham menos a inventar do que a desembaraçar

⁴ Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, Leipzig, 1922.

⁵ Ver, sobre a questão, o livro impressionante de F. M. Cornford, *From religion to philosophy*, Londres, 1912.

e escolher, ou antes: a invenção estava nesse próprio discernimento. Sem dúvida os compreenderíamos melhor se soubéssemos o que rejeitaram do que sabendo o que conservaram. Aliás, veem-se às vezes representações recalcadas reaparecer; e o pensamento primitivo subjacente faz um esforço contínuo, que às vezes tem êxito, para romper os diques em que o contém.

Se, apesar dessas observações, fazemos nossa história começar em Tales, não é porque desconheçamos a longa pré-história em que se elaborou o pensamento filosófico; é apenas pela razão prática de que os documentos epigráficos das civilizações mesopotâmicas são pouco numerosos e de acesso difícil, e ainda porque os documentos sobre os povos selvagens não podem fornecer-nos indicações sobre o que foi a Grécia primitiva.

*

A questão das *fronteiras* da história da filosofia, conexas à das origens, tampouco pode ser resolvida com exatidão. É inegável que houve, em certas épocas, nos países do Extremo Oriente e sobretudo na Índia, um verdadeiro florescimento de sistemas filosóficos. Mas trata-se de saber se o mundo greco-romano, e depois cristão, de um lado, e o mundo extremo-oriental, de outro, tiveram um desenvolvimento intelectual completamente independente um do outro: nesse caso, seria lícito abstrair a filosofia do Extremo Oriente numa exposição da filosofia ocidental. A situação está longe de ser tão nítida: quanto à Antiguidade, em primeiro lugar,

as fáceis relações comerciais que existiram, de Alexandre até as invasões árabes, entre o mundo greco-romano e o Extremo Oriente tornaram possíveis as relações intelectuais. Temos testemunhos precisos disso; os gregos, viajantes ou filósofos, escreveram muito sobre a Índia nessa época; os restos dessa literatura, particularmente nos séculos II e III de nossa era, atestam ao menos uma viva curiosidade pelo pensamento indiano. Por outro lado, na alta Idade Média desenvolveu-se em terras muçulmanas uma filosofia cujo essencial era certamente o pensamento grego, aristotélico ou neoplatônico, mas que, no entanto, não parece ter deixado de sofrer, em diversos momentos, a influência da vizinhança indiana. Ora, ver-se-á que lugar essa filosofia árabe teve na cristandade, do século XIII ao XVI. É, portanto, questão importantíssima saber quais são os graus e os limites dessa influência, direta ou indireta. Mas é também questão difícilíssima: a influência da Grécia sobre o Extremo Oriente, hoje comprovada em matéria de arte, foi sem dúvida muito forte no domínio intelectual, e muito mais forte que a influência inversa da Índia sobre o helenismo. Dada a incerteza das datas da literatura indiana, as semelhanças entre o pensamento grego e o indiano não podem atestar de qual dos dois vem a influência. Tudo indica que foi apenas sob influência grega que os hindus deram à exposição de suas ideias o caráter sistemático e ordenado que nossos hábitos intelectuais, herdados dos gregos, nos fazem considerar ligado à própria noção de filosofia.

Apesar dessas dificuldades, uma história da filosofia não tem o direito de ignorar o pensamento extremo-oriental. Todavia, numa obra elementar como esta, não nos cabe de modo algum expor, por si mesma, a filosofia indiana; essa tarefa, ainda difícil para os especialistas⁶ por causa do pequeno número de estudos de detalhe, seria, para nós, impossível. Teremos, pois, de nos contentar em anotar cuidadosamente, entre todas as correntes não helênicas que aparecerão no curso da filosofia ocidental, aquelas que possam ter vindo do longínquo Oriente. A tarefa nos será muito mais fácil para a época próxima de nós, em que os trabalhos dos orientistas, desde o início do século XIX, não deixaram de influir sobre a filosofia; poderemos talvez, então, dar-nos conta da natureza de uma influência que continua até a época atual.

II

Nosso segundo problema é o do grau de independência da história da filosofia em relação à história das outras disciplinas intelectuais. Mas recusamo-nos a formulá-lo dogmaticamente, como se se tratasse de resolver a questão das relações da filosofia, tomada como coisa em si, com a religião, a ciência ou a política. Queremos formulá-lo e resolvê-lo historicamente; o que equivale a dizer que ele não admite solução simples e uniforme. A história da

⁶ Cf. Oltramare, *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, 2 vol., 1907 e 1923. Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris, 1923 (Geuthner).

filosofia não pode ser, se quiser ser fiel, a história abstrata das ideias e dos sistemas, separados das intenções de seus autores e da atmosfera moral e social em que nasceram. É impossível negar que, nas diferentes épocas, a filosofia teve, naquilo que se poderia chamar o regime intelectual do tempo, um lugar muito diverso. Ao longo da história encontramos filósofos que são sobretudo homens de ciência; outros são antes de tudo reformadores sociais, como Augusto Comte, ou mestres de moral, como os filósofos estoicos, e pregadores, como os cínicos; há entre eles meditativos solitários, profissionais do pensamento especulativo, como um Descartes ou um Kant, ao lado de homens que visam a uma influência prática imediata, como Voltaire. A meditação pessoal ora é a simples reflexão sobre si, ora confina com o êxtase.

E não é apenas por causa de seu temperamento pessoal que são tão diferentes: é por causa do que a sociedade, em cada época, exige de um filósofo. O nobre romano, que procura um diretor de consciência; os papas do século XIII, que veem no ensino filosófico da universidade de Paris um meio de firmar o cristianismo; os enciclopedistas, que querem pôr fim à opressão das forças do passado — todos pedem à filosofia coisas muito diferentes; e ela se faz, alternadamente, missionária, crítica, doutrinal.

Dir-se-á que são acidentes; que pouco importa o que a sociedade queira fazer da filosofia; que o importante é aquilo que ela permanece, em meio às intenções diferentes dos que a utilizam; quaisquer que sejam suas

divergências, só há filosofia onde há um pensamento racional, isto é, um pensamento capaz de criticar-se e de esforçar-se por justificar-se por razões. Não será essa aspiração a um valor racional, pode-se pensar, um traço bastante característico e permanente para justificar essa história abstrata das doutrinas, essa «história da razão pura», como diz Kant, que dela esboçou a ideia⁷? Suficiente para distinguir a filosofia da crença religiosa, esse traço a distinguiria também das ciências positivas; pois a história das ciências positivas é completamente inseparável da história das técnicas de que saíram e que aperfeiçoam. Não há lei científica que não seja, sob outro aspecto, uma regra de ação sobre as coisas; a filosofia, por sua vez, é pura especulação, puro esforço para compreender, sem outra preocupação.

Essa solução seria bem aceitável se não tivesse por consequência imediata eliminar da história da filosofia todas as doutrinas que dão lugar à crença, à intuição — intelectual ou não — e ao sentimento, isto é, as doutrinas mestras; ela implica, portanto, uma opinião fixa sobre a filosofia, muito mais que uma visão exata de sua história. Isolar uma doutrina do movimento de ideias que a trouxe, do sentimento e da intenção que a guiam, considerá-la como um teorema a demonstrar, é substituir um pensamento vivo e significativo por um pensamento morto.

Só se pode compreender uma noção filosófica por sua relação com o conjunto do qual ela é um aspecto.

⁷ *Crítica da Razão Pura*, Metodologia transcendental, capítulo IV.

Quantos matizes diferentes, por exemplo, no sentido do famoso «Conhece-te a ti mesmo»! Em Sócrates, o conhecimento de si significa o exame dialético e a prova das próprias opiniões; em Santo Agostinho, é um meio de alcançar o conhecimento de Deus pela imagem da Trindade que encontramos em nós; em Descartes, é como um aprendizado da certeza; nos Upanixades da Índia, é o conhecimento da identidade entre o eu e o princípio universal. Como, pois, apreender essa noção e dar-lhe um sentido independentemente dos fins para os quais é utilizada?

Uma das maiores dificuldades que se podem opor à ideia de uma história abstrata dos sistemas é o fato que se poderia chamar de deslocamento de nível das doutrinas. Para dar um exemplo marcante, pensemos nas ardentes polêmicas, prolongadas por séculos, sobre os limites dos domínios da fé e da razão. Poder-se-iam encontrar muitas doutrinas apresentadas, em certo momento, como de fé revelada e consideradas, em outros, como doutrina de razão. A *secura* e a pobreza da filosofia propriamente dita na alta Idade Média são compensadas pelos tesouros de vida espiritual que, da filosofia pagã, passaram para os escritos teológicos de santo Ambrósio e de santo Agostinho. A afirmação da imaterialidade da alma, que em Descartes é racionalmente provada, é para Locke uma verdade de fé. Que há de mais impressionante que a transposição que Espinosa fez sofrer à noção religiosa de vida eterna, interpretando-a por noções inspiradas no cartesianismo! Desses fatos, que se poderiam

facilmente multiplicar, resulta que não se caracteriza suficientemente uma filosofia indicando as doutrinas que ela sustenta; importa muito mais ver em que espírito as sustenta, a que regime mental pertence.

Isso equivale a dizer que a filosofia não pode ser separada do resto da vida espiritual, que se exprime ainda pelas ciências, pela religião, pela arte, pela vida moral ou social. O filósofo leva em conta todos os valores espirituais de seu tempo, para aprová-los, criticá-los ou transformá-los. Não há filosofia onde não há um esforço para ordenar hierarquicamente os valores.

Será, portanto, preocupação constante do historiador da filosofia manter-se em contato com a história política geral e com a história de todas as disciplinas do espírito, bem longe de querer isolar a filosofia como uma técnica separada das demais.

Só que essas relações com as outras disciplinas espirituais não são de modo algum uniformes e invariáveis, mas apresentam-se de maneira muito diversa conforme as épocas e os pensadores. A especulação filosófica pode ordenar-se ora à vida religiosa, ora às ciências positivas, ora à política e à moral, às vezes à arte. Há momentos em que predomina o papel de uma dessas disciplinas, enquanto as outras quase se apagam; assim, no curso da Antiguidade clássica, assistimos, em linhas gerais, a um decréscimo gradual do papel das ciências, acompanhado do crescimento do papel da religião: enquanto na época de Platão a evolução das matemáticas tem interesse todo

particular para o historiador, na época de Plotino será a invasão das religiões orientais da salvação que deverá chamar a atenção; é nesse momento que teremos de nos pôr o problema, ainda tão difícil de resolver, da influência própria do cristianismo sobre a filosofia. A época atual vê, em torno da filosofia, uma luta de influência bastante áspera para que esta meditação sobre o passado não seja de todo inútil.

III

Há um terceiro problema, sobre o qual o historiador da filosofia é manifestamente obrigado a tomar posição. Tem a filosofia uma lei de desenvolvimento, ou é a sucessão dos sistemas contingente e dependente do acaso dos temperamentos individuais? Essa questão é das mais importantes; a história da filosofia tem, atrás de si, um longo passado, que pesa fortemente sobre ela; tem, particularmente no ponto que nos ocupa, tradições às quais raramente deixa de acomodar-se mais ou menos. São essas tradições que queremos destacar, a fim de apreciá-las como convém.

A ideia de considerar a história da filosofia no conjunto e na unidade de seu desenvolvimento é relativamente recente. É um aspecto daquelas doutrinas dos «progressos do espírito humano» que despontam no fim do século XVIII; de um lado a filosofia positiva de Augusto Comte, de outro a filosofia de Hegel incluem em si, como elemento necessário, uma história dos

esforços filosóficos da humanidade; o espírito humano não se define isolando-se de sua própria história.

Não fora essa, de modo algum, a história da filosofia na aurora da época moderna. Nossa história da filosofia nasceu verdadeiramente na época da Renascença, quando se descobriram no Ocidente os compiladores do fim da Antiguidade: Plutarco, cujos escritos encerram um tratado *Sobre as opiniões dos filósofos*; Sexto Empírico; Estobeu; os *Stromata* de Clemente de Alexandria; e sobretudo as *Vidas dos Filósofos* de Diógenes Laércio, que reúne, numa desordem indescritível, restos de todas as obras antigas de história da filosofia desde os trabalhos dos discípulos de Aristóteles. Por meio desses autores abriam-se, sobre a diversidade das seitas antigas, sobre a sucessão dos chefes de escola e das próprias escolas, perspectivas que haviam escapado inteiramente ao pensamento medieval. As primeiras histórias limitaram-se a imitar essas compilações; foram tratados como o de Burleus sobre as *Vidas dos Filósofos* (1477).

Daí se segue que a história se limita, de início, à filosofia antiga ou, mais exatamente, ao período que vai até o primeiro século de nossa era, isto é, até a época em que param, em geral, os compiladores que nomeamos; a história da filosofia antiga posterior introduz-se, é verdade, graças ao estudo direto das grandes obras neoplatônicas; mas a Antiguidade fica assim completamente separada da Idade Média, e escapa por completo a ideia de que pudesse haver continuidade de uma à outra. Essa separação é tão

acentuada que Jonsius, ao recolher as fontes da história da filosofia, ainda se limita, em 1649 — salvo num curto capítulo —, a mencionar os escritores antigos que escreveram sobre a história da filosofia (*De Scriptoribus historiae philosophicae*, libri IV, 1649). No entanto, nessa época a história da filosofia da Idade Média já começara a ser estudada por si mesma; Launoi escreve uma história das escolas medievais⁸.

A história da filosofia é, portanto, sobretudo nesse momento, a história das seitas; é assim que a concebe Bacon nos planos que traça das ciências⁹. A história das seitas é para ele uma parte — a última — da história literária. A história literária, em seu conjunto, tem por objeto mostrar a origem, os progressos, os retrocessos e os renascimentos «das doutrinas e das artes». «Acrescentem-se a isso», diz Bacon, «as seitas e as controvérsias mais célebres que ocuparam os doutos; enumerem-se os autores, os livros, as escolas, a sucessão dos chefes de escola, as academias, as sociedades, os colégios, as ordens.» É o plano baconiano que segue Georges Horn, autor da primeira história geral da filosofia, que conduz o desenvolvimento desde as origens até o século XVIII; o prefácio remete a Bacon, e o título completo da obra bem indica seu caráter: «*Historiae philosophicae libri septem, quibus de origine, successione, sectis et vita philosophorum ab orbe condito*

⁸ De Scholis celebrrioribus seu a Carolo magno seu post Carolum per occidentem instauratis, 1672.

⁹ De Dignitate et augmentis scientiarum, liv. II, cap. IV.

ad nostram aetatem agitur»¹⁰. O que lhe interessa é menos a análise e o conhecimento preciso do conteúdo das doutrinas que sua enumeração e sua sequência; ele tem, em relação à história da filosofia propriamente dita, a posição que a história da Igreja tem em relação à dos dogmas; e, assim como não existe nesse momento uma história dos dogmas, tampouco existe uma verdadeira história da filosofia.

É que o objetivo dos homens da Renascença não é informar-se sobre o passado, mas restaurá-lo e fazer o espírito humano remontar às suas fontes vivas. Por isso as pessoas se apaixonam pela seita que estudam; não se é historiador do platonismo sem ser, ao mesmo tempo, platônico. Há assim platônicos e estoicos, epicuristas e acadêmicos, e até pré-socráticos. A história tira desses choques o maior proveito: Marsílio Ficino dá a conhecer Platão e Plotino; na primeira metade do século XVII, Justo Lúpsio estuda com atenção e classifica o conjunto dos textos conhecidos sobre os estoicos; Bérigard, em seu *Circulus Pisanus*, chama a atenção para os primeiros físicos da Grécia; Gassendi procura dar um retrato fiel de Epicuro¹¹.

É nesses trabalhos dos «sectários», mais do que nos trabalhos de erudição pura, que se deve buscar a história propriamente dita das doutrinas. Uma dessas

¹⁰ Lugduni Batavorum, apud J. Elzevirium, 1645.

¹¹ Ficino, *Theologia platonica*, 1482; Bérigard, *Circulus pisanus; de vetere et peripatetica philosophia*, 1643, 2ª ed. 1661; Justo Lúpsio, *Manuductio ad philosophiam stoicam*, *Physiologia Stoicorum*, 1604. Gassendi, *Commentarius de vita, moribus et placitis Epicuri seu animadversiones in decimum librum Diogenis Laërtii*, 1649; *Syntagma philosophiae Epicuri*, 1659; cf. ainda Magnenus, *Democritus reviviscens*, 1648.

seitas tem, do ponto de vista que nos ocupa, importância particular: a dos acadêmicos e pirrônicos; um dos argumentos tradicionais do ceticismo é, com efeito, a existência da diversidade das seitas; e uma das fontes principais do historiador é o grande tratado de Sexto Empírico, *Contra os Dogmáticos*, editado e traduzido em parte por Henri Estienne em 1562; nele Sexto expõe longamente as variações de opinião sobre um mesmo assunto. Há nessa época muitos acadêmicos, e não há nenhum que não empregue o mesmo procedimento¹².

Assim, de toda a erudição da Renascença colhe-se apenas um resultado: a fragmentação do pensamento filosófico numa infinidade de seitas; ou se escolhe uma dessas seitas, e se torna sectário por sua vez; ou se destroem umas pelas outras, e se é cético. Só se podia escapar a essa fatalidade separando inteiramente a filosofia da filologia; foi a obra dos grandes pensadores do século XVII. Já em 1645 Horn observa, com muita razão, que seu século, com Descartes e Hobbes, é o século dos filósofos, enquanto o precedente fora o dos filólogos; o que agora se quer não é mais restaurar uma seita, nem substituir as antigas por uma nova, mas encontrar, para além das opiniões das seitas, na própria natureza do espírito humano, as fontes da filosofia verdadeira.

¹² Cf., por exemplo, Guy DE BRUÈS, *Les dialogues contre les nouveaux académiciens*, Paris, 1557, onde, num diálogo entre Baïf e Ronsard, o autor expõe as diversas opiniões dos filósofos «que não trazem senão confusão a nossos espíritos» (p. 65).

Nessas condições novas, ou a história da filosofia continuará a ser pura e simplesmente a história das seitas — e então nada mais fará que enumerar os erros ou aberrações do espírito humano, e não será senão uma erudição pesada —, ou deverá transformar profundamente suas perspectivas e seus métodos.

Que a história da filosofia seja como um museu das bizarrices do espírito humano é o tema comum dos racionalistas dos séculos XVII e XVIII. Para explicar esse juízo desfavorável sobre o passado, é preciso ver de que maneira ele lhes era apresentado pelas histórias da filosofia. Ainda no grande trabalho de Brücker, a *Historia critica philosophiae* (1741-44), que até o fim do século XVIII — e em particular entre os enciclopedistas — é a obra mais utilizada, encontra-se um esquema tradicional do desenvolvimento histórico, que vem da *Cidade de Deus* de santo Agostinho¹³ e que subsistiu através dos séculos: a filosofia parte do começo do mundo; os gregos mentiram ao dizer que eram os primeiros filósofos; na realidade tomaram suas doutrinas de Moisés, do Egito e da Babilônia. A primeira idade da filosofia não é, portanto, a idade grega, mas a idade bárbara; quase todos os historiadores, até Brücker, começam por uma longa série de capítulos sobre «a filosofia bárbara»: a filosofia, que tem origem divina, transmitiu-se aos patriarcas judeus, e daí aos babilônios, aos magos caldeus, aos egípcios, aos etíopes,

¹³ Livro VIII, cap. IX; comparar CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, liv. I, início; JUSTO LÍPSIO, no início de sua *Manuductio ad physiologiam stoicam*, utiliza esses textos.

aos indianos e até aos germanos. Só depois é que os gregos recolheram essas tradições, que se apagavam cada vez mais; entre eles degeneram numa infinidade de seitas; desembocam, de um lado, no ceticismo da nova Academia, que é o fim da filosofia, e, de outro, no neoplatonismo, que se esforça por corromper a filosofia cristã.

Em uma palavra: a história da filosofia é a história de uma decadência gradual e contínua do espírito humano; a prova dessa decadência é o número de seitas que substituíram a unidade original. O pensamento grego, em particular, não é nem um ponto de partida nem um progresso; a fantasia individual, dando-se livre curso, destruiu decididamente quase tudo o que as tradições orientais ainda guardavam de verdade. Como se vê, nessas velhas histórias da filosofia os gregos não têm de modo algum o lugar e o valor que assumirão mais tarde. Essa crítica dos gregos provém dos padres da Igreja; quase todos os filósofos do século XVIII — Voltaire em particular, que não cessa de zombar de Platão — aderem plenamente ao velho preconceito. Mas há mais: as mesmas prevenções se aplicam à filosofia moderna; é o fundo do *Tratado dos sistemas* de Condillac (1749); todos os sistemas filosóficos são fruto da «imaginação». «Um filósofo sonha facilmente. Quantos sistemas já não se fizeram? Quantos ainda não se farão? Se ao menos se encontrasse um que fosse recebido de modo mais ou menos uniforme por todos os seus partidários! Mas que

crédito se pôde dar a sistemas que sofrem mil mudanças ao passar por mil mãos diferentes?»¹⁴

Tal é, no século XVIII, o desfecho do juízo da filosofia sobre seu próprio passado; resulta do conflito entre uma concepção da história que data da Renascença e uma concepção nova da filosofia. Mas, simultaneamente e desde o século XVII, por um movimento inverso, a concepção da história e a perspectiva sob a qual se vê o passado se transformam. O tema novo é a ideia de que a unidade do espírito humano permanece visível através da diversidade das seitas. Já no início do século XVII (1609), em seu *Conciliator philosophicus*, Goclenius se esforçara por classificar, sobre cada assunto, as contradições das seitas; e só levantava essa lista de antinomias para resolvê-las e mostrar que eram apenas aparentes. Esse «sincretismo», que afirma o acordo do pensamento filosófico consigo mesmo, é considerado por Horn o verdadeiro resultado da história da filosofia¹⁵.

A esse sincretismo, que apaga as diferenças entre as seitas, liga-se o ecletismo, que também está acima de toda seita, mas que, em vez de reunir, escolhe e distingue. «Só há uma seita», diz já Justo Lípsio, «em que possamos inscrever-nos com segurança: a seita eclética, a que lê com aplicação e escolhe com discernimento; exterior a toda facção, ela se tornará facilmente companheira da verdade.» Esse espírito de conciliação e de ecletismo, que tem no século XVII, em

¹⁴ *Œuvres complètes*, Paris, 1803; t. III, p. 27.

¹⁵ *Historia philosophica*, Leiden, 1645, p. 323.

Leibniz, um ilustre representante¹⁶, anima a grande *Historia critica philosophiæ* de Brücker¹⁷, fonte em que todos os escritores da segunda metade do século XVIII buscaram seus conhecimentos de história da filosofia. O verdadeiro uso da história é dar a conhecer os caracteres que distinguem a verdadeira filosofia da falsa. A história da filosofia «desenvolve uma espécie de história da inteligência humana»; mostra «qual é o poder da inteligência, de que maneira foi arrancada às trevas e iluminada pela luz da verdade, como chegou, através de tantos acasos e provações, ao conhecimento da verdade e da felicidade, por que meandros se extraviou, de que modo foi reconduzida à via régia»¹⁸. A história das seitas é, portanto, apenas um meio de nos libertarmos das seitas. O ecletismo de Brücker penetra na *Enciclopédia*; Diderot, no artigo *Ecletismo*, elogia o eclético «que ousa pensar por si mesmo e, de todas as filosofias que analisou sem cerimônia e sem parcialidade, faz para si uma filosofia particular e doméstica».

Mas o sincretismo e o ecletismo não são a única maneira de interpretar o passado e de dominar a diversidade das seitas. Procura-se também, mantendo essa diversidade, encontrar nela um vínculo e uma

¹⁶ Ver também J.-C. Sturm, *Philosophia eclecticica*, 1686, e *Physica eclecticica*, 1697-1722, e J.-B. du Hamel, *De consensu veteris et novæ philosophiæ*, 1663; visão de conjunto da história da filosofia em Leibniz: *Œuvres*, ed. Gerhardt, t. VII, p. 146-156.

¹⁷ *Jacobi Bruckeri historia critica philosophiæ a mundi incunabulis ad nostram ætatem perducta*, Lipsiæ, 1742-44, 5 vol.

¹⁸ Brücker, p. 10-21.

continuidade histórica. Numa obra um pouco anterior à de Brücker, Deslandes protesta contra a própria ideia de uma história das seitas¹⁹. «Recolher separadamente os diversos sistemas dos filósofos antigos e modernos, entrar no detalhe de suas ações, fazer análises exatas de suas obras, juntar suas sentenças, seus apotegmas e até seus ditos espirituosos — eis precisamente o que a história da filosofia contém de menos instrutivo. O principal, a meu ver, é remontar à fonte dos principais pensamentos dos homens, examinar sua variedade infinita e, ao mesmo tempo, a *relação imperceptível, as ligações delicadas que têm entre si*; é mostrar como esses pensamentos nasceram uns após os outros, e muitas vezes uns dos outros; é lembrar as opiniões dos filósofos antigos e mostrar que eles não podiam efetivamente dizer senão o que disseram.»

Esses esforços para livrar a história da filosofia da poeira das seitas encontram naturalmente apoio nos teóricos do progresso. Para Condorcet, a divisão da filosofia em seitas é um estado necessário, mas passageiro, do qual a filosofia se liberta pouco a pouco, tendendo «a não admitir mais que verdades provadas», e não mais opiniões. Nessa perspectiva histórica, a Grécia tem um lugar especial, porque a espécie humana deve reconhecer nela a iniciativa «cujo gênio lhe abriu todos os caminhos da verdade»²⁰.

¹⁹ *Histoire critique de la philosophie*, em que se trata de sua origem, de seus progressos e das diversas revoluções que lhe ocorreram até nosso tempo; Amsterdã, 1737; t. I, p. 5.

²⁰ *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (escrito em 1793); quarta e nona épocas.

O helenismo já não é considerado uma decadência, mas um começo. Fixa-se assim um quadro do desenvolvimento histórico da filosofia, em que se vê uma filosofia puramente ocidental, começando com os pensadores gregos da Jônia, encontrando seu tipo em Sócrates, que queria «não fazer os homens adotar um novo sistema e submeter a imaginação deles à sua, mas ensiná-los a fazer uso de sua razão»; é essa filosofia que, após o longo eclipse da Idade Média, se realiza plenamente com Descartes. Desfez-se a confusão da pretensa filosofia bárbara e oriental e com as acusações de plágio contra os gregos. Em compensação, é preciso dizer tudo o que esse esquema dos progressos do espírito humano — tão difundido no fim do século XVIII, e que no fundo permaneceu o de nossas histórias da filosofia — deixa de fora: todo o cristianismo e todo o Oriente.

Os pensadores do século XVIII procuraram, pois, introduzir unidade e continuidade na história da filosofia; ora, toda a primeira parte do século XIX viu um esforço para construir o que apenas fora esboçado. Busca-se agora um princípio de ligação interna que permita compreender as doutrinas em si mesmas e apreender sua significação histórica. Protesta-se contra a leviandade com que são rejeitadas como absurdas ideias que não são as nossas, embora sejam aspectos necessários do espírito humano. O que mais faltava aos historiadores era o sentido histórico, a percepção delicada dos matizes do passado. É o que indica muito bem Reinhold, num artigo de 1791 *sobre o conceito da*

história da filosofia: «A razão pela qual», diz ele, «a história da filosofia aparece em nossos manuais como uma história da loucura dos homens, mais que de sua sabedoria; pela qual os mais célebres e frequentemente os mais meritórios da Antiguidade são maltratados da forma mais indigna; pela qual seus olhares mais profundos no santuário da verdade são mal interpretados e compreendidos como os mais rasos dos erros — é que se compreendiam mal suas ideias, e forçosamente se deviam compreendê-las mal, porque, ao julgá-las, ficava-se preso aos princípios posteriores de uma das quatro seitas metafísicas principais, ou porque se estava habituado, pelos métodos da filosofia popular, a antecipar as pesquisas mais profundas com os oráculos do senso comum.»²¹

É o programa de Reinhold que Tennemann seguiu em sua *História da filosofia*²²; essa história, segundo ele, não deve supor ideia alguma da filosofia; é apenas a pintura da formação gradual da filosofia, a pintura dos esforços da razão para realizar a ideia de uma ciência das leis da natureza e da liberdade.

Mas o princípio de unidade interna apresenta-se, ele mesmo, de duas maneiras: de um lado, como princípio de uma classificação das doutrinas, que se gaba de fazer caber num pequeno número de tipos, dependentes da natureza do espírito, todas as seitas possíveis; de outro,

²¹ *Über den Begriff der Geschichte der Philosophie*, in Fülleborn, *Beitraege zur Geschichte der Philosophie*, I, 1791, p. 33.

²² *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1798-1819, 11 vol.

como um desenvolvimento gradual do qual cada doutrina importante constitui um momento necessário.

O primeiro ponto de vista é o de De Gérando²³. Ele declara positivamente que abandona, por estéril e impossível ao mesmo tempo, o antigo método da história das seitas. «As opiniões filosóficas que se produziram nos diversos países e nas diversas idades são de tal modo variadas, de tal modo numerosas, que a mais sábia e mais fiel coletânea não fará senão lançar perturbação e confusão em nossas ideias e esmagar-nos sob o peso de uma erudição estéril, a menos que aproximações felizmente preparadas venham guiar a atenção²⁴.» À «história narrativa» é preciso substituir, segundo as expressões de Bacon, a «história indutiva e comparada»; ela consiste, primeiro, em determinar o pequeníssimo número de questões primitivas às quais cada sistema deve responder; a partir dessas respostas pode-se apreender o espírito de cada um deles e agrupá-los em classes naturais; feita essa classificação, poder-se-á compará-los, apreender seu ponto de divergência e, enfim, considerando cada um deles como outras tantas experiências feitas sobre a marcha do espírito humano, julgar qual é o melhor. De fato, a questão primitiva que dá a De Gérando a base de sua classificação é a da natureza do conhecimento humano; a história dos sistemas torna-se um «ensaio de filosofia

²³ *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines*, Paris, ano XII, 1804, 3 vol.

²⁴ Introdução, p. 23.

experimental», que põe à prova o valor de cada solução dada ao problema da origem do conhecimento.

O método de Victor Cousin não acrescenta muito ao de De Gérando. É uma espécie de meio-termo entre o método do botânico, que classifica as plantas por família, e a explicação psicológica, que as prende aos fatos primitivos do espírito humano. «O que perturba e desanima», diz ele no início do curso de 1829, à entrada da história da filosofia, «é a prodigiosa quantidade de sistemas pertencentes a todos os países e a todos os tempos.» Depois, «caracteres diferentes ou semelhantes destacar-se-ão como que por si mesmos e reduzirão essa multidão infinita de sistemas a um número bastante pequeno de sistemas principais, que compreendem todos os outros». Depois da classificação vem a explicação. Essas grandes famílias de sistemas vêm do espírito humano. Eis por que o espírito humano, tão constante consigo mesmo quanto a natureza, os reproduz sem cessar. A história da filosofia acaba, pois, por reduzir-se à psicologia que, ponto de partida de toda a filosofia, «fornece mesmo à história a sua mais segura luz»²⁵. Domina-se, portanto, a história negando-a, já que se substitui o desenvolvimento das doutrinas na duração por sua classificação.

O segundo ponto de vista, que permite introduzir unidade na história da filosofia, é o de uma ligação dinâmica entre os sistemas, em que cada um aparece como momento necessário de uma história única. A

²⁵ *Histoire générale de la philosophie*, 4^a ed., Paris, 1867, p. 4.

história da filosofia não faz aqui senão refletir as tendências gerais do início do século XIX, que deram origem às ciências morais e sociais; já não se crê que a história geral se oriente para o êxito de uma religião particular ou de um império; ela progride antes rumo a uma civilização coletiva que interessa à humanidade inteira. Do mesmo modo, a história da filosofia não se orienta em benefício de uma seita; tem uma lei imanente que se pode reconhecer por observação direta.

«Nenhuma ciência poderia ser compreendida sem sua própria história, sempre inseparável da história geral da humanidade»²⁶: não há observação que condense mais nitidamente as ideias de Augusto Comte sobre a história intelectual — impossibilidade de separar o presente do passado, de considerar o estágio presente da inteligência de outro modo que no progresso dinâmico em que nasceu dos estágios passados; impossibilidade de separar a história do desenvolvimento intelectual da história do conjunto da civilização. O positivismo afirma a «continuidade humana» que negavam «o catolicismo amaldiçoando a Antiguidade, o protestantismo reprovando a Idade Média, e o deísmo negando toda filiação». O pensamento de Comte liga-se ao movimento geral que vimos crescer no século XVIII contra a ideia de uma história da filosofia como simples enumeração de seitas incoerentes. A «continuidade dinâmica» (p. 27) proíbe-

²⁶ *Système de Politique positive* (1851-1854), Paris, Crès, 1921, t. III, p. 2.

nos de crer que haja alguma vez, nas opiniões humanas, «mudanças radicais»; elas se modificaram em virtude do mesmo impulso que ainda as modifica, isto é, de um impulso rumo a uma subordinação crescente de nossos juízos à ordem objetiva. Cada uma dessas etapas tem seu lugar normal e necessário. A «lógica puramente subjetiva» (p. 31) do fetichista, que anima os fenômenos, «é, na origem, tão normal quanto o são hoje os melhores métodos científicos».

Essa visão de uma marcha contínua, que não pode ser retrógrada, leva Comte a transformar inteiramente o valor que os historiadores do século XVIII davam a cada período do passado, particularmente ao pensamento grego e ao pensamento da Idade Média. Ele protesta formalmente contra «as irracionais hipóteses de certos eruditos sobre uma pretensa anterioridade do estado positivo em relação ao estado teológico» (p. 73) — alusão, sem dúvida, a uma objeção que se pode extrair da ciência positiva dos gregos, anterior ao pensamento medieval. Essas hipóteses, acrescenta, «foram irrevogavelmente derrubadas por uma erudição melhor». A união da teologia e da metafísica, que caracteriza a Idade Média — união que, aos olhos de escritores protestantes como Brückner e dos enciclopedistas, é um escândalo e uma aliança monstruosa —, é precisamente o que faz a superioridade da Idade Média sobre a Antiguidade e o que prepara a idade moderna. A teologia sem metafísica é necessariamente o politeísmo; ele «constitui, sozinho, o verdadeiro estado teológico, em que a imaginação

prevalece livremente. O monoteísmo resulta sempre de uma teologia essencialmente metafísica, que restringe a ficção pelo raciocínio.»

Comte entende, pois, por filosofia menos os sistemas técnicos dos especialistas em filosofia que um estado mental difuso através da sociedade, que se manifestará tanto — se não melhor — em instituições jurídicas, em obras literárias ou obras de arte, quanto nos sistemas dos filósofos. Um sistema filosófico, nomeadamente designado, poderá, é verdade, mostrar com clareza particular esse estado de espírito, porque concentra traços dispersos alhures e os põe em plena luz²⁷; mas nunca será estudado senão a título de símbolo e de sintoma. O que interessa aos historiadores animados pelo espírito positivista são as «representações coletivas», e as visões individuais só merecem seu olhar se forem reflexo do coletivo. Daí uma mudança de método: manifesta-se pelo pouco caso que se faz da parte, por assim dizer, técnica da filosofia; o que interessa são os teoremas fundamentais dos filósofos, o conteúdo de sua opinião, e não sua verdade absoluta; cada sistema de opinião está em relação com uma época e tira dessa relação a única justificação a que pode pretender.

Antes de Augusto Comte, Hegel teve igual cuidado em fazer a apologia dos sistemas, mostrando que sua diversidade não se opõe à unidade do espírito: «A

²⁷ Cf. *Politique positive*, 4ª ed., t. III, p. 34, sobre a necessidade de uma fixação das crenças num ensino. «Só a anarquia moderna pôde suscitar o sonho subversivo de uma fé sem órgão».

história da filosofia», diz ele²⁸, «torna manifesto, nas diversas filosofias que aparecem, que há apenas uma única filosofia em diversos graus de desenvolvimento, e também que os princípios particulares em que se apoia um sistema são apenas ramos de um só e mesmo conjunto. A filosofia mais recente é o resultado de todas as filosofias que a precedem e deve conter os princípios de todas elas.» Isso não é nem o sectarismo que excomunga, nem o ceticismo que se aproveita das divergências dos sistemas para rejeitá-los todos; sectarismo e ceticismo supõem que há várias filosofias; a história põe que há apenas uma. «Para justificar o desprezo pela filosofia, admite-se que há filosofias diferentes, cada uma das quais é uma filosofia e não a filosofia — como se houvesse cerejas que não fossem também fruto.» A história da filosofia é o desenvolvimento de um «único espírito vivo» que toma posse de si mesmo; ela apenas expõe no tempo aquilo que a própria filosofia, «liberada das circunstâncias históricas exteriores, expõe em estado puro no elemento do pensamento».

Unidade do espírito humano e continuidade de seu desenvolvimento: tais são as certezas *a priori* que, impondo-se ao historiador antes mesmo de ele ter começado a pesquisa, lhe põem nas mãos o fio que lhe permitirá orientar-se. O que essa tese supõe é a existência de uma espécie de *a priori* histórico, *a priori* que consiste na natureza do espírito e cujo

²⁸ *Encyclopädie* (1817), Einleitung, §§ 13, 14.

conhecimento não é de modo algum justificável dos métodos históricos. A história da filosofia é a história das manifestações do espírito; como tal, está livre das contingências e dos acidentes; o historiador tem a certeza de encontrar um vínculo dialético entre os sistemas que se sucedem²⁹.

Com Hegel e Comte estamos no extremo oposto da situação em que a Renascença deixara a história da filosofia; o passado já não se opõe ao presente: condiciona-o e, justificado por ele, apenas desenrola a unidade de um plano sistemático e preconcebido. Toda a evolução da história da filosofia até nossos dias repousa sobre uma discussão desse postulado.

Com efeito, o conhecimento da lei imanente a esse desenvolvimento não é resultado da observação e da indução históricas. A unidade da filosofia, em Hegel, não é uma constatação, mas um postulado. É um postulado que só pode ser aceito junto com a filosofia de que faz parte. Será assim que a história aparece a um olhar não prevenido? «Todo homem de juízo comum posto diante do espetáculo que oferece a história da filosofia formará dela, de imediato, uma ideia singularmente diferente do que quereria o sofisma da filosofia hegeliana.» Renouvier, que formula essa opinião³⁰, volta com efeito, para além do ecletismo francês, para além de Hegel e de Diderot, àquela tradição do sectarismo contra a qual se

²⁹ Do mesmo modo, Comte faz repousar afinal (*Politique Positive*, t. III) sua lei dos três estados não sobre uma indução histórica, mas sobre a natureza do espírito humano.

³⁰ *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, La Critique religieuse, julho de 1882, p. 184.

havam erguido os séculos XVIII e XIX, porque ela não respondia ao desejo apaixonado da unidade do espírito humano.

Segundo Renouvier, a divisão dos filósofos em seitas opostas não é acidente histórico, resultante de preconceitos temporários que as «luzes» farão desaparecer, mas fenômeno normal, que se prende à constituição do espírito humano. «Há vinte e cinco séculos, no Ocidente, as maiores oposições se mantiveram entre os filósofos. Sem dúvida, a controvérsia e o progresso dos conhecimentos positivos puderam eliminar certas questões e suprimir certas dissidências, mas a maior parte delas — e as mais graves de todas — apenas recuaram ou se transportaram para outro lugar.» O espírito humano é de natureza antinômica; a controvérsia dominante é a que existe entre a doutrina da liberdade e a do determinismo; a essa controvérsia se reduzem, segundo Renouvier, todas as outras, e podem-se classificar sistematicamente todos os sistemas, fazendo cada um deles caber numa ou noutra dessas duas doutrinas. Ora, não é de prever que jamais um partido possa convencer o outro por razões constrangentes. Assim se explica e se justifica a existência das seitas. O erro do ecletismo e do hegelianismo foi ver nas seitas ora um produto arbitrário da fantasia, ora um momento necessário, mas inteiramente provisório, no desenvolvimento do pensamento.

Do ponto de vista de Renouvier, a história da filosofia congela-se, portanto, num diálogo intemporal entre

duas teses contraditórias e sempre renascentes; de uma época a outra não há diferenças filosoficamente importantes; as «variações da terminologia, a diversidade das relações sob as quais se pode encarar cada problema», e que permitem «dar forma e expressões novas a opiniões na realidade antigas» — eis a única matéria que resta à história como tal; ela tem, em compensação, quadros permanentes, os mesmos que permitem «a classificação sistemática das doutrinas»; mas esses quadros são necessidades do pensamento, e não fatos históricos. A única iniciativa que resta permitida ao espírito humano não é a construção dos sistemas, que no essencial estão predeterminados (tal como em De Gérando ou Cousin), mas a adoção livre de uma das duas únicas direções possíveis. A originalidade não está, como se cria, na invenção intelectual de um sistema, mas na atitude da vontade diante de sistemas preformados.

O ponto de vista de Renouvier já marca o abandono da doutrina de uma pretensa necessidade histórica. Sua época — e mais ainda a nossa — dá-nos o espetáculo de uma espécie de desagregação das grandes sínteses históricas; nosso tempo tem repulsa manifesta pelas grandes construções, sejam hegelianas ou positivistas. Os sinais exteriores desse estado de espírito são que as obras marcantes em história da filosofia já não são histórias de conjunto, mas trabalhos limitados a um período, como a *Filosofia dos Gregos* de Eduard Zeller, ou a uma nação, ou a um problema, como o *Sistema do Mundo de Platão a Copérnico* de Duhem; ou ainda

coletâneas filológicas, como os *Fragmentos dos Pré-socráticos* e os *Doxógrafos gregos* de H. Diels; ou monografias, como as de Hamelin sobre o *Sistema de Aristóteles* ou o *Sistema de Descartes*. As próprias histórias gerais da filosofia têm método mais analítico que sintético e visam mais a recolher os resultados dos trabalhos utilizados nas monografias do que a descobrir uma lei imanente de desenvolvimento; tal é, sob esse aspecto, a *Filosofia analítica da história* de Renouvier; tais são a *História da Filosofia europeia* de Weber, a *História da filosofia por problemas* de Janet e Séailles, e mais manifestamente ainda a grande *História da filosofia* de Ueberweg, que só visa a manter o leitor a par dos trabalhos originais sobre cada questão.

As causas dessa situação, que é nova, são de duas ordens. A primeira é o imenso labor filológico que, desde cerca de 1850, graças a edições críticas, a descobertas de textos, a coletâneas de fragmentos, ao mesmo tempo que precisava e enriquecia nossa informação, tornou difíceis ou mesmo impossíveis aquelas visões de conjunto de que se gabavam os historiadores de outrora. Assim deve ser, se se pensa nas condições do método filológico: a seu ver, com efeito, os períodos da história distinguem-se menos por acontecimentos positivos que lhes marcariam o início e o fim do que pela natureza e pelo estado das fontes que os dão a conhecer; para tomar apenas um exemplo grosseiro, quão diferente é o estado de nossas fontes relativas à filosofia antiga, com suas raras obras originais, e o estado das fontes da filosofia medieval ou moderna, cuja

abundância assusta a imaginação. O trabalho de crítica e de interpretação dos textos deve seguir, nos dois casos, métodos diferentes, e implica mesmo hábitos mentais bastante distintos para que não se possa gabar de possuí-los ao mesmo tempo; mas seria preciso dizer o mesmo de períodos bem mais curtos: o estoicismo e o epicurismo, por exemplo, conhecidos por fragmentos de textos, não podem ser estudados da mesma maneira que o sistema de Aristóteles, cujo ensino se conservou integralmente.

Por outro lado, as conclusões do filólogo, quando se trata de interpretar um pensamento e de cingir de perto seu sentido, são muitas vezes provisórias e ficam à mercê de uma nova descoberta ou de uma nova aproximação; as interpretações dos sistemas antigos, como o platonismo, ou mesmo de doutrinas modernas, como as de Descartes ou de Kant, são inumeráveis; como encontrar nelas ponto de apoio sólido para uma construção sintética?

Às exigências do método filológico acrescenta-se uma segunda razão, talvez ainda mais determinante para nos desviar da ambição de descrever o conjunto do passado filosófico. Comte e Hegel, e mesmo Renouvier, ocupam-se da filosofia e não dos filósofos. Quer considerem essas representações do universo como quadros eternos impostos pela própria natureza da razão, quer as estudem como espécies de representações coletivas, evoluindo elas mesmas coletivamente e transformando-se com a sociedade,

fazem da filosofia algo impessoal³¹; ou, ao menos, a expressão pessoal que um filósofo dá aos pensamentos de seu tempo é apenas o acidente; o essencial está alhures, nesse *dictamen* racional ou social, espécie de deidade à qual se submetem naturalmente as consciências individuais — fossem elas as de um Platão ou de um Descartes.

Ora, a história da filosofia evoluiu como a história em geral; a minúcia empregada na busca das fontes não se explicaria sem a vontade do historiador de chegar ao que há de individual, de irreduzível, de pessoal no passado; suas pesquisas seriam completamente inúteis se se tratasse, como outrora, de determinar tipos ou leis; de que serviria um exemplar novo de um tipo já conhecido, se o exemplar não tivesse seu valor em si mesmo e naquilo que o distingue?

Esse gosto pelo individual, que talvez ainda seja o traço dominante de nossa crítica literária, faz-nos ver o passado sob perspectiva inteiramente nova; já não são «seitas», como na Renascença, nem «sistemas», como em Cousin, nem «mentalidades coletivas» o que o historiador visa a atingir: são indivíduos, em toda a riqueza matizada de seu espírito; Platão, Descartes ou Pascal não são expressões de seu meio nem momentos históricos, mas verdadeiros criadores. O que impressiona à primeira vista é a descontinuidade de seus esforços; não há, observa Windelband, progresso

³¹ No que concerne a Renouvier, certamente, a escolha de uma das duas doutrinas opostas é pessoal e livre; mas as doutrinas entre as quais se exerce a escolha estão inteiramente determinadas.

contínuo algum, «já que cada um dos grandes sistemas dá do problema uma fórmula nova e o resolve como se os outros não tivessem existido»³².

É preciso acrescentar que essas duas razões — exigências do método filológico e busca do individual —, embora ambas se oponham à síntese histórica, não conduzem o espírito no mesmo sentido. O filólogo tende a buscar o parentesco dos pensamentos e das fórmulas; essa tendência às vezes se exagera, se não é temperada pelo gosto e pelo sentido dos pensamentos vivos, até fazer de uma doutrina nova um mosaico das doutrinas passadas, até confundir o inventor com o compilador. Por um viés inverso, o crítico só quer buscar nas doutrinas a sua variação, e faz a história das ideias como impressionista, tendo mais gosto pela variedade dos espíritos do que pela unidade profunda que ela pode encerrar.

Às diversidades puramente doutrinárias da idade antiga e medieval, a idade moderna acrescenta outra: a diversidade dos espíritos nacionais, que dá seu matiz particular a cada uma das filosofias inglesa, alemã ou francesa. É preciso pensar também na imensa complicação da cultura moderna, que está em vias de dissolver-se, como Augusto Comte previa e temia, numa série de culturas especiais e técnicas, cada uma das quais absorve a vida e os meios de um homem. O filósofo, limitando-se a uma das faces dessa cultura, é hoje lógico ou epistemólogo, filósofo da matemática ou

³² *Geschichte der Philosophie*, Freiburg, 1892.

filósofo da religião, sem que haja correspondência bem nítida — e menos ainda unidade — entre um ponto de vista e outro. Oscila-se entre uma cultura geral, que é superficial, e uma cultura aprofundada, que é estreita.

Não são essas muitas diversidades doutrinárias irredutíveis à razão: diversidades devidas a diferenças de personalidade, de caráter nacional, de modo e de grau de cultura? Como porá o historiador na mesma linha doutrinas de origem tão diferente?

Vemos, por isso, os melhores historiadores de nosso tempo hesitarem quanto ao método a seguir. É o caso, por exemplo, de Victor Delbos³³, que, sem renunciar à ideia de um encadeamento racional entre os aspectos sucessivos do pensamento filosófico, vê seu desejo de unidade contrabalançado pelo receio de não ser exato e de deixar escapar a substância mesma da história. E, de fato, esse espírito vigoroso deixou uma admirável série de monografias, cujo próprio título³⁴ marca a dificuldade, talvez insuperável, que ele deveria encontrar para escrever uma história geral da filosofia.

A mesma hesitação, mas mais dissimulada, encontra-se em Windelband³⁵. O desenvolvimento da filosofia, como ele reconhece em seu prefácio, deriva de três fatores — e poder-se-ia mesmo dizer de três histórias justapostas: 1º história pragmática, isto é, a evolução interna da filosofia, repousando sobre o desacordo

³³ *La méthode en histoire de la philosophie*, 2º artigo, *Revue de métaphysique et de morale*, 1917, p. 279-289.

³⁴ *Figures et doctrines de philosophes*, Paris, A. Colin; *La philosophie française*.

³⁵ *Geschichte der Philosophie*, Freiburg, 1892, p. 9.

entre as soluções antigas e as representações novas da realidade; 2º história em suas relações com a história da cultura: a filosofia recebe seus problemas das ideias que dominam a civilização de uma época; 3º enfim, história das pessoas. Sob o primeiro aspecto, a história tem de fato uma espécie de lei de desenvolvimento; mas qual é exatamente a importância desse aspecto em relação aos outros dois, que fazem depender de numerosos acasos o curso da vida espiritual, é o que o autor não deixa pressentir.

Será esse o estado definitivo da história da filosofia? Deverá ela abandonar toda esperança de ser ela mesma filosófica, para tornar-se um capítulo da filologia e da crítica literária? Estará condenada a oscilar perpetuamente entre o método do mosaico e o método impressionista, incapaz de fazer melhor que temperar um método pelo outro?

Sem dúvida, e apesar da aparência, alguma coisa resta das ideias de um Comte e de um Hegel. Eles nos ensinaram a ver nos sistemas de filosofia do passado algo melhor que seitas fechadas ou fantasias individuais: aspectos do espírito humano. Ensinaram a levar inteiramente a sério o passado intelectual e compreenderam melhor que outros a solidariedade intelectual das gerações. No entanto, não se pode pretender remediar a crise que atinge a história da filosofia voltando a uma dessas fórmulas gerais de desenvolvimento tão caras aos positivistas e aos hegelianos. Tudo o que se tentou recentemente nesse

sentido é malogrado ou, pelo menos, prematuro³⁶. Como os dois primeiros problemas que formulamos, este terceiro só pode ser resolvido de maneira aproximativa e provisória, com todas as incertezas que a história comporta.

Cumpramos observar, em primeiro lugar, que a erudição filológica, se fez ruir — como notávamos — a construção comtista ou hegeliana, põe-nos no caminho de uma solução positiva. À medida que se avança no conhecimento íntimo e detalhado do passado, veem-se melhor as doutrinas novas tomarem seu ponto de inserção nas doutrinas do passado, e estabelecem-se continuidades e passagens onde a princípio só se via radical originalidade e absoluta oposição. Fórmulas gerais como as de Comte ou de Hegel, para quem o desenvolvimento deve proceder por oposição franca e nítida, davam conta muito mal da realidade matizada que a história nos mostra. Em compensação, essa continuidade dos espíritos que a crítica histórica revela não poderia exprimir-se por uma lei geral e deve ser objeto de mil pesquisas de detalhe. A ideia de estudar, em sua continuidade e em sua gênese, os sistemas do mundo de Platão a Copérnico não poderia ter ocorrido a historiadores imbuídos da ideia da radical oposição entre a Antiguidade e a Idade Média; e foi preciso a

³⁶ Entre essas tentativas, uma das que julgamos interessantes, embora prematuras, é a *Philosophie comparée* do sr. Masson-Oursel (Paris, 1923), que tenta destacar uma lei de desenvolvimento comparando o andamento geral do pensamento filosófico na Europa e no Extremo Oriente. Infelizmente, as doutrinas que ele aproxima nem sempre são comparáveis. Ver também a engenhosa interpretação da história por J. de Gaultier, *Mercure de France*, 1º de janeiro de 1923, p. 11.

maravilhosa erudição de Duhem para reencontrar, através desse tempo, a continuidade de dois ou três temas de pensamento. O renovado favor, tão legítimo, que recentemente encontrou a história da filosofia da Idade Média não se funda apenas em motivos alheios ao interesse da história, mas também nas verdadeiras descobertas que mostram sua união com a filosofia moderna. O abandono do método *a priori*, longe de prejudicar a ideia da unidade da filosofia e da inteligência, permitiu, portanto, dar-lhe sentido mais pleno e mais concreto, embora mais difícil de traduzir em fórmulas; pois ela não é a unidade de um plano que se realiza pouco a pouco, mas uma série de esforços originais e de invenções múltiplas.

Em segundo lugar, o abandono da ideia de progresso fatal, que dominou a história da filosofia até por volta de 1850, não foi menos favorável a uma apreciação exata do desenvolvimento filosófico. A ideia de uma marcha incessante e contínua é inteiramente contrária à realidade histórica. Bacon vira mais certo que seus discípulos do século XVIII ao mencionar, ao lado dos períodos de progresso, os períodos de regressão e de esquecimento, seguidos de renascimentos. A verdade é que a curva da vida intelectual, se assim se pode falar, é extremamente complicada, e que só estudos de detalhe podem dar ideia de seus meandros. Ainda assim, podem dar essa ideia; e também aqui a obra da crítica filológica não é destrutiva — muito ao contrário. Ela apenas nos mostra vários esquemas possíveis de desenvolvimento, onde o apriorismo histórico via um só. Há ora marcha

do pensamento rumo a maior desacordo, rumo a uma dissipação numa poeira de seitas que se opõem umas às outras, como na Grécia no período que se seguiu à morte de Sócrates; ora, ao contrário, marcha rumo à unidade de pensamento, rumo ao acordo quase completo, como na segunda metade do século XVIII, em que dominava o empirismo inglês. Ora o pensamento filosófico se faz movente, sugestivo, transforma-se num método de vida espiritual, numa direção mental, como em Sócrates ou em Platão; ora assume a forma de uma doutrina decisiva, que tem resposta pronta para todas as questões e pretende impô-la por uma dialética irrefutável, como no tempo da escolástica. Há momentos em que o pensamento intelectual, como que fatigado, renuncia a afirmar seu próprio valor e cede lugar a doutrinas que pretendem atingir a realidade por intuição, sentimento ou revelação; por exemplo, o intelectualismo do século XVIII, com sua confiança na razão, é seguido bem de perto pela orgia romântica — alternância muito instrutiva e que talvez seja uma lei geral da história do pensamento. Vê-se por esses exemplos como a crítica, sozinha, sem o menor *a priori*, permitirá classificar e ordenar os sistemas.

A história permitirá mesmo, até certo ponto, julgá-los. Com efeito, o valor de um sistema não é independente do impulso espiritual que ele criou. As doutrinas filosóficas não são coisas, mas pensamentos, temas de meditação que se propõem ao futuro e cuja fecundidade nunca se esgota senão na aparência; direções mentais que podem sempre ser retomadas; as

ideias de que são feitas não são materiais inertes de um edifício mental que pudesse ser demolido e cujos materiais pudessem, tais e quais, ser reempregados em outras construções; são germes que querem desenvolver-se; pretendem ser um «bem capaz de comunicar-se³⁷». Ora, a pesquisa histórica deve permitir-nos apreender o impulso original e a maneira como ele se desenvolve, como cessa, como às vezes recomeça: a história não está terminada — é o que o historiador do pensamento nunca deve esquecer; Platão ou Aristóteles, Descartes ou Espinosa não deixaram de estar vivos. Um dos maiores serviços que a história pode prestar é sem dúvida mostrar de que maneira uma doutrina se transforma — de maneira bem diversa conforme os casos. Acontece às vezes que a doutrina, ao tornar-se permanente, se enrijece num dogma que se impõe: assim, após três séculos de existência, o estoicismo, em Epicteto, é uma fé que já não precisa ser demonstrada. Acontece também que um tema filosófico, ao procurar fixar-se em doutrina e realizar-se em dogmas, acaba por esgotar-se numa espécie de complicação e de maneirismo, que faz lembrar as brilhantes decadências das escolas artísticas cuja fórmula se gastou. Por exemplo, a filosofia jônica, no tempo de Platão, está reduzida aos balbucios dos últimos heraclitianos que, com medo de fixar o rio movente das coisas, não querem mais usar a linguagem. Ou ainda: a descrição das coisas inteligíveis, nos últimos

³⁷ ESPINOSA, *De emendatione intellectus*, início.

neoplatônicos, como Proclo e Damáscio, chega a uma precisão tão minuciosa que somos forçados a sentir nela todo o artifício de um técnico profissional e a ver-lhe a falta de sinceridade; e o mesmo se poderia dizer das últimas formas dos sistemas de Fichte ou de Schelling. Vê-se assim nascerem como que categorias históricas — moventes, modificáveis —, temas gerais de pensamento que devem substituir as categorias maciças de que outrora se serviam os historiadores ecléticos ou hegelianos.

Estas brevíssimas indicações excluem a possibilidade de terminar esta introdução formulando o que quer que se pareça com uma lei de desenvolvimento do pensamento filosófico; não se trata de construir, mas apenas de descrever. O que não se pode mais fazer é escrever a história como profeta a posteriori, como se se quisesse dar a impressão de que o pensamento filosófico nascia pouco a pouco e se realizava progressivamente. Já não podemos admitir, como Aristóteles, o pai da história da filosofia, que a história está orientada para uma doutrina que ela contém em potência. A história da filosofia nos ensina que o pensamento filosófico não é uma dessas realidades estáveis que, uma vez encontradas, subsistem como uma invenção técnica; esse pensamento é incessantemente posto de novo em questão, incessantemente em perigo de perder-se em fórmulas que, ao fixá-lo, o traem; a vida espiritual está apenas no trabalho, e não na posse de uma pretensa verdade adquirida.

A presente obra, cujo primeiro fascículo ora aparece, esforça-se por dar um esboço tão claro e tão vivo quanto possível desse trabalho; foi inspirada pelo desejo de servir de guia nesse imenso passado da filosofia, que as pesquisas históricas de detalhe revelam a cada dia mais complexo e mais matizado. Julgou-se, por isso, indispensável dar ao leitor os meios de julgar a fidelidade deste esboço e de lhe precisar os traços: é por isso que cada capítulo vem acompanhado de remissões aos textos mais importantes e seguido de uma bibliografia sumária, indicando, junto com as edições dos autores, as obras e artigos que pareceram essenciais³⁸.

³⁸ Indicamos, na Introdução desta obra, a necessidade de estudar as doutrinas filosóficas do Oriente e do Extremo Oriente, para dar uma imagem completa do passado da filosofia; asseguramos, para tratar dessas questões, a colaboração de P. Masson-Oursel, autor do *Esquisse d'une Histoire de la philosophie indienne* (1923), cuja competência é conhecida; temos, pois, o prazer de anunciar que nossa História será completada em breve por um fascículo suplementar sobre a filosofia oriental.

P A R T E I

PERÍODO HELÊNICO

CAPÍTULO PRIMEIRO

OS PRÉ-SOCRÁTICOS

No primeiro período — o período helênico, que se encerra com a morte de Alexandre (323) —, a filosofia desenvolveu-se em terras gregas e sucessivamente em diversos centros: essa sucessão corresponde às vicissitudes políticas. Ela nasce no século VI na terra jônica, nas cidades marítimas então riquíssimas e comerciantes. A partir de 546 a Jônia é submetida pelos persas, e a grande cidade de Mileto é arruinada em 494. O centro da vida intelectual se desloca: é para a Itália meridional e a Sicília que vemos transportar-se a filosofia. Enfim, depois das guerras médicas, no tempo de Péricles (morto em 429), Atenas torna-se a capital intelectual da Grécia, como o é do novo império marítimo, que devia durar até a guerra do Peloponeso. Nesse desenvolvimento os jônios desempenham o papel principal; os primeiros filósofos da Magna Grécia são emigrados jônios; e são igualmente jônios os primeiros propagadores da filosofia em Atenas. Contudo, em cada um desses centros o pensamento filosófico assume caracteres diferentes.

I. — A FÍSICA MILÉSIA

É difícil precisar a significação exata e o alcance do movimento de ideias que ocorreu em Mileto no século VI antes de nossa era. Dos três filósofos milésios que se sucederam na cidade então mais poderosa e mais florescente da Ásia Menor grega, o primeiro³⁹, Tales, nada escreveu, e é conhecido por uma tradição que não remonta além de Aristóteles; os outros dois, Anaximandro e Anaxímenes, cada um autor de uma obra em prosa que mais tarde se intitulou *Da Natureza*, mal nos são conhecidos senão pelo que deles disseram Aristóteles e os escritores de sua escola.

Ora, o que Aristóteles buscava antes de tudo em seu ensino era uma resposta a esta pergunta: qual é a matéria de que são feitas as coisas? Essa pergunta quem a formula é Aristóteles, e ele a formula na linguagem de sua própria doutrina; não temos prova alguma de que os próprios milésios se tenham preocupado com o problema cuja solução se busca neles. Assim, se nos ensinam que, segundo Tales, a água é o princípio de todas as coisas; que, segundo Anaximandro, é o infinito; e, segundo Anaxímenes, o ar — é preciso guardar-se de ver nessas fórmulas uma resposta ao problema da matéria⁴⁰.

Para lhes penetrar o sentido, é preciso procurar, se possível, que problemas eles agitavam efetivamente. São, ao que parece, de duas ordens: primeiro, problemas de técnica científica; assim, passa Anaximandro por ter inventado o gnômon e nele traçado as linhas dos

³⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 3, 983b 20.

⁴⁰ *Ibid.*, A, 3, 983b 6-11; 984a 2-7.

solstícios e do equinócio; teria também desenhado o primeiro mapa geográfico e descoberto a obliquidade do zodíaco. Mas são, sobretudo, problemas referentes à natureza e à causa dos meteoros ou fenômenos astronômicos — terremotos, ventos, chuvas, relâmpagos, eclipses —, e também questões gerais de geografia sobre a forma da terra e as origens da vida terrestre.

Dessas técnicas científicas, nossos milésios sem dúvida apenas propagaram em terras gregas o que as civilizações mesopotâmica e egípcia lhes transmitiam. Os babilônios eram observadores do céu; ademais, para seu cadastro, levantavam plantas de cidades e de canais, e tentaram mesmo desenhar o mapa do mundo⁴¹. Quanto às artes mecânicas, apresentam em todos os países helênicos, do século VII ao V, um desenvolvimento riquíssimo e variado⁴², do qual os filósofos jônios são testemunhas mais, sem dúvida, que instigadores: testemunhas muito simpáticas, que viam a superioridade do homem em sua atividade técnica e cuja opinião encontrou, provavelmente, sua expressão mais impressionante num jônio do século V, Anaxágoras; segundo ele, o homem é o mais inteligente dos animais porque tem mãos, sendo a mão o instrumento por excelência e o modelo de todos os instrumentos⁴³.

⁴¹ DELAPORTE, *La Mésopotamie*, 1923, p. 260-261.

⁴² ESPINAS, *Les Origines de la technologie*, 1897, p. 75 ss.

⁴³ ARISTÓTELES, *Das partes dos animais*, IV, 10, 687a 7.

A originalidade dos milésios parece ter sido a escolha das imagens pelas quais representavam o céu e os meteoros; essas imagens nada guardam do fantástico dos mitos; são tomadas ora às artes, ora à observação direta: há em todas as analogias que constituem sua ciência, com extrema precisão imaginativa que não admite, como o mito, nenhum plano de fundo misterioso, um grande desejo de compreender os fenômenos inacessíveis por sua relação com os fatos mais familiares.

Uma dessas observações correntes era, para um milésio particularmente preocupado com a navegação, a das tormentas e tempestades; via-se formarem-se, na calmaria, nuvens espessas e negras, subitamente rasgadas por um relâmpago, anunciador da rajada de vento que vai seguir-se. Anaximandro, procurando explicá-las, ensinava que o vento, encerrado na nuvem, a rompeu por sua violência, e que o relâmpago e o trovão acompanham essa ruptura brusca⁴⁴. Ora, é por analogia com a tempestade que ele concebe a natureza e a formação dos astros: basta, para obter a concepção que Anaximandro fazia do céu, substituir o invólucro de nuvens espessas por um invólucro opaco de ar condensado (o «ar» não designando para ele senão os vapores), o vento interior por fogo, os rasgões do invólucro por espécies de respiradouros ou tubos de fole por onde o fogo irrompe. Se se supõe que esses invólucros são de forma circular e dispostos em torno

⁴⁴ AÉCIO, *Placita*, III, 6, 1.

da terra como os aros das rodas em torno do cubo de um carro, os astros não serão para nós senão a parte do fogo interior que sai por esses respiradouros: pelo fechamento momentâneo desses respiradouros se explicarão os eclipses e as fases da lua. Anaximandro admitia haver três desses invólucros circulares, animados de movimento rotatório: os mais afastados da terra, os do sol e da lua, que têm apenas um respiradouro; o mais baixo, o das estrelas fixas (sem dúvida a via láctea), que tem grande número de respiradouros⁴⁵.

Assimilações desse gênero permitem formular de maneira nova o problema cosmogônico; a formação do céu não é fundamentalmente diferente da de uma tempestade; trata-se de saber como o fogo que, primitivamente, cercava a terra, como a casca faz com a árvore, se quebrou e se repartiu no interior dos três anéis circulares. Ora, a causa em jogo, para Anaximandro, parece ser exatamente a que está na origem das chuvas, das tempestades e dos ventos. São os vapores que, produzidos sobre o mar pela evaporação, quebram essa esfera de fogo e a encerram em anéis⁴⁶.

O fenômeno fundamental nessa física milésia é a evaporação da água do mar sob a influência do calor. Ora, os produtos dessa evaporação (vapores, ventos,

⁴⁵ AÉCIO, *Placita*, II, 13, 7; 15, 6; 20, 1; HIPÓLITO, *Refutação de todas as heresias*, I, 6, 4-6.

⁴⁶ AÉCIO, III, 6, 1 (origem do vento), comparado a ARISTÓTELES, *Meteorológicos*, II, 1, 353b 5. Cf. BURNET, *L'aurore de la philosophie grecque*, trad. Reymond, 1919, p. 67.

nuvens etc.) são tradicionalmente considerados na Grécia como dotados de propriedades vitais⁴⁷. Anaximandro apenas segue, portanto, uma opinião muito antiga ao admitir que os seres vivos nascem na umidade quente evaporada pelo sol. Por isso insiste na anterioridade das formas da vida marinha, dos peixes, dos seres encerrados numa casca espinhosa, que tiveram de modificar seu modo de vida quando, rompendo-se a casca, foram postos em terra⁴⁸.

Essas visões de Anaximandro talvez nos permitam precisar o sentido das afirmações sobre a substância primitiva que Aristóteles considera o centro de sua doutrina. Tais afirmações parecem versar não sobre a matéria dos seres, mas sobre aquilo de que veio o mundo. Tales, ao ensinar que é a água, apenas reproduz um tema cosmogônico extremamente difundido; mas, conforme o desenvolvimento do pensamento milésio, deve-se sem dúvida entender por essa água algo como a extensão marinha com toda a vida que dela se desprende. Ele ensinava, aliás, que a terra é como um disco plano assente sobre a água primitiva, como um navio sobre o mar. O que levou Anaximandro a substituir a água de Tales por aquilo que chama o Infinito? Sobre o sentido dessa expressão há pouquíssimo acordo. Será uma forma milésia do mito hesiódico do Caos, anterior aos deuses, à terra e ao céu, assim como a tese de Tales se referia a uma antiga cosmogonia? O Infinito seria

⁴⁷ PLUTARCO, *Sobre o desaparecimento dos oráculos*, 18; ARISTÓTELES, *Da alma*, A 5, 410b 27.

⁴⁸ AÉCIO, V, 19, 1.

então a coisa qualitativamente indeterminada de onde nascem as coisas determinadas — fogo, água etc. —, ou pelo menos a mistura em que estão confundidas todas as coisas que depois se separam para formar o mundo. Parece antes que o Infinito de Anaximandro é o ilimitado em grandeza, o que não tem limites, por oposição ao mundo, que está contido nos limites do céu, já que esse infinito contém os mundos⁴⁹.

Essa interpretação combina com a tese da pluralidade dos mundos, uma das teses de Anaximandro que será retomada por Anaxímenes; ele admite, com efeito, a existência simultânea de vários mundos, que nascem e perecem no seio do infinito eterno e sem velhice. Desse infinito os mundos nascem, dizem-nos, por um «movimento eterno», isto é, por um movimento de geração incessantemente reproduzido, que tem por efeito separar um do outro os contrários, o quente e o frio; esses contrários, agindo um sobre o outro, produzem, como se viu, todos os fenômenos cósmicos⁵⁰.

Anaxímenes, ao tomar o ar como princípio — isto é, como primeiro começo —, não se afasta de Anaximandro. A palavra ar apenas precisa a natureza do Infinito; pois seu princípio é um ar infinito (sem limite), de onde nascem todas as coisas; é, como o Infinito de Anaximandro, animado de um movimento eterno. Mas parece que Anaxímenes não acreditou que esse

⁴⁹ TEOFRASTO, citado por Simplicio (DIELS, *Doxographi graeci*, 376, 3-6). Cf. BURNET, *Aurore de la philosophie grecque*, p. 61-66.

⁵⁰ HIPÓLITO, *Refutação de todas as heresias*, I, 6, 1-2, comparado a ARISTÓTELES, *Física*, III, 4, 203b 25 (citado por BURNET, *Aurore*, p. 66, n. 1).

movimento pudesse resolver o problema da origem das coisas; um movimento de agitação, como o que se imprime a uma peneira, pode bem separar coisas misturadas, mas não produzi-las. A esse movimento eterno Anaxímenes superpôs, pois, outra explicação da origem das coisas: o ar, por sua rarefação, dá nascimento ao fogo e, por suas condensações sucessivas, ao vento, à nuvem, à água e finalmente à terra e às pedras. Nessa última ordem de transmutações, pensa sem dúvida em fenômenos muito concretos e acessíveis à observação: formação dos ventos no ar calmo e invisível, depois formação das nuvens que se resolvem em chuvas, e essas chuvas dando origem aos rios que depositam aluviões. O processo inverso, o da rarefação, é o que dá nascimento ao fogo, isto é, sem dúvida, a todos os meteoros ígneos e aos astros⁵¹.

A física dos milésios é, portanto, uma física de geógrafos e meteorologistas, mas sua visão de conjunto do universo em nada anuncia os progressos da astronomia que o século seguinte verá; a terra é para Tales e Anaxímenes um disco plano, que um faz flutuar sobre a água e o outro sobre o ar; para Anaximandro é uma coluna cilíndrica cujo diâmetro da base equivale a um terço da altura e cuja parte superior, que habitamos, é levemente abaulada; mantém-se em equilíbrio porque está a igual distância dos confins do universo. Anaxímenes chega mesmo a voltar a uma imagem mítica

⁵¹ HIPÓLITO, *Refutação*, I, 4, 1-3.

bem antiga, se é verdade que crê que o sol, depois de se pôr, não passa sob a terra, mas contorna o horizonte, onde fica oculto à vista por altas montanhas, para retornar ao Oriente. Apenas se pressente, na determinação que Anaxímenes dá das distâncias dos anéis celestes à terra, algum vislumbre do que será a astronomia matemática⁵².

Por outro lado, a essa física, em que só intervêm imagens sensíveis e familiares, superpõe-se um modo de explicação de gênero muito diferente: o nascimento e a destruição dos mundos regulam-se segundo certa ordem de justiça: «É nas coisas de que vieram que os seres se destroem, segundo a necessidade; pagam uns aos outros o castigo e a punição de sua injustiça, segundo a ordem do tempo.» Emerge aqui a ideia de uma ordem natural de sucessão que é ao mesmo tempo uma ordem de justiça: imagem social de uma ordem do mundo, muito difundida nas civilizações orientais, e que desempenhará papel de primeiro plano na filosofia grega. A essa noção de justiça liga-se sem dúvida o caráter divino que os milésios dão ao mundo e à substância primordial, que Anaxímenes chama de imortal e imperecível⁵³.

II. — COSMOGONIAS MÍTICAS

⁵² Tales, segundo ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 3, 993b 21; Anaxímenes em HIPÓLITO, *Refutação*, I, 7, 4 e 6; Anaximandro em HIPÓLITO, I, 6, 3, e PLUTARCO, *Stromata* (DIELS, *Doxographi*, 579, 19).

⁵³ Teofrasto em Simplicio (DIELS, *Doxographi graeci*, 476, 8-11). Cf. CORNFORD, *From Religion to Philosophy*, p. 176.

A essa sabedoria jônica, de imagens tão claras, opõem-se os esforços feitos provavelmente por essa época para dar novo favor às antigas cosmogonias míticas. Onomácritos, que vivia em Atenas junto de Pisístrato (morto em 527), passa por ter reunido essas antigas lendas; são sem dúvida os restos de sua compilação, ou de compilações desse gênero, que encontramos em nossos documentos mais antigos, que não remontam além de Platão, Aristóteles e seu discípulo Eudemo. Cada uma dessas cosmogonias, como em Hesíodo, apresenta uma série de formas míticas saídas umas das outras; mas seu fantástico ultrapassa o de Hesíodo; estamos aqui diante de verdadeira decadência: já não se trata de introduzir uma ordem, mas de impressionar as imaginações. Em Platão vê-se o Céu e a Terra unirem-se para engendrar Oceano e Tétis, de onde nasce o casal Cronos e Reia, que por sua vez produz Zeus, Hera e seus irmãos⁵⁴. Em Aristóteles, os teólogos tomam a noite por princípio⁵⁵. Conhecemos por Eudemo, discípulo de Aristóteles⁵⁶, todo um lote de cosmogonias análogas: menos reservado que seus mestres, ele nos mostra melhor a grosseria de imaginação desses teólogos; é, por exemplo, Helânico, segundo o qual o primeiro casal, a Água e a Terra, engendrou Cronos ou Héracles, que é um dragão alado tricéfalo, com um rosto de deus entre uma cabeça de touro e uma cabeça de leão; ele se une a Ananque ou

⁵⁴ *Timeu*, 40 e.

⁵⁵ *Metafísica*, 1071b 25.

⁵⁶ Em DAMÁSCIO, *Dos Princípios*, cap. 123.

Adrasteia para engendrar, em Éter, Érebo e Caos, um ovo de onde sairá o mundo. Dessas elucubrações, aquela que Eudemo atribui especialmente à associação religiosa dos órficos (as rapsódias órficas), e que mostra Cronos, ser supremo, engendrando o Éter e o Caos, de onde saem o ovo do mundo e o deus alado Fanes, nada tem que a distinga das demais.

Mas, tomadas em conjunto, as teogonias de Eudemo oferecem um traço notável: o lugar que dão a formas míticas como Cronos, o Tempo, ou Adrasteia, isto é, a essas formas semiabstratas que designam uma lei ou uma regra; são elas que vimos intervir sob o nome de Justiça nas cosmogonias jônicas. Por outro lado, parece que essas cosmogonias se confinam pouco a pouco nos grupos religiosos órficos e formam corpo com o conjunto de suas crenças sobre a origem e o destino das almas. É pelo próprio Platão que conhecemos essas crenças: a alma, prisioneira no corpo como num túmulo, deve, após a morte, tomar lugar num banquete em que se embriaga eternamente⁵⁷. Descobriram-se em túmulos da Magna Grécia — em Túrios, em Petélia, em Eleuterna — tabuinhas de ouro que os iniciados nos mistérios órficos mandavam colocar em seus túmulos, e nas quais estão gravadas, como num livro dos mortos egípcio, recomendações sobre o itinerário que a alma deve seguir após a morte e as fórmulas que deve pronunciar; essas tabuinhas, que são do século II antes de nossa era, mostram quanto essa crença persistiu. É

⁵⁷ *República*, 363 c; *Fédon*, 62 b, 69 c.

ao ciclo de mitos órficos e ao ciclo dionisiaco que se liga a lenda, de idade incerta, da origem divina do homem⁵⁸: os Titãs, inimigos de Zeus, são levados por Hera a fazer perecer seu filho Dioniso; Dioniso é dilacerado por eles, que lhe comem os membros sangrentos, salvo o coração, engolido por Zeus, de onde renascerá um novo Dioniso; Zeus fulmina então os Titãs; de sua cinza nasce a raça humana, em que o bem, que vem de Zeus, está misturado ao mal, ao elemento titânico. O poeta Píndaro, que floresceu em 478, é para nós uma testemunha da extensão que essas crenças órficas tomaram cedo. «O corpo de todos cede à morte todopoderosa, mas, ainda viva, resta uma imagem de nosso ser; pois só ela vem dos deuses⁵⁹.» Vamos reencontrar essas crenças entre os filósofos; mas será longe da Jônia.

III. — OS PITAGÓRICOS

A partir de 494 (data da destruição de Mileto), com a escola milésia desaparece momentaneamente todo traço da física jônica. Aliás, a vida intelectual já se transportara para as florescentes colônias da Magna Grécia e da Sicília. Vários dos homens que ali se tornam conhecidos vêm, contudo, da Jônia. Pitágoras nasceu em Samos, Xenófanos em Colofão. E são eles que dão, cada um, o impulso, nas colônias da Itália, a um movimento de ideias importante: à filosofia dos números, de um lado; ao eleatismo, de outro — um e

⁵⁸ Cf. ROHDE, *Psyche*, vol. II, p. 116.

⁵⁹ *Trenos*, frag. 2, ed. e trad. Puech, IV, p. 196.

outro destinados a dominar todo o desenvolvimento ulterior das ideias.

O pitagorismo não é apenas um movimento intelectual, mas um movimento religioso, moral e político, que resulta na formação de uma confraria que procura fazer propaganda e apoderar-se do poder nas cidades da Magna Grécia. Desse movimento complexíssimo é difícil fazer ideia exata: primeiro, a vida do próprio Pitágoras só é conhecida através de lendas que se formaram desde as primeiras gerações; ademais, a história do pitagorismo compõe-se de dois períodos bem distintos, o primeiro dos quais durou da fundação da escola em Crotona (por volta de 530) até cerca da morte de Platão (350), e o segundo, o do neopitagorismo, começou por volta do século I de nossa era. Ora, mesmo admitindo que se possa distinguir as doutrinas da primeira idade das da segunda (o que é difícil, pois muitas vezes se devem utilizar textos do novo pitagorismo para conhecer o antigo), as doutrinas atribuídas em bloco aos pitagóricos da primeira idade contêm contradições tão flagrantes que é bem impossível atribuí-las apenas a Pitágoras, e que se deve contentar em classificá-las sem poder determinar nem seus vínculos nem seus autores.

Pitágoras funda uma associação religiosa em Crotona por volta de 530. Nada há nisso de notável; associações desse gênero, como as dos órficos, existiam na Grécia; a missão que se davam era ensinar métodos de purificação, mantidos em segredo para os iniciados. Tal era também a associação pitagórica; tinha segredos

que proibia revelar aos impuros. Tradições bastante antigas ligam ao ensino de Pitágoras promessas de vida feliz após a morte para os iniciados. Tal era também o ensino órfico. A sociedade, aberta às mulheres e aos estrangeiros, ultrapassava os limites de uma religião da cidade⁶⁰. As famosas interdições contidas no catecismo pitagórico (não comer favas, não falar na escuridão, não trazer num anel a efígie de um deus, não sacrificar galo branco etc.)⁶¹ são tabus do gênero mais vulgar⁶², em que não se deve buscar simbolismo moral algum, como se fez mais tarde, mas sinais que devem bastar para distinguir dos outros homens os membros da seita.

A doutrina da transmigração das almas através de corpos de homens e de animais, doutrina que um documento antiquíssimo⁶³ atribui a Pitágoras, tampouco pode passar por fruto de uma reflexão filosófica: crença frequente entre os primitivos, que só veem no nascimento uma reencarnação⁶⁴, liga-se àqueles contos, tão frequentes no folclore, que mostram a alma saindo do corpo e indo residir num animal ou num objeto inanimado⁶⁵; não há de modo algum que ligá-la a uma origem histórica precisa. Enfim, o preceito de abstinência de carne, se realmente fez parte do catecismo primitivo da escola, liga-se sem dúvida à

⁶⁰ Cf. em JÂMBLICO, *Vida de Pitágoras*, 75-78, carta de Lísia a Hiparco sobre o segredo pitagórico.

⁶¹ JÂMBLICO, *ibid.*, 83-84.

⁶² FRAZER, *O Ramo de Ouro*, trad. fr., t. I, p. 328.

⁶³ XENÓFANES, fragmento 7.

⁶⁴ LÉVY-BRUHL, *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.

⁶⁵ FRAZER, *O Ramo de Ouro*, trad. fr., tomo I.

mesma fé na unidade de todos os viventes, que deu origem à doutrina da transmigração.

O que distingue, então, Pitágoras das seitas órficas, tão incapazes de progresso e tão confinadas em seu ritual e em seus mitos fantásticos? Heródoto conta que o trácio Zalmóxis, tendo sido escravo de Pitágoras em Samos, aprendeu com ele «a maneira de viver dos jônios»⁶⁶. Parece também que Pitágoras trouxe à Magna Grécia a cosmologia milésia; ensinava, como Anaxímenes, que o mundo estava mergulhado no seio de um ar infinito; desse infinito ele absorve, por uma espécie de respiração, as partes mais próximas, que, tendo entrado nele, separam e isolam as coisas umas das outras; o ar ilimitado, chamado também obscuridade, noite ou vapor, produz assim nas coisas a multiplicidade e o número⁶⁷. Como os milésios, Pétron, um pitagórico da época mais antiga, passa por ter admitido a pluralidade dos mundos⁶⁸ — pluralidade definida, é verdade, e mundos dispostos em ordem geométrica. Entre a física milésia de Pitágoras e as regras práticas da ordem é-nos, aliás, impossível apreender a menor afinidade.

Tampouco há parentesco visível entre essa cosmologia e a célebre doutrina atribuída a Pitágoras pela tradição: todas as coisas são números. Essa própria doutrina apresenta-se a nós sob três aspectos

⁶⁶ IV, 95.

⁶⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, M, 3, 1091a 17.

⁶⁸ Fânias de Ereso, em PLUTARCO, *Sobre o desaparecimento dos oráculos*, caps. XXII e XXIII.

diferentes, cujo vínculo de modo algum aparece. Em primeiro lugar, designa certa relação entre os números e as formas geométricas; Pitágoras representava os números não pelo simbolismo habitual das letras, mas um pouco à maneira como são representados em nossos dominós, sendo cada número representado por tantos pontos quantas unidades tem, e estando esses pontos dispostos segundo uma ordem geométrica; daí os números triangulares, isto é, representáveis por pontos dispostos em triângulo, como 3, 6, 10 etc.; quadrados, representados por pontos dispostos em quadrado, como 4, 7 etc.; oblongos, representados por pontos dispostos em retângulo, como 6, 12 etc.⁶⁹

Outro aspecto da doutrina: os três acordes musicais — quarta, quinta, oitava — são representados por relações numéricas simples, a saber, $2/1$, $3/2$, $4/3$; e, além disso, pode-se definir certa proporção, dita proporção harmônica, que contém os três; é a proporção 12: 8: 6, em que a média é inferior ao maior extremo em um terço desse extremo, e superior ao menor, igualmente em um terço dele mesmo: $8 = 12 - 12/3 = 6 + 6/3$. Enfim, terceiro aspecto: um simbolismo inteiramente primitivo, segundo o qual os números representam a essência das coisas — 7 a ocasião, 4 a justiça, 3 o casamento —, segundo as mais arbitrárias das analogias. Deixando de lado esse último aspecto, de onde virá a arithmologia fantástica com que os homens se divertirão durante séculos, vê-se como Pitágoras era

⁶⁹ Cf. BURNET, *Aurore de la philosophie grecque*, trad. Reymond, p. 118 ss.

levado a pôr em evidência e a estudar, de um lado, certas séries numéricas e, de outro, certas relações numéricas privilegiadas. Se as estudou de início menos por si mesmas que pelas coisas que representavam (atribuindo, por exemplo, valor singular ao número triangular 10, a famosa tetráctis, soma dos quatro primeiros números, pela qual juravam os membros da seita), nem por isso deixava de ser conduzido a reconhecer toda sorte de novas propriedades aritméticas⁷⁰. Por outro lado, a descoberta do teorema dito de Pitágoras levava-o a considerar que havia entre certas linhas — aqui, entre o lado de um quadrado e sua diagonal — uma relação que não era numericamente exprimível: a ciência pitagórica encontrava, portanto, desde o início, seus limites.

Organização religiosa, cosmologia jônica, matematismo físico: esses três traços devem ser completados por outro — a atividade política da ordem. Em que condições a ordem se apoderou do poder em Crotona, e quais eram as tendências políticas dos pitagóricos, é o que ignoramos completamente; apenas o fato é certo. Igualmente certo é que um dos personagens mais nobres e mais ricos da cidade, de nome Cílon, dirigiu contra os novos senhores uma revolta que teve êxito; cercou-se e incendiou-se a casa em que estavam reunidos os principais pitagóricos de Crotona; apenas dois puderam escapar: Arquipo e Lísis,

⁷⁰ *Harmonia*, em JÂMBLICO, *Vida de Pitágoras*, 115; simbolismo segundo ARISTÓTELES, *Metafísica*, M, 4, 1078b 21; juramento pitagórico, JÂMBLICO, *ibid.*, 950.

que foi depois, em Tebas, o mestre de Epaminondas. É sem dúvida a partir dessa catástrofe, ocorrida por volta de meados do século V, que os pitagóricos se espalharam pela Grécia continental, onde os reencontraremos⁷¹.

IV. — HERÁCLITO DE ÉFESO

Heráclito, dito o Obscuro, e Xenófanes são os dois primeiros pensadores de quem possuímos fragmentos um tanto extensos: ambos nos trazem de volta às cidades jônicas. Heráclito era de Éfeso, onde florescia sem dúvida em fins do século VI: a Jônia inteira estava submetida aos persas desde 546, e pode-se supor que Heráclito tenha sido testemunha da revolta das cidades jônicas, que todas, à exceção de Éfeso, se uniram para combater a dominação persa em 498 e foram cruelíssimamente castigadas por Dario; foi em meio a essas catástrofes civis que viveu Heráclito, e talvez sob essas impressões seu pensamento tenha tomado aquele feitio pessimista, aquele aspecto distante e altivo, tão característico, que se traduz num estilo breve e brilhante, sentencioso, cheio de imagens suntuosas ou familiares. Sua obra, *Do Universo*, escrita em prosa, é a primeira em que vemos nitidamente uma verdadeira filosofia, isto é, uma concepção do sentido da vida humana enxertada numa doutrina refletida do universo. Talvez tenha sido ele quem dividiu sua obra nas três

⁷¹ Relato de Aristóxeno, contemporâneo de Aristóteles, em JÂMBLICO, *Vida de Pitágoras*, 248-251.

partes que se tornaram tradicionais: física, teológica e política⁷²; é sob esses três títulos que podemos dispor os cento e trinta curtos fragmentos que nos restam.

Por muitos de seus aspectos, a cosmologia de Heráclito é de origem milésia. Nela se reencontram seus dois temas principais: a explicação dos astros (fogos brilhantes) por uma espécie de evaporação seca emanada da terra, e a das nuvens ou ventos por vapores nascidos do mar; a explicação da transmutação do fogo em água e depois em terra, e das transmutações inversas, pela condensação e pela rarefação, como em Anaxímenes⁷³. Nela se encontra também, nitidamente destacado, o pensamento implicado em toda a doutrina milésia: o da autonomia do mundo, que nenhum dos deuses nem dos homens fez⁷⁴. Mas ele lhe acrescenta traços novos, ao menos para nós: primeiro, um desdém pela pesquisa minuciosa e exata, por essa polimatia que designa ao mesmo tempo a erudição de um Hesíodo e de um Hecateu, que recolhem todas as tradições para escrever poema ou história, e a ciência nascente de um Pitágoras⁷⁵. Desse gosto pela intuição imediata («sendo os olhos melhores testemunhas que os ouvidos»)⁷⁶ vêm as imagens de sua cosmologia, que não ultrapassam muito o mito: os astros são produzidos pelo acúmulo das evaporações secas em espécies de barcas celestes,

⁷² DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas dos Filósofos*, IX, 5.

⁷³ AÉCIO, *Placita*, II, 17, 4; TEOFRASTO (DIELS, *Doxographi*, 475, 15 ss.); DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 9.

⁷⁴ Fragmento 20 (segundo a ordem de BYWATER).

⁷⁵ Fragmentos 16-17.

⁷⁶ Fragmento 15.

cujas aberturas estão voltadas para nós; os eclipses ocorrem quando essas barcas se viram; o brilho e o calor do sol explicam-se pela proximidade da barca solar com a terra, embora ela esteja acima da região brumosa em que a lua perde claridade e calor; a criação cotidiana de um novo sol e, talvez, a negação do hemisfério sul — tudo isso indica, mais que progressos, um singular desprezo pelas pesquisas raciocinadas e uma regressão a formas primitivas de pensamento⁷⁷.

A meditação pessoal de Heráclito desenvolve-se sobre quatro temas distintos, cuja unidade não é fácil de apreender. Primeiro: a guerra (Pólemos) é o pai de todas as coisas; o nascimento e a conservação dos seres devem-se a um conflito de contrários que se opõem e se mantêm um ao outro. Desejar, com Homero, ver «a discórdia extinguir-se entre os deuses e os homens» é pedir a destruição do universo. Esse conflito fecundo é ao mesmo tempo harmonia — não no sentido de uma relação numérica simples, como entre os pitagóricos, mas no sentido de um ajustamento de forças que agem em sentido oposto, como as que mantêm retesada a corda de um arco: assim se limitam e se unem, harmoniosos e discordantes, o dia e a noite, o inverno e o verão, a vida e a morte. Todo excesso de um contrário, que ultrapasse a medida atribuída, é castigado pela morte e pela corrupção; se o sol ultrapassar suas medidas e não se puser à hora marcada pelo destino, seu fogo queimará todas as coisas. Como se vê, o tema dos

⁷⁷ DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 9; AÉCIO, *Placita*, II, 22, 2; 29, 3; fragmento 32; BURNET, *Aurore*, p. 151, nota 4.

contrários aplica-se ao mesmo tempo aos contrários simultâneos, que se limitam no espaço, e aos contrários sucessivos — série regulada de excessos e de faltas, de saciedade e de fome —, que se limitam no tempo. Sua união solidária é mantida por Dike, a Justiça, a cujo serviço se encontram as Erínias vingadoras; assim, em Hesíodo e Píndaro, as Horas, filhas de Têmis, eram deusas da regra, da justiça e da paz (Eunomia, Dike, Eirene)⁷⁸.

O segundo tema heraclitiano é a unidade de todas as coisas; é a verdade por excelência, que o vulgo, incapaz de atentar para as coisas que encontra, não percebe — o ouro que só se encontra revolvendo muita terra, e que a natureza gosta de esconder, como o Apolo de Delfos revela o futuro ocultando-o sob palavras enigmáticas; é a sabedoria, que não é a vã erudição de um Hesíodo ou de um Pitágoras a recolher todas as lendas, mas essa coisa única, separada de tudo, que se fia mais nos olhos que nos ouvidos, mais na intuição que na tradição, e que consiste em reconhecer o pensamento único que dirige todas as coisas. Que é, pois, essa unidade? É a unidade da substância primordial, tal como nos milésios? Sim, num sentido: a substância primordial é o fogo, no qual todas as coisas podem trocar-se, como toda mercadoria se troca por ouro; tudo nasce e progride conforme o fogo, eternamente vivo, se acende ou se apaga com medida. Mas o fogo já não é um daqueles grandes meios

⁷⁸ Ver, sucessivamente, fragmentos 44, 43, 45, 36, 59, 29, e H. GOMPERZ, *Reihenfolge einiger Bruchstücke des Heraklits*, Hermes, 1923, p. 20-56. Sobre a Justiça, frag. 60-61-62.

físicos — a extensão marinha ou a atmosfera geradora de tempestades — que obsedavam a imaginação dos milésios: é antes uma força incessantemente ativa, um fogo «sempre vivo». A escolha que Heráclito faz chama, portanto, a atenção menos para a substância das coisas que para a regra, o pensamento, o logos que determina as medidas exatas de suas transformações⁷⁹.

O terceiro tema heraclitiano é o do perpétuo escoamento das coisas. «Não podes descer duas vezes ao mesmo rio, pois novas águas correm sempre sobre ti.» O ser é inseparável desse movimento contínuo; a cerveja se decompõe se não for mexida; só se descansa mudando; o tempo desloca as coisas como uma criança que joga damas; o jovem torna-se velho; a vida cede lugar à morte, a vigília ao sono. As coisas frias tornam-se quentes; o que é úmido seca⁸⁰.

O quarto tema é uma espécie de visão irônica dos contrastes, uma inversão que nos revela nas coisas o oposto do que nelas víamos primeiro. Para os porcos, a lama vale mais que a água límpida, e para os asnos a palha é superior ao ouro; o homem mais sábio, diante de Deus, não passa de um macaco; a água do mar é a mais pura e a mais impura — salutar aos peixes, funesta aos homens⁸¹.

Esses temas, certamente, são aparentados entre si: os opostos só podem manter-se graças à unidade que os envolve e os limita um pelo outro. Todas as intuições

⁷⁹ Cf., sucessivamente, frag. 1, 5 a 11, 16 a 19, 22, 20, 21.

⁸⁰ Frag. 41, 84, 83, 79, 78, 39.

⁸¹ Frag. 53, 51, 97, 99, 52.

de Heráclito tendem a uma doutrina única e de singular profundidade; todos os seus contrastes se reencontram num contraste único: o permanente, ou Um, e o mutável não são exclusivos um do outro; é, ao contrário, na própria mudança, na discórdia — mas numa mudança medida e numa discórdia regulada — que se encontram o Um e o permanente⁸². Heráclito teve a intuição de que a sabedoria consiste em descobrir a fórmula geral, o logos dessa mudança. Entre essas regularidades, uma das principais diz respeito às mudanças periódicas do tempo, que traz de volta, após um ciclo sempre igual, os dias, os meses, os anos; inspirando-se em tradições muito antigas, que remontam à civilização babilônica, Heráclito esforçou-se por determinar um grande ano que fosse, para a vida do mundo, o que uma geração é para a vida humana⁸³. O fim desse grande ano era marcado, se acreditarmos em documentos posteriores, por uma conflagração universal, ou reabsorção de todas as coisas em fogo, após a qual o mundo renascia do fogo; mas talvez seja essa uma falsa interpretação de Heráclito pelos estoicos; sem dúvida, para ele tudo se transforma em fogo; mas a todo momento essa transformação é equilibrada por uma transformação inversa do fogo nas outras coisas: o «caminho para cima», a conflagração, é idêntico ao «caminho para baixo», ou extinção do fogo em ar; ao mesmo tempo, «ele se dispersa e se reúne, avança e se retira»⁸⁴.

⁸² Frag. 59.

⁸³ AÉCIO, II, 32, 3.

⁸⁴ Cf. a discussão de BURNET, *Aurore*; frag. 69-40.

A sabedoria de Heráclito só tem desprezo pelo vulgo: desprezo, primeiro, pela religião popular, pela veneração das imagens e particularmente pelos cultos misteriosos, órficos ou dionisiacos, com suas ignóbeis purificações pelo sangue, pelos traficantes de mistérios que alimentam a ignorância dos homens quanto ao além; desprezo também, desse nobre nascido numa família em que o título de rei era hereditário, pela incapacidade política da multidão, que expulsava os melhores da cidade. Sem dúvida seu Deus era a própria realidade do mundo, «que não quer e quer ser chamado pelo nome de Zeus», que é dia e noite, inverno e verão, e assume formas variadas. A unidade de Deus, no início do pensamento grego, é como um reflexo da unidade do mundo⁸⁵.

Do êxito do heraclitismo no correr do século V e no início do IV restam-nos dois ecos: primeiro, o tratado *Sobre o Regime*, conservado na coleção das obras atribuídas a Hipócrates; depois, a pintura de conjunto, tão palpitante de vida, que Platão faz dos mobilistas de seu tempo no *Crátilo* e no *Teeteto*. O tratado médico aplica à teoria da saúde a doutrina cosmológica de Heráclito; é a harmonia do todo, isto é, o ajustamento das duas forças opostas — o fogo motor e a água nutriente — que constitui a saúde. Veremos, aliás, adiante que não há doutrina cosmológica que não seja ao mesmo tempo médica; a ideia de que o homem é um

⁸⁵ Frag. 124 a 130; 60, 110 a 115; DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 6; sobre os «reis» de Éfeso, ESTRABÃO, *Geografia*, XIV, 1. Certos intérpretes, como TANNERY (*Pour l'Histoire de la science hellène*), creem ver crenças órficas no frag. 38 e em alguns outros.

microcosmo é, nesse tempo, uma das mais banais e difundidas que há. Nosso médico heraclitiano acumula, não sem virtuosismo de estilo, todos os paradoxos do mestre: «Tudo é semelhante, sendo dessemelhante; tudo idêntico, sendo diferente; tudo em relação e sem relação; tudo inteligente e sem inteligência⁸⁶.» Quanto àqueles de que nos fala Platão — isto é, seu próprio mestre Crátilo e os discípulos deste —, são heraclitianos exasperados que, levando ao extremo o mobilismo universal, negam que haja algo estável e se recusam a toda discussão e mesmo a toda palavra, sob o pretexto de que discussões e palavras implicam a subsistência das coisas de que se discute. O heraclitismo, em seus últimos prolongamentos, é pois hostil à filosofia dialética que veremos desenvolver-se no correr do século V⁸⁷.

V. — XENÓFANES E OS ELEATAS

Foram sem dúvida as desgraças da Jônia após a conquista dos persas (546) que forçaram Xenófanés de Colofão a expatriar-se; foi então que os jônios, fugindo de sua terra, fundaram várias colônias no mar Tirreno, entre as quais Eleia, na costa lucana; Xenófanés era desses emigrados, que representa num poema encontrando-se em terra longínqua e interrogando-se mutuamente: «De que terra és?... e que idade tinhas

⁸⁶ A origem heraclitiana é sobretudo sensível no livro I, caps. III-XXIV; cf. BERNAYS, *Gesammelte Abhandlungen*, I.

⁸⁷ PLATÃO, *Teeteto*, 179, 180 c.

quando o medo chegou?»⁸⁸. De suas Elegias e de suas Sátiras restam-nos versos suficientes para fazermos ideia de suas preocupações. Xenófanes conserva, num sentido, o espírito dos milésios: explica os astros e o sol por emanções ou nuvens vindas da evaporação do mar, vê na terra uma espécie de depósito de aluviões do mar — e tira prova disso da existência dos fósseis —, e admite, enfim, mundos inumeráveis. Mas não tem as mesmas tendências científicas de seus predecessores; pouco lhe importa saber a forma do mundo e a da terra; admite que o sol de hoje continuará indefinidamente seu curso em linha reta e será substituído amanhã por outro, e que a terra se estende infinitamente longe sob nossos pés⁸⁹.

É que suas preocupações estão alhures: nele se precisa uma ideia já explícita em Heráclito — a incompatibilidade da razão humana, amadurecida pela ciência milésia e pela experiência, com as imagens tradicionais do mito. Os deuses de Homero e de Hesíodo, gerados como os homens e culpados de todos os crimes, com vestes, voz e forma humana, são invenções dos homens; um etíope os imagina negros; um trácio lhes dá olhos azuis; bois ou cavalos, se pudessem, dar-lhes-iam a forma de sua espécie⁹⁰. Ao contrário de Píndaro, Xenófanes não é apenas o grande desprezador dos mitos: só tem palavras de desprezo contra o gosto de seus contemporâneos pelos jogos

⁸⁸ Frag. 22 (ordem de DIELS, *Die Vorsokratiker*).

⁸⁹ Frag. 28 a 30; AÉCIO, *Placita*, II, 20, 3; HIPÓLITO, *Refutação*, I, 14, 5.

⁹⁰ Frag. 10 a 16.

olímpicos⁹¹. Mas a essas negações ele junta, de maneira prudente, é verdade, e sem pretender atingir a certeza, uma teoria positiva do deus único, que não é semelhante aos homens, pois «vê inteiro e pensa inteiro, e inteiro ouve», e pois, completamente imóvel, governa todas as coisas pela potência inteligente de seu pensamento⁹². Parece que esse ser uno, inteligente e imóvel é uma divinização da natureza; com Xenófanés e Heráclito estamos no momento em que a física jônica dá origem a uma teologia inteiramente oposta à dos mitos, em que Deus assume algo da impessoalidade, da imobilidade e da inteligibilidade de uma lei natural.

De alcance bem outro é a obra de Parmênides. Cidadão de Eleia, colônia jônica fundada na Itália, no mar Tirreno, por volta de 540, florescia nessa cidade por volta de 475 e deu-lhe leis. Conhecemos o nome de dois pitagóricos, Amínias e Diocetes, de quem foi discípulo⁹³. É um meio intelectual inteiramente diverso da Jônia; a própria forma literária é nova: Parmênides é o primeiro a escrever uma obra filosófica em verso; temos-lhe o começo, solene como o relato de uma iniciação religiosa: o poeta vê-se conduzido num carro pelas filhas do Sol até as portas do dia, guardadas pela Justiça vingadora; a Justiça, suplicada por suas guias, abre-lhe as portas; ele entra e recebe da deusa as palavras de verdade⁹⁴. Relato provavelmente imitado de algum livro

⁹¹ Frag. 2.

⁹² Frag. 35, 23 a 26.

⁹³ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas dos Filósofos*, IX, 23, 21.

⁹⁴ Frag. 1 (segundo a ordem de DIELS, *Die Vorsokratiker*).

dos mortos órfico, e bem afastado, com sua maquinaria fantástica, da simplicidade da prosa jônica e também das imagens tão realistas de Heráclito. O pouco que sabemos de sua cosmologia trai também um espírito inteiramente novo; se é verdade que ensinou a esfericidade da terra e a identidade da estrela da tarde com a estrela da manhã⁹⁵, é prova de que possuía do mundo uma imagem geométrica precisa, bem distante do céu que os jônios imaginavam pelo modelo dos meteoros.

De fato, são as teses fundamentais da cosmologia jônica — sobretudo na forma que Heráclito lhe dera — que a doutrina de Parmênides arruína a fundo; delas não se reerguerão. O nascimento e o devir das coisas, sua separação e sua reunião alternadas, suas oposições, suas divisões, suas alterações: eis tudo o que Heráclito pretendia tomar da experiência direta, e tudo o que Parmênides nega em nome do raciocínio. À via da opinião, que, sob a condução dos sentidos e dos hábitos de linguagem, leva à cosmologia jônica, ele opõe a via da verdade, que conduz a uma concepção do real inteiramente outra. A novidade do pensamento de Parmênides está nesse método racional e crítico, que é o ponto de partida de toda a dialética filosófica na Grécia. Do real, tão logo nele se pense, deve-se dizer: ele é; não se pode dizer: ele não é; pois não se pode conhecer nem exprimir o que não é. Ora, é o que fazem os jônios, ao admitir uma substância primordial que, ao

⁹⁵ DIÓGENES LAÉRCIO, *ibid.*

mesmo tempo, é e não é aquilo que dela deriva, é a mesma que seus produtos sem ser a mesma. É o que fazem ao admitir o nascimento das coisas, a *physis*, que faz crescer os seres; pois do que não é não pode vir o que é. Impossível que as coisas se dissipem e se dividam; pois o que é não tem graus e não pode ser menos num lugar que em outro; não se as pode conceber móveis, já que não há nascimento nem corrupção; enfim, a substância infinita dos jônios é absurda, pois ao infinito falta tudo para ser plenamente⁹⁶.

Ao mundo jônico Parmênides substitui a única realidade que pode ser pensada: uma esfera perfeita e limitada, igualmente pesada a partir do centro em todas as direções, satisfaz sozinha às condições do que é: é incriada, indestrutível, contínua, imóvel e finita. O que é não é, portanto, para Parmênides uma noção abstrata, nem tampouco uma imagem sensível: é, se assim se pode dizer, uma imagem geométrica, nascida do contato com a ciência pitagórica. Por outro lado, a esfera de Parmênides toma para si o caráter divino que a ordem do mundo tinha em Heráclito; essas divindades semiabstratas — Justiça, Necessidade, Destino — que, entre os jônios, dirigiam o curso regular das coisas, são invocadas por Parmênides para garantir a completa imobilidade de sua esfera⁹⁷.

Tal é a via da verdade; será dizer que não se deve seguir a via da opinião? De modo algum, contanto que se saiba bem que se trata de opiniões humanas. Por isso

⁹⁶ Frag. 5, 6, 8.

⁹⁷ Frag. 8.

Parmênides superpôs à sua filosofia uma cosmologia; mas ela não parece querer fazer outra coisa senão recolher as opiniões tradicionais sobre o nascimento e a destruição das coisas. Por isso é de espírito diferente da cosmologia jônica; pois admite em si mitos teogônicos como os de Hesíodo e dos órficos; considera, por exemplo, o amor como o primeiro deus⁹⁸. Por outro lado, não admite no princípio uma substância primordial, mas um par de dois termos opostos, o Dia e a Noite, ou ainda a Luz e a Obscuridade⁹⁹; esses termos lembram a fantasia hesiódica mais que o positivismo jônico; quanto ao par de opostos, é um traço de pensamento inteiramente pitagórico. Enfim — nova marca do espírito religioso e tradicional —, o céu é nele, como o será em certos mitos de Platão, o lugar de passagem das almas, onde tem sede a Necessidade, Ananke, que lhes distribui os quinhões¹⁰⁰. É preciso acrescentar, na verdade, que na explicação de detalhe Parmênides é tributário dos jônios: a estrutura de seu céu, composto de coroas concêntricas em cujo centro se encontra a terra, lembra os anéis de Anaximandro; há uma coroa de fogo puro ou de luz, a mais afastada, que toca os extremos do mundo; as outras coroas, intermediárias, são mescladas de obscuridade e de luz; os astros são suas partes luminosas¹⁰¹.

⁹⁸ PLATÃO, *Banquete*, 195c; frag. 13.

⁹⁹ Frag. 8 e 9.

¹⁰⁰ AÉCIO, *Placita*, II, 7, 2 (DIELS, *Doxographi*, 335, 15), desde que se admita a lição dos manuscritos *κληροῦχον*.

¹⁰¹ AÉCIO, *ibid.*

Com Parmênides vemos desenhar-se duas correntes opostas no pensamento grego: de um lado, o positivismo jônico — intuitivo, experimental, ignorante da matemática física, inimigo declarado dos mitos, das tradições religiosas e dos novos cultos de iniciação e, por essa razão, pouco popular e pouco disposto a sê-lo; de outro, o racionalismo de Parmênides e de Pitágoras, que procura construir o real pelo pensamento, tende à dialética, é pouco simpático à experiência direta e, por isso mesmo, tão logo se trate das coisas sensíveis, amigo dos mitos, disposto a dar grande lugar ao problema do destino, naturalmente popular e com gosto pela propaganda. A solidariedade íntima do racionalismo com a imaginação mítica contra o positivismo parece ser o traço saliente desse período.

Do pensamento de Parmênides, seu discípulo Zenão de Eleia, que floresceu em meados do século V, desenvolveu primeiro o aspecto crítico. Aristóteles faz dele o fundador da dialética¹⁰², isto é, da arte de provar partindo dos princípios admitidos pelo interlocutor; se ele mesmo não escreveu diálogos, estava no caminho que levava a essa nova forma literária. Platão nos diz que ele estabelecia a tese de Parmênides — a existência do Uno imóvel — mostrando os absurdos que resultavam da tese contrária¹⁰³. Note-se que por tese contrária Zenão não entende de modo algum as doutrinas cosmológicas jônicas visadas por Parmênides, mas a tese pitagórica de que as coisas são números, isto é,

¹⁰² Segundo DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas dos Filósofos*, VIII, 57.

¹⁰³ *Parmênides*, 128 a-b.

feitas de unidades discretas, como pontos. O contraste, em Zenão, dá-se entre duas representações que visam ambas à racionalidade: entre a continuidade da esfera parmenídea e a descontinuidade do mundo pitagórico. Essa descontinuidade é absurda; com efeito, compor o múltiplo de unidades sem grandeza, ou de pontos, é compô-lo de nadas; mas dar a cada unidade uma grandeza é dizer que ela não é a unidade, pois é então composta. Além disso, como poderia o ponto, se acrescentado a uma grandeza não a torna maior, ser o componente dessa grandeza? Enfim, supondo uma grandeza feita de pontos, haverá entre dois desses pontos uma grandeza que deverá ser feita de outros pontos, e assim ao infinito¹⁰⁴. Acrescentem-se os célebres argumentos pelos quais Zenão demonstra a impossibilidade do movimento na hipótese de que uma grandeza seja feita de pontos: o argumento do corredor — é impossível que o corredor chegue ao fim do estádio, pois deve transpor uma infinidade de pontos. Aquiles e a tartaruga: Aquiles, perseguindo a tartaruga, não a alcança, pois deve primeiro atingir o lugar de onde a tartaruga partiu, depois partir dali para atingir o lugar em que ela está atualmente, e assim ao infinito, se é verdade que a distância entre ele e a tartaruga será sempre composta de uma infinidade de pontos. Argumento da flecha: a cada momento do tempo, a flecha que voa ocupa um espaço igual a si mesma; está, pois, a cada instante em repouso, se se supõe que o

¹⁰⁴ Frag. 1 a 3 (em DIELS, *Die Vorsokratiker*).

tempo é composto de momentos indivisíveis. Argumento do estádio: se dois corredores se movem com rapidez igual em sentidos opostos e se cruzam ao passar diante de um objeto imóvel, mover-se-ão, um em relação ao outro, duas vezes mais depressa que em relação ao objeto; ora, supondo que os corpos sejam compostos de pontos e que o intervalo de um ponto a outro seja transposto num instante indivisível, seguir-se-á que, para o corredor, o instante necessário para passar de um ponto do objeto imóvel ao ponto seguinte será metade do instante necessário para passar de um ponto do outro corredor ao ponto seguinte¹⁰⁵. Em definitivo, é pois a esfera contínua de Parmênides que Zenão defende contra os pitagóricos.

Em Melisso de Samos, discípulo de Parmênides, uns dez anos mais jovem que Zenão, o conflito com a física jônica volta, ao contrário, ao primeiro plano. Dada sua origem (Melisso é o general sâmio que maltratou a frota de Péricles em 440)¹⁰⁶, só deve ter conhecido a doutrina eleata depois da filosofia jônica. Assim se explicaria que, embora dê ao real as propriedades da esfera parmenídea — unidade, eternidade, continuidade e plenitude —, conserve algo do jonismo ao fazê-la infinita em grandeza. Ademais, insiste com muita força na insuficiência do conhecimento sensível; se, com efeito, afirmamos com verdade que uma coisa é quente, será preciso taxar de erro a sensação que nos mostra uma coisa quente tornando-se fria — isto é, todas as

¹⁰⁵ ARISTÓTELES, *Física*, VI, 9, 239b 8 ss.

¹⁰⁶ PLUTARCO, *Vida de Péricles*, 26.

observações em que se fundava a imagem da mudança na física jônica¹⁰⁷.

VI. — EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO

Apesar da atitude hostil de Parmênides, a especulação física retoma com vigor em meados do século V; é a época de Empédocles de Agrigento, de Anaxágoras de Clazômenas, dos jovens pitagóricos e, no fim do século, do grande Demócrito de Abdera.

Mas um traço inteiramente novo é comum a todas essas doutrinas: não há transformação, não há nascimento verdadeiro¹⁰⁸, pois nada vem do nada; há somente combinações diversas de um número imenso de corpúsculos muito pequenos, cada um dos quais é imutável e dotado de propriedades inteiramente permanentes. Tantas maneiras de imaginar esses corpúsculos e os modos de sua união e separação, tantas cosmologias diferentes.

Num poema carregado de imagens, Empédocles expõe a doutrina dos quatro elementos, ou antes «raízes» das coisas: o fogo, o ar, a água e a terra; estão para o mundo como as cores de que se serve o pintor, ou como a água e a farinha com que se faz a massa; tudo vem de sua reunião, de sua separação, de suas diversas dosagens; mas nenhum deles é primeiro: igualmente eternos, não provêm um do outro¹⁰⁹. Essa doutrina

¹⁰⁷ *Infinidade*, frag. 3 a 6 (segundo a ordem de DIELS, *Die Vorsokratiker*); contra o conhecimento sensível, frag. 8.

¹⁰⁸ EMPÉDOCLES, frag. 8 (ordem de DIELS, *Die Vorsokratiker*).

¹⁰⁹ Frag. 6, 8, 9, 25, 33, 34, 17.

reconhece pela primeira vez a existência e a independência do ar atmosférico. Empédocles prova essa existência pela experiência de uma clepsidra que se mergulha na água tapando o orifício superior com o dedo; o ar contido no aparelho resiste à entrada da água pelos orifícios inferiores¹¹⁰. Toda mudança ocorre seja por combinação, seja por dissociação dos elementos: logo, duas potências ativas — uma que os reúne quando estão separados, a Amizade; outra que os separa quando estão reunidos, o Ódio. A Amizade e o Ódio adquirem alternadamente preponderância um sobre o outro: se partimos do estado em que tudo está unido pela Amizade, o *sphairos* (análogo à esfera de Parmênides), o Ódio se introduz pouco a pouco, expulsa gradualmente a Amizade até que as coisas estejam no estado de completa separação, em que a Amizade desapareceu por completo; depois, por movimento inverso, a Amizade, voltando gradualmente ao mundo, dele faz sair o Ódio e reconduz ao *sphairos* de onde se partira. Há, pois, eternamente alternantes, dois cursos do mundo inversos um do outro: o que vai da mistura à dispersão e o que vai da dispersão à mistura — ordem inelutável, porque o Ódio e a Amizade se comprometeram por juramento a ceder alternadamente a preponderância um ao outro¹¹¹. Nosso mundo atual¹¹² é aquele em que o Ódio progride; do *sphairos* separaram-se primeiro o ar, que o envolve como uma atmosfera,

¹¹⁰ Frag. 100.

¹¹¹ Frag. 16, 17, 26; sobre a esfera, 27, 28.

¹¹² Como mostra BURNET, *Aurore*, p. 267.

depois o fogo, que se elevou à maior altura, depois a terra, e da terra jorrou a água; num dos hemisférios celestes o fogo é preponderante e produz a luz do dia; no hemisfério noturno há, em meio a uma massa de ar escuro, apenas vestígios de fogo¹¹³. De resto, o sol e a lua não são massas ígneas. Empédocles sabe que a lua apenas reflete a luz do sol, e conhece a verdadeira causa dos eclipses e a natureza da noite, que é apenas a sombra da terra; a lua, massa de ar condensado, devolve a luz como os espelhos de vidro que começam a difundir-se na Grécia no século V¹¹⁴. Empédocles aplica, de modo aliás obscuro, essa teoria especular ao sol: o sol é um reflexo do hemisfério ígneo no céu¹¹⁵. A geração atual dos animais pela união dos sexos, que sucedeu a um estado primitivo de androginia, é outro testemunho do progresso do Ódio¹¹⁶. A esse quadro de nosso mundo Empédocles opõe um esboço, aliás vago, do mundo em que progride o Amor e da geração de criaturas novas pela união; a essa fase se refere a descrição daqueles membros solitários errantes que procuram unir-se — cabeças sem pescoço e braços sem ombros —, e cuja união dá origem, de início, aos monstros mais estranhos: bois com face de homem ou homens com cabeça de boi¹¹⁷.

¹¹³ AÉCIO, *Placita*, II, 6, 3; PLUTARCO, *Strom.* (DIELS, *Doxographi*, 582).

¹¹⁴ Frag. 45 a 48; cf. KAFKA, *Zur Physik des Empedokles*, Philologus, vol. 78, p. 283.

¹¹⁵ PLUTARCO, *ibid.*

¹¹⁶ AÉCIO, *Placita*, V, 19, 5; cf. BIGNONE, *Empedocle*, p. 570.

¹¹⁷ Frag. 35, 61.

A física de Empédocles é, aliás, rica em explicações fisiológicas de detalhe; a doutrina dos quatro elementos dá origem a uma escola médica, conhecida pelo nome de Filístion; as propriedades desses elementos — o quente do fogo, o frio do ar, a umidade da água, o seco da terra — são consideradas as forças ativas cuja certa combinação no organismo produz a saúde, o grau de inteligência e os diversos temperamentos ou caracteres¹¹⁸. Uma teoria importante, cujo vínculo com o restante é difícil de ver, é a da percepção exterior: efluvios emanam dos seres e vêm encontrar poros situados nos órgãos dos sentidos; se há a correspondência conveniente, o efluvio penetra neles e a percepção se produz. A visão (ideia que Platão retomará no *Timeu*) é produzida pelo encontro entre o efluvio que vem da luz exterior e o raio ígneo que emana do fogo contido no olho¹¹⁹.

Empédocles não é apenas um físico; apresenta-se aos agrigentinos como profeta inspirado que, coroado de fitas, sabe curá-los e lhes ensina a origem e o destino da alma e as purificações necessárias. Empédocles é da linhagem dos órficos e dos pitagóricos. Crê na transmigração das almas em corpos de animais, e funda nessa crença o preceito da abstinência de carne. Sabe que a alma é um demônio, e que a série de suas vidas mortais é uma expiação que deve durar trinta mil anos, por um crime — assassinio ou perjúrio — que ela

¹¹⁸ GALENO, Obras, ed. Kuhn, X; fragmentos de Filístion em WELLMANN, *Fragmentsammlung der griechischen Aerzte*, vol. I, 1901.

¹¹⁹ TEOFRASTO, *De sensibus*, § 12 (DIELS, *Dox.*, 502).

cometeu; a terra é a caverna, o país sem alegria onde estão a morte e a cólera¹²⁰. Não se vê muito bem o vínculo desse ensino religioso com a cosmologia; não se deve, contudo, notar a relação que há entre o pessimismo de Empédocles e sua crença de que a fase atual da história do mundo é dominada pelo Ódio?

VII. — ANAXÁGORAS DE CLAZÔMENAS

Com Anaxágoras de Clazômenas deixamos de novo a Magna Grécia, com seus profetas e seus iniciados, para voltar à inspiração positiva dos jônios. Acontecimento capital: esse jônio, de uma terra em que se haviam conservado, não sabemos como, as tradições milésias, veio residir em Atenas — a florescente Atenas do pós-guerras médicas, capital do novo império marítimo; ali permaneceu trinta anos e foi amigo de Péricles¹²¹, o senhor do momento. Apesar desse apoio, o velho espírito ateniense, tão bem representado pelas *Nuvens* de Aristófanes, não se acomodava a esses jônios, que negavam a divindade das coisas celestes e ensinavam que o sol era uma pedra incandescente e a lua uma terra. Foi acusado de impiedade e expulso de Atenas¹²². Mas sua influência permaneceu viva, como testemunha Platão.

¹²⁰ Frag. 112 a 148, que se atribuem a um poema diferente do primeiro e intitulado *Purificações*.

¹²¹ PLATÃO, *Fedro*, 270 a.

¹²² PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 26 d; DIÓGENES LAÉRCIO, II, 12, 14; cf. *Nuvens*, 364-380, onde a teoria de Anaxágoras é posta na boca de Sócrates.

Anaxágoras dá solução nova ao conflito de Parmênides com o espírito jônico. Permanece fiel ao princípio agora dominante de que não há geração nem corrupção: «nada nasce nem é destruído, mas há mistura e separação das coisas que são»¹²³. Mas trata-se de explicar a mudança, e como uma coisa pode vir de outra. Anaxágoras sente vivamente, como todos os jônios, a infinita diversidade das coisas; há muitas coisas e de toda espécie — osso, carne etc. —, cada uma com propriedades irreduzíveis; seu ponto de vista é, ao menos implicitamente, oposto ao de Empédocles: este explicava as coisas pela combinação e pela dosagem de quatro qualidades elementares; Anaxágoras pensa, ao contrário, que o osso, a carne, o cabelo são, como tais, qualidades indecomponíveis. Por outro lado, vemos as coisas virem umas das outras: o cabelo, do que não é cabelo; a carne, do que não é carne. Como isso é possível, se não há realmente nascimento? É que o produto já existia no produtor. A produção não é então senão separação: de um estado em que as coisas estão misturadas e em que, por causa dessa mistura, não se as pode distinguir umas das outras, passa-se a um estado em que se separam. Muito mais que à arte do pintor, que combina, a natureza seria comparável à arte do metalúrgico, que extrai o ferro do minério. Mas as transformações das coisas são infinitas; nenhuma coisa cessa de dar origem a outras; é preciso, pois, que cada coisa contenha em si, misturadas e invisíveis por causa

¹²³ Frag. 17 (segundo a ordem de DIELS, *Die Vorsokratiker*).

dessa mistura, as sementes de todas as coisas; «as coisas não estão cortadas umas das outras com um machado, nem o quente do frio, nem o frio do quente»¹²⁴. As coisas são denominadas conforme a qualidade que nelas predomina; mas a infinidade das outras qualidades ali está presente, embora indistinta; logo, a separação, que está em vias de fazer-se, nunca se completa, e está mesmo sempre igualmente longe de completar-se: é um movimento sem termo. São essas sementes de todas as coisas, de cada uma das quais há uma infinidade, que Aristóteles chamou, com um nome que se tornou tradicional, as homeomerias, ou partes homogêneas¹²⁵; mas cumpre notar que não são partes componentes das coisas, em número limitado; Anaxágoras só pode, com efeito, admitir a infinidade do movimento de divisão porque admite, correlativamente, a infinita divisibilidade e, com ela, num corpo limitado, uma infinidade de homeomerias que deixará indefinidamente possível o processo de separação¹²⁶.

Desde então pode-se traduzir em nova linguagem as velhas cosmogonias milésias. O Infinito de Anaximandro torna-se a mistura infinitamente grande em que «todas as coisas estão juntas e não podem ser distinguidas por causa de sua pequenez»¹²⁷. A cosmogonia será a história do processo contínuo de separação, pelo qual as partes do mundo se isolam umas das outras: de um lado o

¹²⁴ Frag. 8; cf. 10, 11.

¹²⁵ ARISTÓTELES, *Da geração*, I, 1, 314a 18.

¹²⁶ Frag. 3 e 7.

¹²⁷ Frag. 1.

denso e o úmido, o frio e o escuro, que se reúnem para o centro, enquanto o rarefeito e o quente se dirigem para a região exterior¹²⁸. Mas Anaxágoras pôs-se outras questões: e, antes de tudo, nesse infinito perfeitamente homogêneo, qual podia ser a origem do movimento? Ela só pode estar numa realidade exterior e superior à mistura, tal como, em Empédocles, é exterior aos elementos. Essa causa sem mistura, simples, existente por si, que é princípio da ordenação do mundo, é a Inteligência (Nous). Por que mecanismo age o Nous? Anaxágoras, sob a impressão das mudanças produzidas pelas revoluções celestes, admite que a primeira causa que separa as coisas umas das outras é um movimento circular ou turbilhão; imagina, pois, o Nous animado ele mesmo, de início, de um movimento circular, produzindo depois, num espaço limitado, um pequeno turbilhão, que se estende pouco a pouco em torno de seu centro, propagando-se através do espaço infinito. A separação das coisas é produzida, de maneira difícil de apreender, pela ação mecânica desse turbilhão; os astros, por exemplo, provêm de o éter arrancar pedras à terra e inflamá-las pela rapidez de seu movimento. O mesmo processo pode, aliás, produzir-se em inumeráveis pontos do espaço ilimitado, e cumpre aceitar, segundo o ensino milésio, uma infinidade de mundos¹²⁹.

A biologia de Anaxágoras não tem ligação sensível com sua cosmologia; sustentava, sem dúvida, que todos

¹²⁸ Frag. 15.

¹²⁹ Frag. 12 a 16; frag. 4 (cf. BURNET, *Aurore*, p. 310).

os seres vivos, inclusive as plantas, tinham em si um fragmento da inteligência universal¹³⁰. Ensinava que a sensação se faz pelos contrários: é na pupila, perfeitamente escura, que pode aparecer uma imagem luminosa; é o que está mais quente ou mais frio que nós que nos aquece ou nos esfria; e é por isso que toda sensação implica dor, porque a dor é o contato do dessemelhante¹³¹.

VIII. — OS MÉDICOS DO SÉCULO V

Depois de Anaxágoras, no correr do século V, o espírito jônico ganha terreno, mas sem representantes notáveis; os físicos são escarnecidos pelos cômicos — Hípon por Cratino¹³², Diógenes de Apolônia por Aristófanes —, e Platão, no *Crátilo* (409 b), fala dos anaxagóricos. Veem-se reviver todas as velhas teses milésias: Hípon toma por princípio a água; Diógenes de Apolônia, o ar; Arquelau de Atenas admitia com Anaxágoras o *Nous* e a mistura primordial. Mas esses autores em geral se interessam menos pela cosmologia que pela fisiologia e pela medicina¹³³.

Possuímos, sob o nome de Hipócrates, nascido em Cós em 450, uma série de quarenta e um tratados médicos que nos mostram a imensa importância que teve a medicina na vida intelectual dos gregos em fins

¹³⁰ Frag. 11; ARISTÓTELES, *De plantis*, I, 1.

¹³¹ TEOFRASTO, *De sensibus*, 27 (DIELS, *Doxographi*, p. 507).

¹³² Escólio às *Nuvens*, 94.

¹³³ Hípon em HIPÓLITO, *Refutação*, I, 16, 1; Diógenes em TEOFRASTO (DIELS, *Doxographi*, 477, 5); Arquelau em HIPÓLITO, I, 9.

do século V. Todos os autores estão desligados das velhas superstições, e conhece-se o magnífico começo do tratado da *Epilepsia*: «Penso que a epilepsia, chamada também doença sagrada, nada tem de mais divino nem é mais sagrada que as outras; os homens lhe deram de início origem e causas divinas por ignorância.» Nasce, contudo, entre eles um importante conflito de método, referente às relações da medicina com a cosmologia filosófica. Uns, como o autor do tratado *Sobre a medicina antiga*, temem sobretudo, para sua arte, o dogmatismo e a incerteza da física: não convém recorrer a vãs hipóteses, como a do frio e do quente, do seco e do úmido como causas da doença e da saúde; tais suposições são boas quando se quer tratar dos movimentos celestes, sobre os quais nada se pode dizer de seguro; a verdadeira medicina é autônoma, e descobriu pela observação, sem o socorro dessas hipóteses, uma infinidade de coisas de que está segura. A esse método empírico opõem-se os médicos fisiologistas, cujo ponto de vista Platão definiu tão perfeitamente numa passagem do *Fedro* (270c). Não é possível, pensa Platão, compreender a natureza da alma sem a do universo e, se se deve crer em Hipócrates, não se pode sequer, sem esse método, falar do corpo; é preciso examinar, a propósito de cada ser, se é simples ou composto e, no caso de ser composto, fazer o levantamento de suas partes e examinar, a propósito de cada uma delas, as ações e paixões que lhe pertencem.

IX. — OS PITAGÓRICOS DO SÉCULO V

Os pitagóricos da mesma época também se dividem: os acusmáticos formam uma ordem puramente religiosa, em que a prática e a crença permanecem o principal, ao passo que os matemáticos¹³⁴ buscam apenas o desenvolvimento científico da matemática, da astronomia, da música — isto é, das ciências que Platão considerará o ponto de partida da filosofia; formam o grupo malquisto conhecido cujo chefe parece ter sido Filolau, e que compreende Cebes e Símiias, que Platão nos representa no *Fédon* conversando com Sócrates; Arquitas de Tarento, chefe político de sua terra, que foi amigo de Platão e o rei filósofo a seu gosto; Timeu de Locros, por quem Platão faz expor sua própria física. Desse meio intelectual em que se esboçam os dogmas do platonismo é bem impossível fazer história precisa. Não temos, como documento certo, além dos fragmentos de Filolau, cuja autenticidade é contestada¹³⁵, senão os textos em que Aristóteles expõe as doutrinas dos pitagóricos, sem maior precisão. Um traço deve ser retido: sua emancipação quase completa da cosmogonia jônica; dizer, com efeito, como eles fazem, que as coisas são feitas de números não pode ter o mesmo sentido que dizer que são feitas de fogo ou de ar. Seja qual for a maneira de imaginar esses números — como fileiras de pontos ou como grandezas¹³⁶ —, não são, como o fogo ou o ar, substâncias capazes de

¹³⁴ JÂMBLICO, *Vida de Pitágoras*, 81, dá a entender que a cisão é posterior a Pitágoras.

¹³⁵ BURNET, *Aurore*, p. 324.

¹³⁶ Comparar ARISTÓTELES, *Metafísica*, M, 6, 1080b 18, e 1083b 8.

transformar-se em outras: supõem uma ordem fixa e permanente. Daí o caráter de sua cosmologia, que não comporta cosmogonia à maneira jônica, mas, contentando-se em descrever uma ordem, um cosmos, tende a tornar-se, em vez de uma física, uma pura astronomia matemática. Em seu sistema do mundo, o centro é ocupado por um fogo em torno do qual gravitam um primeiro planeta chamado antiterra, depois a terra, que passa à condição de planeta, depois o sol, os cinco planetas e as estrelas fixas; nada indica que tenham buscado a origem desse sistema; mais ainda, o lugar que atribuem à terra exclui completamente as ideias dos jônios, que, tendo o espírito mais ou menos assombrado pela assimilação dos fenômenos celestes aos fenômenos meteorológicos, supõem invencivelmente, por isso mesmo, a terra imóvel sob a abóbada nubosa. Quanto à imaginação dessas realidades astronômicas inacessíveis à observação — a antiterra e o fogo central que ilumina o hemisfério terrestre que não habitamos —, uma delas, o fogo central, não tem caráter cosmogônico algum, mas se destina a dar da luz solar uma explicação já encontrada em Empédocles; a outra, a antiterra, a explicar os eclipses pela interposição desse corpo opaco entre o fogo central e a lua ou o sol¹³⁷. Esse pitagorismo novo parece, pois, ser, num sentido, uma verdadeira libertação da física dinâmica e qualitativa dos jônios, que dava, com os últimos anaxagóricos e heraclitianos,

¹³⁷ ARISTÓTELES, *Do céu*, II, 13; AÉCIO, *Placita*, II, 20, 12.

sinais de esgotamento. Deve ter havido, por essa época, um florescimento de hipóteses sobre a ordem e os movimentos dos corpos celestes, mas dele só nos restam vestígios; um deles é talvez o do pitagórico Hicetas, que explica o movimento diurno pela rotação da terra em torno de seu eixo; conhecemo-lo por uma passagem de Cícero que, muitos séculos mais tarde, chamou a atenção de Copérnico¹³⁸.

X. — LEUCIPO E DEMÓCRITO

Contudo, na mesma época, o espírito jônico retomava vigor singular, mas em direção inteiramente outra. Leucipo de Mileto, que recebeu em Eleia o ensino de Zenão, foi o iniciador do movimento que continuou Demócrito de Abdera, nascido por volta de 460, que fundou sua escola em Abdera por volta de 420. Com este — uns dez anos mais jovem que Sócrates e que morreu idoso — desenvolve-se uma física enciclopédica, com gosto pelas vastíssimas coleções de observações zoológicas e botânicas. «Ninguém», dizia ele de si mesmo, «viajou mais que eu, viu mais países e climas, ouviu mais discursos de homens instruídos.» Conservaram-se os títulos de uns cinquenta tratados sobre os assuntos mais diversos: moral, cosmologia, psicologia, medicina, botânica, zoologia, matemática, música, tecnologia — nada lhe escapou; de sua obra, vasta como a de Aristóteles e que, por sua ambição de

¹³⁸ Teofrasto em CÍCERO, *Primeiros Acadêmicos*, § 39; acrescentem-se as considerações sobre a harmonia das esferas, isto é, dos sons produzidos pelas estrelas em seu curso; ARISTÓTELES, *ibid.*, II, 9.

universalidade, traz bem o cunho da época dos sofistas a que pertence, restam apenas alguns fragmentos¹³⁹.

Em seu desenho geral, a cosmogonia de Leucipo — que não se pode distinguir da que Demócrito expunha em seus dois *Diacosmoi*, ou Sistemas do Mundo — é fiel ao esquema milésio: uma massa infinita de onde se extrairá a matéria de mundos inumeráveis, que se produzem sucessiva ou simultaneamente; para que um mundo se forme, basta que um fragmento se destaque dessa massa e seja animado de movimento turbilhonar; a distinção e a disposição das partes do mundo são, como em Anaxágoras, efeitos necessários do movimento turbilhonar¹⁴⁰. Certos detalhes do mundo de Demócrito têm mesmo, para o fim do século V, caráter francamente arcaico: tal como Anaximandro, ele dá à terra a forma de um tamborim ou de um disco¹⁴¹.

Mas nesse molde arcaico ele introduz uma novidade considerável: a doutrina dos átomos. A física democritiana é a primeira física corpuscular bem nítida: a massa infinita em que se encontram misturadas as sementes de todos os mundos é feita de uma infinidade de pequenos corpúsculos, invisíveis por sua pequenez, indivisíveis (átomos), completamente cheios, eternos, guardando cada um a mesma forma, mas apresentando uma infinidade de formas diferentes, aos quais dá o nome de *ideias* — o mesmo que Platão dará mais tarde a essências igualmente eternas; entre os átomos,

¹³⁹ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas dos Filósofos*, IX, 47.

¹⁴⁰ *Ibid.*, IX, 31-33.

¹⁴¹ AÉCIO, *Placita*, III, 10, 4-5.

nenhuma outra diferença senão a de sua grandeza e sua forma ou, se têm a mesma grandeza e a mesma forma, a de sua posição; entre várias combinações dos mesmos átomos, nenhuma diferença senão a ordem relativa dos átomos¹⁴². Por outro lado, a origem de um mundo — a saber, o destacamento de uma porção da massa infinita — supõe um vazio no qual cai essa porção; sem vazio, não há movimento; e por vazio deve-se entender o espaço inteiramente privado de solidez, o que não é, por oposição ao que é; afirmar o vazio é, portanto, afirmar a necessidade de existência do que não é, é contradizer o grande princípio de Parmênides¹⁴³. O amontoado de átomos é, como dissemos, animado de movimento turbilhonar, cuja origem é aliás obscura; o efeito desse movimento é produzir múltiplos choques entre os átomos de todo peso. Como acontece num turbilhão de vento ou de água, os átomos mais leves são repelidos para o vazio exterior, enquanto os átomos compactos se reúnem no centro, onde formam um primeiro agrupamento esférico; nessa esfera distinguir-se-ão pouco a pouco um invólucro esférico, que se torna cada vez mais fino, e um núcleo central, que agrega em parte os átomos retirados da membrana; na membrana formam-se os corpos celestes à custa dos átomos exteriores que tocam o turbilhão e a ele se agregam¹⁴⁴.

Assim, pela primeira vez numa cosmologia grega, nenhum apelo se faz a potências qualitativas como o frio

¹⁴² ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 4, 985b 15.

¹⁴³ TEOFRASTO (DIELS, *Doxographi*, 484), 1-3.

¹⁴⁴ DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 31.

e o quente; nenhum apelo tampouco a causas motoras exteriores às realidades elementares, como a Inteligência, a Amizade ou o Ódio. Nada além de uma mecânica corpuscular em que só desempenham papel as propriedades de figura, de impenetrabilidade, de movimento, de posição. A verdadeira realidade pertence ao átomo e ao vazio; as outras propriedades que damos às coisas — sabor, calor ou cor — pertencem-lhes simplesmente por convenção¹⁴⁵; são simples afecções da sensação, que nascem na alteração do órgão pelo objeto, como na doutrina que Platão empresta ao sofista Protágoras de Abdera, segundo a qual a qualidade percebida é resultado do concurso de dois movimentos; é assim mesmo que Demócrito concebia a visão: o ar situado no intervalo entre o olho e o objeto visto contrai-se sob a dupla influência dos efluvios que emanam de cada um dos dois; o ar fica assim apto a receber a impressão que transmite até a pupila, onde se dá o reflexo do objeto¹⁴⁶.

Assim, ao mesmo tempo que uma física mecanicista, nasce naturalmente o ceticismo quanto aos sentidos; o conhecimento que eles nos dão é um «conhecimento bastardo»; o «conhecimento legítimo» vem da razão.

A mobilidade depende, pois, não de uma potência qualitativa qualquer, mas da forma ou da dimensão dos átomos; é por isso que a física corpuscular contém uma teoria da alma: sendo a alma móvel e causa de

¹⁴⁵ SEXTO EMPÍRICO, *Contra os matemáticos*, VII, 135.

¹⁴⁶ PLATÃO, *Teeteto*, 52, comparado a TEOFRASTO, *De sensibus*, § 63 (RIVAUD, *Le Problème du devenir*, 1905, p. 160).

movimento, é feita de átomos esféricos, como os do fogo, ou como as poeiras que se veem esvoaçar num raio de sol; seus átomos, em número igual aos do corpo e justapostos a eles alternando um a um com eles, são continuamente renovados pela respiração¹⁴⁷.

Da obra de Demócrito mal entrevemos os princípios; é preciso, contudo, segundo o conjunto de seus tratados e segundo os testemunhos antigos, considerá-lo menos um teórico que um observador. Aristóteles nos dá a conhecer, não sem intenção crítica, que Demócrito se contenta em recolher os fatos que se produzem e em anotar, quando é o caso, sua constância, sem querer determinar mais adiante seu princípio; colecionando e classificando os fatos naturais com a mesma curiosidade e no mesmo espírito com que os historiadores jônios do século V, Hecateu de Mileto ou Heródoto, recolhem os fatos da história¹⁴⁸.

A essa ciência de espírito tão positivo Demócrito acrescentava uma moral que, completamente estranha ao sentido trágico da vida e do destino que se manifesta nos poetas filósofos da Magna Grécia, tem por tema principal a calma de uma alma isenta de temor e de superstição. Demócrito admite a existência dos deuses, mas estes são, no mesmo título que os homens, combinações de átomos passageiras e submetidas à necessidade universal¹⁴⁹.

¹⁴⁷ ARISTÓTELES, *Da alma*, I, 2, 404a 5; LUCRÉCIO, *Da natureza*, I, 370.

¹⁴⁸ ARISTÓTELES, *Física*, VIII, 1.

¹⁴⁹ DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 45; CÍCERO, *Da natureza dos Deuses*, I, 2a; fragmentos muito contestados das obras morais em ESTOBEU, *Florilégio*.

XI. — OS SOFISTAS

Os últimos filósofos de que falamos vivem em meio à extraordinária efervescência espiritual que marca o fim das guerras médicas (449); a Grécia está a salvo do perigo bárbaro; o império marítimo ateniense compreende parte das ilhas do Egeu e a velha terra de civilização que é a Jônia; Péricles (morto em 429) introduz em Atenas a constituição democrática. Abalo moral profundíssimo, que se traduz no teatro: enquanto Ésquilo (morto em 456) representava em cena os perigos da desmedida e os crimes que consistem em ultrapassar os limites marcados pela justiça divina, Eurípides (morto por volta de 411) não cessa de assinalar o caráter humano, provisório, convencional das regras da justiça. Por outro lado, a comédia ática, defendendo as velhas tradições, escarnece, porque as teme, das ideias novas que introduzem a ciência jônica e também o ensino dos sofistas.

A sofística, que caracteriza os últimos cinquenta anos do século V, não designa uma doutrina, mas uma maneira de ensinar. Os sofistas são professores que vão de cidade em cidade buscar seu auditório e que, por um preço convencionado, ensinam a seus alunos, seja em lições de aparato, seja numa série de cursos, os métodos para fazer triunfar uma tese, seja ela qual for. À busca e à publicação da verdade substitui-se a busca do êxito, fundada na arte de convencer, de persuadir, de seduzir. É a época em que a vida intelectual, cujo centro passa à Grécia continental, assume a forma de um concurso ou de um jogo — aquela forma agonística tão familiar à vida

grega; trata-se apenas de teses defendidas ou combatidas por concorrentes a quem um juiz soberano, muitas vezes o público, concede o prêmio. Tal é o debate que Aristófanes nos mostra travando-se entre a tese justa e a tese injusta. «Quem és tu?», pergunta o justo. «— Uma tese. — Sim, mas inferior à minha. — Pretendes ser-me superior, e eu é que tenho a vitória. — Que habilidade tens, então? — Invento razões novas.» Tal o debate sobre o ideal de vida que Eurípides pinta na *Antíope* entre o amigo das musas e o homem político. Platão nos mostra, por contraste, Sócrates furtando-se a esses concursos: é, no *Protágoras*, Hípias tentando em vão instituir um debate desse gênero entre Sócrates e Protágoras; é, no *Górgias*, Cálicles que, depois de ter pronunciado um discurso em favor da justiça natural, se queixa de que Sócrates contravém às regras do jogo por não lhe responder com outro discurso¹⁵⁰. Há aí uma preocupação com o auditório que até aqui mal conhecíamos. O filósofo já não revela a verdade: propõe-na e submete-se de antemão ao veredicto do ouvinte. É traço que se torna permanente: na sequência da época dos sofistas, empenha-se em definir o filósofo por relação ao orador, ao político, ao sofista — isto é, a todos os que se dirigem a um público¹⁵¹.

Nessas condições, o principal valor intelectual é a erudição, que põe o homem na posse de todos os

¹⁵⁰ ARISTÓFANES, *Nuvens* (do ano de 423), v. 887 ss.; EURÍPIDES, frag. 189, ed. Nauck; DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 52, atribui a Protágoras a instituição das justas de discursos; PLATÃO, *Protágoras*, 338 a; *Górgias*, 497 bc.

¹⁵¹ Por exemplo em ARISTÓTELES, *Problemas*, 30, 9 e 11.

conhecimentos úteis a seu objeto, e a virtuosidade, que lhe permite escolher seus temas a propósito e apresentá-los de maneira cativante. Daí os dois caracteres essenciais dos sofistas: de um lado, são técnicos que se gabam de conhecer e ensinar todas as artes úteis ao homem; de outro, mestres de retórica que ensinam a captar a benevolência do ouvinte.

Sob o primeiro aspecto, a sofística pode passar pela primeira afirmação consciente de si mesma da superioridade da vida social, fundada nas técnicas, desde os ofícios mais humildes até a arte mais elevada que os sofistas se gabam de ensinar, a saber, a virtude política¹⁵². É a marca comum de quatro grandes sofistas, que nos são conhecidos sobretudo pelos retratos que deles fez Platão na geração seguinte: Protágoras de Abdera, que florescia por volta de 440 e que escandalizou os atenienses por sua indiferença em matéria de religião; Górgias de Leontinos, que foi em 427 embaixador de sua cidade em Atenas e morreu quase centenário por volta de 380, e cujos alunos atenienses não são filósofos, mas escritores, como Isócrates e Tucídides; enfim, Pródico de Ceos e Hípias de Élis.

Desse humanismo, que tudo espera da arte e da cultura, dá fé o famoso começo do tratado de Protágoras: «O homem é a medida de todas as coisas: das que são, enquanto são; das que não são, enquanto não são.» De resto, é apenas das coisas humanas que o homem deve ocupar-se. «Quanto aos deuses, não posso

¹⁵² Comparar PLATÃO, *Hípias*, II, 368 b-d, e *Protágoras*, 318 d, 319 e.

saber nem que são nem que não são; opõem-se a isso obstáculos demais: a obscuridade do assunto e a brevidade da vida¹⁵³.» Há aí todo um programa que aspira a uma cultura humana e racional; busca-se o homem em geral; é Hípias que, segundo Platão, considera todos os homens «parentes, próximos, concidadãos segundo a natureza, se não segundo a lei»¹⁵⁴. É Protágoras que, num mito célebre, conta como Zeus salvou a humanidade, que ia perecer por falta de meios naturais de defesa, dando a todos os homens a justiça e o pudor, virtudes naturais e inatas, que lhes permitem fundar cidades e perpetuar sua raça ajudando-se uns aos outros: magnífico elogio da vida social¹⁵⁵. O sofista está sempre pronto a defender as artes; assim Hípias, gabando-se, em Platão, de ser, graças a elas, independente, pois sabe até fabricar todas as roupas que veste. Assim, sobretudo, a anônima *Apologia da Medicina*, na coleção das obras de Hipócrates; ela mostra, contra os detratores, a utilidade dos médicos, e começa com estas palavras tão características do espírito de progresso do tempo: «Muita gente se exercita em depreciar as artes... Mas o verdadeiro objetivo de um bom espírito é ou encontrar coisas novas ou aperfeiçoar as que já se inventaram»¹⁵⁶.

Nesse meio, as questões morais deviam colocar-se: Pródico de Ceos, em particular, parece ser o moralista

¹⁵³ DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 51.

¹⁵⁴ *Protágoras*, 337 c.

¹⁵⁵ PLATÃO, *Protágoras*, 320 c-323 a; cf. o artigo de Nestle, *Philologus*, vol. 70, p. 26-28.

¹⁵⁶ Cf. Gomperz, *Die Apologie der Heilkunst*, 1910.

do grupo; sob seu nome, Xenofonte expõe o famoso apólogo de Héracles escolhendo entre o vício e a virtude, ao qual os espíritos finos do tempo opunham, para defendê-lo, Páris preferindo a deusa Afrodite a Atena e a Hera. Esses temas morais, como o tema pessimista do caráter passageiro dos bens da vida humana, deviam ser assunto de verdadeiras pregações, que continuarão depois¹⁵⁷.

Mas era na política que os sofistas afirmavam sobretudo o poder e a autonomia do homem: a lei é uma invenção humana e, em certa medida, artificial e arbitrária; é o que mostra de fato a obra dos legisladores do tempo, que, seja em Atenas, seja nas colônias, retomam a todo instante desde os alicerces o trabalho da constituição: Protágoras dá leis a Túrios, como Parmênides o fizera em Eleia. A lei opõe-se, portanto, como obra artificial, à natureza. Há, é verdade, leis não escritas, costumes tradicionais que têm valor religioso; mas não pesam ao lado da obra refletida do legislador. Tal é o ponto de vista de Antifonte, o sofista, cujos fragmentos foram recentemente descobertos; ele não se furta a opor a justiça artificial das leis à justiça natural; por exemplo, a lei, ao obrigar o homem a testemunhar a verdade diante dos tribunais, obriga-nos muitas vezes a fazer mal a quem nenhum mal nos fez, isto é, a contradizer o primeiro preceito da justiça; mas nesse

¹⁵⁷ Comparar XENOFONTE, *Memoráveis*, II, 1, 21 ss., e pseudo-ARISTÓTELES, *Elogio de Helena*, cap. XX, onde se sustenta também a superioridade de Teseu, o herói ateniense, sobre Héracles. GOMPERZ (*Les Penseurs de la Grèce*, t. I, p. 458) atribui-lhe a paternidade dos discursos pessimistas do pseudo-PLATÃO, *Axioco*.

caráter convencional das leis Antifonte parece ver uma superioridade¹⁵⁸.

Esse movimento de ideias, cuja importância toda se sente, teve desfecho bastante triste: desemboca, no início do século IV, de um lado no cinismo político, de outro na pura virtuosidade. De um lado, o cinismo político dos aristocratas atenienses, Crítias e Alcibiades, que se exprime tantas vezes na *História da guerra do Peloponeso* de Tucídides¹⁵⁹, e que Platão imortalizou no Cálicles do *Górgias*: é na depravação política e moral de um Cálicles, para quem o poder não é mais que um meio de satisfazer seus apetites, que desemboca o ensino da retórica por Górgias. O outro desfecho é a pura virtuosidade, aquela que já se encontrava no tratado de Górgias sobre o não-ser, em que, servindo-se dos meios dialéticos do eleatismo, ele demonstra que nada há; ou que, se algo existe, é incognoscível; ou que, se é cognoscível, é impossível transmiti-lo aos outros¹⁶⁰. Virtuosidade que se assinala pela importância atribuída ao bem dizer: o ensino retórico de Górgias, os trabalhos de gramática geral de Protágoras, as pesquisas de Pródico sobre os sinônimos. Virtuosidade que encontra seus recursos de argumentação em pequenas obras como os *Duplos discursos*, que resumem

¹⁵⁸ Sobre a lei não escrita, cf. SÓFOCLES, *Antígona*, v. 450-455; frag. de Antifonte em *Oxyrhynchus Papyri*, tomos XI e XV (A. CROISSET, *Revue des Études grecques*, 1917).

¹⁵⁹ Em particular III, 83, 1; cf. *Górgias*, 482c ss., e as citações de um sofista anônimo em JÂMBLICO, *Protréptico*, cap. XX.

¹⁶⁰ Sobre o tratado de *Górgias*, cf. pseudo-ARISTÓTELES, *Sobre Górgias*, *Xenófanes* e *Melisso*, fim; sobre Protágoras, ARISTÓTELES, *Retórica*, III, 5; sobre Pródico, PLATÃO, *Protágoras*, 337 bc.

esquemáticamente a dupla tese contrária que se pode ter de sustentar sobre questões morais; virtuosidade que tem, enfim, sua última manifestação na arte da disputa, ou erística, de que Platão tão cruelmente zombou no *Eutidemo*: a erística tem meios facilísimos de vencer o adversário por dois ou três princípios muito simples, tais como: o erro é impossível, e: toda refutação é impossível¹⁶¹.

Tais eram, apesar dos talentos superiores dos sofistas, os resultados de uma concepção da vida intelectual unicamente dirigida pelo êxito. Contudo, desse movimento, tanto quanto dos precedentes, nada de positivo se perde: naturalismo jônico, racionalismo da Magna Grécia, espírito religioso de Empédocles e dos pitagóricos, humanismo dos sofistas — vamos ver todos esses traços unirem-se no mais prestigioso dos filósofos gregos, em Platão.

¹⁶¹ Cf., sobre as relações da sofística e da erística, pseudo-ISÓCRATES, *Elogio de Helena*, introdução.

CAPÍTULO I

SÓCRATES

O século que precedeu a morte de Alexandre (323) é o grande século da filosofia grega; é ao mesmo tempo, sobretudo, o século de Atenas: com Sócrates e Platão, com Demócrito e Aristóteles, atingimos um momento de apogeu, em que a filosofia, segura de si mesma e de seus métodos, pretende apoiar na própria razão seu direito de ser a condutora universal dos homens; é a época da fundação dos primeiros institutos filosóficos, a Academia e o Liceu. Mas no mesmo século as ciências matemáticas e a astronomia também tomam extraordinária extensão. Enfim, o brilhante desenvolvimento dos sistemas de Platão e de Aristóteles não deve ocultar-nos a existência de escolas saídas de Sócrates, estranhas ou hostis ao movimento platônico-aristotélico; elas preparam as doutrinas que dominarão a partir da morte de Alexandre e que farão negligenciar por muito tempo Platão e Aristóteles.

No mês de fevereiro do ano de 399, Sócrates, com 71 anos, morria, condenado por seus concidadãos; diante do tribunal democrático fora acusado de ser um ímpio que não honrava os deuses da cidade e introduzia novas divindades, e de corromper a juventude com seu

ensino¹⁶². Esse homem extraordinário não era, como os sábios de que falamos até aqui, um chefe de escola; as escolas que se reclamarão de Sócrates são numerosas e, em muitos pontos, opostas umas às outras; não têm em comum tradição doutrinal alguma. Não atingimos, pois, Sócrates nem diretamente, pois nada escreveu, nem por uma tradição única, mas através de tradições múltiplas, que dele nos dão outros tantos retratos diferentes. Acrescente-se que esses retratos de modo algum têm a intenção de ser fiéis; o mais antigo de todos, o das *Nuvens* de Aristófanes (em 423, Sócrates tem então 47 anos), em que Sócrates é posto em cena, é uma sátira. Depois vem, após sua morte, toda a literatura dos *Discursos socráticos*, diálogos em que discípulos dão a seu mestre o primeiro papel; esses diálogos constituem um gênero literário que de modo algum se gaba de exatidão: em primeiro plano, as obras socráticas de Platão — primeiro os diálogos apologéticos, escritos sob o impacto da indignação logo após a morte de seu mestre (*Apologia*, *Crítion*), depois os retratos idealizados (*Fédon*, *Banquete*, *Teeteto*, *Parmênides*), enfim as obras em que Sócrates não passa de porta-voz da doutrina da Academia. Em segundo plano, os *Memoráveis* de Xenofonte, escritos bastante tardiamente (por volta de 370), espécie de apologia em que o autor, que é tudo menos filósofo, sob a aparência de reproduzir as conversas do mestre, dá uma imitação bastante insossa

¹⁶² Sobre a data do processo, artigo de PRAECHTER, *Hermes*, 1904; sobre os motivos da acusação, PLATÃO, *Apologia*, 24bc; *Eutífron*, 2d-3b; XENOFONTE, *Memoráveis*, I, 1.

de discursos socráticos anteriores. Cumpre acrescentar os títulos e os magríssimos fragmentos que restam dos diálogos de Fédon e de Ésquines, alguns dados de Aristóteles; enfim, uma tradição hostil a Sócrates, que persiste até o fim da Antiguidade — em Porfírio (século III), no retórico Libânio (século IV) —, desponta entre os epicuristas e se liga ao panfleto escrito por Polícrates em 390¹⁶³.

Certamente, todos concordam quanto à estranheza e à originalidade desse sábio; o filho do talhador de pedras e da parteira Fenarete, que, vestido de um manto grosseiro, percorria as ruas descalço, que se abstinha de vinho e de toda comida delicada, de um temperamento extraordinariamente robusto — o homem de exterior vulgar, de nariz achatado e figura de sileno¹⁶⁴ —, pouco se parecia com os sofistas ricamente vestidos que atraíam os atenienses, nem com os sábios de outrora, em geral homens importantes em sua cidade: tipo novo, e que virá a ser no futuro o modelo constante de uma sabedoria toda pessoal, que nada deve às circunstâncias — não homem político, mas apenas excelente cidadão sempre pronto a obedecer às leis, quer se trate de manter seu posto no combate de Potideia, quer de lutar, na magistratura para a qual a sorte o chamou, contra os caprichos ilegais do tirano Crítias, quer, enfim, de recusar, por respeito às leis de sua terra, a evasão que

¹⁶³ Sobre Polícrates, DIÓGENES LAÉRCIO, II, 38; hostilidade em Epicuro (CÍCERO, *Brutus*, 85), PORFÍRIO, *História dos Filósofos*, frag. 8 e 9, ed. Nauck; FILODEMO, *De vitiis*.

¹⁶⁴ DIÓGENES LAÉRCIO, II, 18; o cômico Ameipsias em Diógenes, II, 28; ARISTÓFANES, *Nuvens*, 410-417; PLATÃO, *Banquete*, 215a ss.; *Crítion*.

Críton lhe propõe para escapar à morte depois de sua condenação¹⁶⁵.

Nem sofista nem político, ele não tem, com efeito, nas conversas casuais que trava nas lojas do mercado¹⁶⁶ e nos estádios, como nas casas dos ricos, doutrina alguma nem legislação alguma a propor. É que tem, antes de tudo, a vontade nítida de fazer seu ensino escapar à forma agonística; não tem teses a fazer julgar, pretende apenas fazer com que cada um se torne seu próprio juiz. Nos diálogos de Platão, Sócrates é quase sempre o desmancha-prazeres que não quer sujeitar-se às regras do jogo e que o faz cessar. «Escolhei», aconselha Cálias a Sócrates e Protágoras, que se recusam a discutir por mais tempo, «escolhei um árbitro, um epístata, um prítane»; Sócrates responde jocosamente «que seria inconveniente escolher um árbitro, pois seria fazer injúria a Protágoras» (338b). Mas a verdade é que seu objetivo é examinar teses, pô-las à prova, e não fazê-las triunfar. O cenário da terceira parte do *Górgias* é característico a esse respeito: o discurso de Cálicles contra a filosofia é uma espécie de peça de concurso; Platão o deu bastante a ver ao lembrar por várias vezes a *Antíope* de Eurípides, peça em que dois irmãos sustentavam alternadamente, numa dessas justas de que o trágico é habituado, a superioridade da vida prática e a da vida consagrada às musas; como o segundo dos irmãos, Sócrates deveria,

¹⁶⁵ PLATÃO, *Apologia*, 28; 32c; DIÓGENES LAÉRCIO, II, 24; PLATÃO.

¹⁶⁶ Um diálogo socrático de Fédon traz o nome do sapateiro Símon (Diógenes, II, 105).

em resposta a Cálicles, pronunciar uma apologia da filosofia; nada disso: ele mesmo não enuncia opinião alguma, mas força Cálicles, com suas perguntas, a examinar-se a si mesmo. Em definitivo, a filosofia (e talvez seja isso o que a tornava suspeita, ou ao menos estranha, aos olhos de um ateniense do século V) é o que não pode assumir a forma agonística e o que, por conseguinte, se subtrai ao juízo da multidão.

Antes de ensinar os outros, ele teve de educar-se a si mesmo; nada sabemos dessa formação pessoal; o Sócrates das *Nuvens* (423) é um homem de idade madura, e já passara dos sessenta quando Platão o conheceu; ao menos um precioso documento nos revela em Sócrates um homem de paixão violenta: é o testemunho de seu contemporâneo Espíntaro, cujo filho Aristóxeno redigiu as recordações sobre Sócrates: «Ninguém era mais persuasivo, graças à palavra, ao caráter que transparecia em sua fisionomia e, em suma, a tudo o que sua pessoa tinha de particular — mas somente enquanto não estava em cólera; quando essa paixão o queimava, sua fealdade era espantosa; não havia palavra nem ato de que então se abstinêsse.» Seu domínio de si é, portanto, vitória contínua sobre si mesmo¹⁶⁷.

Esse impulso interior que ele contém é sem dúvida a razão do poder fascinante que exerce sobre todas as naturezas ardentes, sobre a de um Alcibiades¹⁶⁸ como sobre a de Platão. O temperamento de Sócrates é rico

¹⁶⁷ Segundo PORFÍRIO, *História dos Filósofos*, p. 213, ed. Nauck.

¹⁶⁸ Cf. *Banquete*, 215.

demais para que se limite a uma pura reforma interior e para que não aspire a difundir sua sabedoria à sua volta; não é na solidão que quer viver, mas com os homens e para os homens, a quem quer comunicar o bem mais precioso que adquiriu: o domínio de si. Essa força interior que o impele para os outros, Sócrates a sente como missão divina. É preciso insistir nesse caráter religioso: o ponto de partida de sua atividade em Atenas não é a resposta da Pítia de Delfos a seu entusiástico amigo Querefonte, a quem foi revelado que ninguém era mais sábio que Sócrates? Foi Apolo «que lhe atribuiu por tarefa viver filosofando, perscrutando a si mesmo e aos outros»¹⁶⁹; nada de excepcional, aliás, nesse tempo, na interpretação que Sócrates dá de suas próprias tendências; não faltavam homens, como os Eutífrons de que fala Platão, que se criam em relação especial com o divino¹⁷⁰; e Sócrates em particular parece ter experimentado em si mesmo a presença divina pelo famoso demônio — ou antes, aquele sinal demoníaco, aquela voz interior que, nos casos em que a sabedoria humana é impotente para prever o futuro, lhe revelava os atos de que era preciso abster-se¹⁷¹. Todavia, quanto a esse aspecto religioso do pensamento de Sócrates, é preciso entender-se bem: a religião lhe dá fé e confiança em si mesmo, mas dela ele não tira nenhuma visão

¹⁶⁹ PLATÃO, *Apologia*, 21a; 28 e.

¹⁷⁰ PLATÃO, *Eutífron*, 3 bc.

¹⁷¹ PLATÃO, *Eutífron*, 3 b; *Alcibiades*, 103-105e; XENOFONTE, *Memoráveis*, I, 2-4 (o demônio, sinal divinatório).

doutrinal sobre o destino humano, e não há razão alguma para crer que tenha sido adepto do orfismo.

Que ensinava ele? A crer em Xenofonte e Aristóteles, Sócrates seria antes de tudo o inventor da ciência moral e o iniciador da filosofia dos conceitos. «Sócrates», diz Aristóteles, «trata das virtudes éticas e, a propósito delas, procura definir universalmente...; procura o que são as coisas. É que tentava fazer silogismos; e o princípio dos silogismos é o que as coisas são... O que com razão se atribui a Sócrates são, ao mesmo tempo, os raciocínios indutivos e as definições universais, que estão, uns e outras, no início da ciência. Mas para Sócrates os universais e as definições não são seres separados; foram os platônicos que os separaram e lhes deram o nome de ideias¹⁷².» Assim, segundo Aristóteles, Sócrates compreendeu que as condições da ciência moral estavam no estabelecimento metódico, por via indutiva, de conceitos universais, como o de justiça ou de coragem. Essa interpretação de Aristóteles, que não tem outro fim senão remeter a Sócrates a iniciativa da doutrina idealista que, por Platão, continua até ele, é evidentemente inexata; se seu objetivo tivesse sido definir virtudes, seria preciso admitir que, nos diálogos em que Platão mostra Sócrates buscando sem chegar a nada o que é a coragem (*Laques*), a piedade (*Eutífron*) ou a temperança (*Cármides*), ele se empenhou em insistir no fracasso do método de seu mestre. Seria de fato esse teórico dos conceitos que diria de si mesmo estar

¹⁷² *Metafísica*, M, 4, 1078b 17; comparar XENOFONTE, *Memoráveis*, IV, 6.

«ligado aos atenienses pela vontade dos deuses para estimulá-los como um moscardo estimularia um cavalo», e que não cessa de exortá-los, de repreendê-los, obcecando-os por toda parte de manhã à noite¹⁷³? O ensino de Sócrates consiste, com efeito, em examinar e pôr à prova não os conceitos, mas os próprios homens, e em levá-los a dar-se conta do que são: Cármides, por exemplo, é, na opinião de todos, o modelo de um adolescente reservado; mas ignora o que é a reserva ou a temperança, e Sócrates conduz o interrogatório de modo a mostrar-lhe que ele ignora o que ele mesmo é; do mesmo modo, Laques e Nícias são dois valentes que ignoram o que é a coragem; o santo e piedoso Eutífron, interrogado de todas as maneiras, não consegue dizer o que é a piedade. Assim, todo o método de Sócrates consiste em fazer que os homens se conheçam a si mesmos; sua ironia consiste em mostrar-lhes que a tarefa é difícil e que erradamente creem conhecer-se; enfim, sua doutrina, se há alguma, é que essa tarefa é necessária, pois ninguém é mau voluntariamente e todo mal deriva de uma ignorância de si que se toma por ciência. A única ciência que Sócrates reivindica é saber que nada sabe¹⁷⁴.

Uma conversa dessas transforma o ouvinte; o contato de Sócrates é como o da arraia-elétrica: paralisa e desconcerta; leva a olhar para dentro de si, a dar à atenção uma direção inabitual¹⁷⁵: os apaixonados, como

¹⁷³ PLATÃO, *Apologia*, 30e.

¹⁷⁴ PLATÃO, *Apologia*, 21b, 23b.

¹⁷⁵ PLATÃO, *Mênon*, 79e ss.

Alcíbiades, bem sabem que encontrarão junto dele todo o bem de que são capazes, mas fogem dele porque temem essa influência poderosa que os leva a repreender-se a si mesmos. O efeito do exame que Sócrates força seu ouvinte a fazer é, com efeito, fazê-lo perder sua falsa tranquilidade, pô-lo em desacordo consigo mesmo e propor-lhe como um bem reencontrar esse acordo. Sócrates não tem, portanto, outra arte senão a maiêutica, a arte de partear de sua mãe Fenarete; ele tira das almas o que elas têm em si, sem pretensão alguma de nelas introduzir um bem cujos germes não trouxessem¹⁷⁶.

Da extensão dos assuntos de suas conversas não podemos de modo algum fazer ideia; não há razão para crer que Sócrates não tenha sido um homem culto, capaz de interessar-se pelas ciências e pelas artes; a bem dizer, tudo lhe servia para pôr os homens à prova, desde as discussões estéticas sobre a expressão nas artes até a escolha por sorteio dos magistrados, a propósito da qual demonstrava o absurdo do regime democrático de Atenas¹⁷⁷. Cumpre notar, todavia, que, ao contrário da crítica dos sofistas, a de Sócrates não recai nem sobre as leis nem sobre os usos religiosos, mas apenas sobre os homens e sobre as qualidades humanas; tão conservador é ele em suas ideias políticas quanto livre em relação àqueles que quer reformar e a quem mostra a própria ignorância. É sem dúvida essa liberdade extrema que o perdeu; o governo tirânico de

¹⁷⁶ PLATÃO, *Teeteto*, 148e ss.

¹⁷⁷ XENOFONTE, *Memoráveis*, III, 10.

Crítias já lhe havia interditado a palavra; foi a democracia que lhe tirou a vida.

CAPÍTULO III

PLATÃO E A ACADEMIA

Platão nasceu em Atenas em 427, de família aristocrática que contava personagens consideráveis na cidade — entre outros o primo de sua mãe, Crítias, que foi um dos trinta tiranos. Seus anos de juventude decorreram em meio às perturbações políticas mais graves; a guerra do Peloponeso termina em 404 com o esmagamento de Atenas, cujo império marítimo é destruído para sempre; no interior da cidade, dá-se o jogo de gangorra entre a democracia e uma tirania oligárquica: a democracia é derrubada em março de 411 pela oligarquia dos Quatrocentos, que dura apenas alguns meses; em 404, os lacedemônios forçam os atenienses a adotar o governo oligárquico dos trinta tiranos; esses tiranos, cujo chefe era Crítias, eram sistematicamente hostis à marinha e ao comércio atenienses; caíram em setembro de 403, para serem substituídos pelo governo democrático que haveria de condenar Sócrates. A obra de Platão traz a marca desses acontecimentos: instabilidade política dos governos, perigo de um imperialismo fundado no comércio marítimo — tais são os temas constantes de suas obras políticas; tão hostil à tirania de um Crítias quanto à

democracia de Péricles, deveria buscar fora do meio ateniense a possibilidade de uma renovação política. A morte de Sócrates deve ter sido razão definitiva do pessimismo político que desponta no *Górgias* (515e).

Foi nove anos após essa morte que ele empreendeu sua primeira grande viagem (390-388), que o conduziu primeiro ao Egito, cuja veneranda antiguidade e perfeita estabilidade política não cessou de admirar; depois a Cirene, onde travou conhecimento com o geômetra Teodoro; enfim à Magna Grécia, onde encontrou os pitagóricos, e à Sicília, onde visitou pela primeira vez o tirano Dionísio de Siracusa e travou amizade com seu sobrinho Díon. Foi ao voltar que fundou sua escola; comprou perto da aldeia de Colono uma propriedade chamada Academia, na qual estabeleceu um santuário das Musas; essa propriedade tornou-se bem coletivo da escola, ou associação religiosa, que celebrava anualmente a festa das Musas; ela a conservou até a época de Justiniano (529). Em que consistia o ensino de Platão? É o que é difícil saber, porque a maior parte de suas obras, destinada a um largo público, não deve ser seu reflexo; é preciso excetuar, contudo, aquelas espécies de exercícios lógicos que são a segunda parte do *Parmênides* e os começos do *Teeteto* e do *Sofista*; se se atenta em que esses exercícios se destinam a pôr à prova o vigor lógico do estudante; que, ademais, Platão considera a influência da palavra viva muito superior à do escrito (*Fedro*); e, enfim, que a palavra, tal como a entende um socrático, é menos exposição seguida que discussão — podemos sem dúvida concluir que a

exposição doutrinal não deve ter tido nele o lugar que assumiu em Aristóteles.

Fez à Sicília, em 366, a instâncias de Díon, uma segunda viagem; Díon esperava que ele pudesse ganhar para suas ideias Dionísio, o Jovem, que acabava de suceder a Dionísio, o Velho; mas, quando chegou, Díon estava em desgraça e exilado, e Platão foi, durante um ano, mais prisioneiro que hóspede do tirano. Em 361, a instâncias de Dionísio, nova viagem a Siracusa, tão infrutífera quanto as duas primeiras: recebido magnificamente, mimado como amigo do pitagórico Arquitas, tirano de Tarento, não conseguiu reconciliar Díon com seu primo; os dez últimos anos de sua vida foram ensombrecidos pela conspiração de Díon contra Dionísio (357); a tentativa fracassou, e o amigo de Platão pereceu, tragicamente vítima de um complô (353).

É às cartas de Platão que se devem algumas informações sobre suas viagens à Sicília; nenhum documento desse gênero fala das relações que sem dúvida teve com os conselheiros políticos atenienses de seu tempo, notadamente com Isócrates, que também pretendia ser filósofo, que opunha seu *Busíris* ao panfleto de Polícrates contra Sócrates, mas que criticava bastante violentamente certos socráticos, como o cínico Antístenes. Ora, Platão, no *Fedro* (278e-279b), manifestou publicamente sua simpatia por esse retórico que, como ele, fora companheiro de Sócrates; pensa que há nele um filósofo; Isócrates, espírito sensato, amigo de uma democracia moderada, inimigo da utopia política, tinha no fundo o mesmo objetivo que

Platão: a defesa do helenismo contra o perigo bárbaro¹⁷⁸. Platão morre em 348, durante a guerra que Filipe empreendera contra os atenienses e que haveria de resultar na decadência política definitiva da cidade grega.

Em sua longa carreira, Platão publicou grandíssimo número de diálogos, todos conservados, cuja cronologia pode ser assim restituída:

1º Diálogos que precedem ou seguem imediatamente a morte de Sócrates: *Protágoras*, *Íon*, *Apologia de Sócrates*, *Criton*, *Eutífron*, *Cármides*, *Laques*, *Lísias*, *República*, livro I (ou *Trasímaco*), *Hípias*, I e II;

2º Diálogo que precede a fundação da Academia: *Górgias*;

3º Diálogos-programa que seguem de perto a fundação da escola: *Mênnon*, *Menexeno*, *Eutidemo*, *República*, livros II a X;

4º Diálogos que contêm o retrato idealizado de Sócrates: *Fédon*, *Banquete*, *Fedro*;

5º Diálogos que introduzem uma nova concepção da ciência e da dialética: *Crátilo*, *Teeteto*, *Parmênides*, *Sofista*, *Político* (o *Sofista* e o *Político* deviam ser seguidos do *Filósofo*, que ficou em projeto);

6º Últimos diálogos: *Timeu*, *Crítias* (inacabado), que devia ser seguido do *Hermócrates*; *Leis* (obra inacabada, publicada após a morte de Platão, e que apresenta em muitos lugares o aspecto de uma coletânea de notas); *Epínomis*.

¹⁷⁸ G. MATHIEU, *Les Idées politiques d'Isocrate*, Paris, 1925, p. 177-181.

Cumpra acrescentar os nomes dos diálogos rejeitados pela crítica moderna: *Alcibiades*, I e II, *Os Rivais*, *Teages*, *Clitofonte*, *Minos*.

Enfim, as treze Cartas conservadas sob o nome de Platão, cuja autenticidade foi atacada — a ponto de terem sido consideradas peças de exercício de retóricos atenienses —, são hoje reconhecidas como autênticas em sua maior parte, notadamente a longa carta VII, dirigida aos amigos de Díon e repleta de detalhes sobre as relações de Dionísio e Platão.

I. — PLATÃO E O PLATONISMO

Já na época imediatamente posterior a Platão houve desacordo sobre a significação de seus diálogos. Da Antiguidade até nossos dias veem-se doutrinas divergentes reclamarem-se dele; na época de Cícero, por exemplo, uns ligavam ao nome de Platão um dogmatismo análogo ao dos estoicos, outros viam nele um partidário da dúvida e da suspensão do juízo. Um pouco mais tarde, a partir do século I, os místicos e os renovadores do pitagorismo apoderam-se do nome e dos escritos de Platão, e o platonismo torna-se sinônimo de uma doutrina irracionalista que eleva a alma acima do pensamento e do ser e a une a um Bem que é amado e degustado mais que conhecido. Em compensação, vemos no século XIX desenhar-se uma tendência, ainda hoje fortíssima, a fazer de Platão um puro racionalista que identifica a realidade verdadeira ao objeto da inteligência e ensina a determinar esse

objeto por uma discussão raciocinada, cujo tipo é tomado às matemáticas¹⁷⁹.

Tal divergência entre os intérpretes explica-se não apenas pela riqueza excepcional de seu pensamento — de que talvez seja impossível, e em todo caso muito difícil, apreender em conjunto todos os aspectos —, mas pela forma literária de que se reveste. Insistamos primeiro neste segundo ponto. O diálogo platônico nada tem daqueles tratados didáticos de que os filósofos jônios e os médicos da coleção hipocrática já davam o modelo. Só nas obras da velhice se vê algo de semelhante: todas as considerações fisiológicas do fim do *Timeu* e boa parte das *Leis* são simples exposições; mas são obras às quais Platão não deu, salvo em certas partes, sua forma definitiva. Salvo essas exceções, as obras de Platão têm um aspecto que as classifica inteiramente à parte; pois, se nas escolas socráticas, mais ou menos contemporâneas de Platão, se escrevem diálogos, essa forma de exposição foi quase completamente abandonada na Antiguidade, apesar dos poucos exemplos esporádicos que dela se podem dar, como os de Cícero ou de Plutarco; é particularmente significativo que os neoplatônicos do fim da Antiguidade jamais imitem os procedimentos literários do mestre e se esforcem por todos os meios em reencontrar no diálogo a substância dogmática — e é tanto mais importante procurar apreciar a forma literária do

¹⁷⁹ CÍCERO, *Últimos acadêmicos*, I, 15–18; APULEIO, *Do Deus de Sócrates*; NATORP, *Platos Ideenlehre*, 1903.

pensamento platônico na medida em que ela interessa à interpretação de sua filosofia.

II. — A FORMA LITERÁRIA

O diálogo platônico oferece, mesclados em graus diversos, três aspectos: é um drama; é, na maior parte do tempo, uma discussão; e contém às vezes uma exposição seguida.

Primeiro, um drama: ora o lugar, a época e as circunstâncias são marcados com precisão, como no *Protágoras* (309a-310a); o próprio diálogo é muitas vezes, como no *Banquete* (172-174), inserido num relato; ora, ao contrário — e isso é mais frequente à medida que Platão avança —, o diálogo começa *ex abrupto*¹⁸⁰. Há diálogos cujo aspecto dramático é particularmente visível pela vida dos caracteres e pelas peripécias que mantêm o leitor em suspense; há outros de que a vida dramática quase desapareceu, embora não haja nenhum, mesmo os mais áridos — o *Filebo* ou o *Sofista*, por exemplo —, que não encerre alguns traços de humor e de sátira¹⁸¹. Os personagens são, primeiro, Sócrates; depois aqueles com quem Sócrates esteve em relação: sofistas ou filósofos estrangeiros, jovens das nobres famílias de Atenas, homens políticos da cidade — em todo caso, como nas comédias de Aristófanes, personagens conhecidos de todos, vários dos quais ainda vivos e muitos com laços de parentesco com

¹⁸⁰ No *Teeteto* (143b) ele faz mesmo a crítica do primeiro procedimento.

¹⁸¹ *Filebo*, 15e ss.; *Sofista*, 241d.

Platão. É só em seus diálogos da velhice que se introduzem personagens fictícios e pouco vivos, como o estrangeiro do *Sofista* e das *Leis*, ou Filebo.

Sabe-se com que predileção ele retratou Sócrates: o Sócrates do *Protágoras*, ainda jovem e sem autoridade em meio aos sofistas ricos e afamados; o Sócrates com plena consciência de sua missão moral e social na *Apologia*; aquele que inquieta a consciência de Alcibiades (*Banquete*) e que, revelando a Mênon sua ignorância, o entorpece como faria uma arraia-elétrica; o «parteiro dos espíritos» do *Teeteto*; enfim, o defensor da vida filosófica no *Górgias* e no *Mênon*. Depois Sócrates desaparece e, com ele, a vida dramática do diálogo; é pouco provável que o jovem Sócrates que, no *Fédon* (97c ss.), se instrui lendo Anaxágoras, ou que, no *Parmênides* (128e ss.), submete a doutrina das ideias ao velho filósofo de Eleia, seja outro que o próprio Platão.

Em torno de Sócrates há todo um povo de sofistas, de retóricos, de exegetas, de poetas, de profetas, cuja sabedoria é posta à prova pelo mestre; Platão os parodia mais ou menos cruelmente: é Hípias, que se gaba de ensinar e praticar todas as artes; é Protágoras, que só sabe encerrar uma discussão sobre a possibilidade de ensinar a justiça contando um mito; Górgias, o retórico, cujo ensino, que se quer puramente técnico, não se importa com a justiça de sua causa; Íon, o intérprete de Homero, que só obedece à inspiração, como o poeta; Eutífron, o pretenso santo, que quer evitar a mácula religiosa mais que a injustiça.

Depois vêm os jovens, desde Cármides, de nascimento nobre, primo da mãe de Platão, tipo daquela reserva, daquele decoro na atitude e nas palavras a que se chama *sophrosyne*, até o Cálicles do *Górgias*, o ambicioso de baixo nascimento, aliás inteligente e culto, e cheio de uma vontade ardente de impor-se aos atenienses.

Enfim, os burgueses e políticos de Atenas: Crítias, o tirano, parente de Platão, que no *Cármides* se mostra violento e sem consideração por Sócrates; Laques e Nícias, excelentes militares, todos embaraçados em discussões estratégicas quando lhes perguntam o que deve aprender um jovem; a inquietante figura de Ânito, no *Mênnon*, o burguês conservador que teme a liberdade de espírito de Sócrates e o acusará diante dos juízes.

Vários diálogos têm progressão dramática e apresentam crises à maneira das peças de teatro. Ora o cenário é tomado à vida corrente, como no *Banquete*, em que cada um dos convivas faz, depois de beber, o elogio do amor; ora aos acontecimentos dramáticos do processo e da morte de Sócrates; mas às vezes o progresso nasce do próprio caráter dos personagens: assim, acontece muitas vezes que o diálogo seja interrompido pela impaciência de um ouvinte, que se recusa a submeter-se por mais tempo ao exame de Sócrates; quando Sócrates lida com um interlocutor de caráter arrebatado, como o Cálicles do *Górgias*, o diálogo ameaça a cada instante terminar¹⁸². É o *Górgias*

¹⁸² Por exemplo *Górgias*, 497b; 505 c-d; 506d.

que, em seu conjunto, nos fornece o mais belo exemplo de movimento dramático: três episódios perfeitamente encadeados, as três conversas de Sócrates com Górgias, com Polo e com Cálicles. Górgias, vendo apenas o lado técnico do aprendizado do orador, é incapaz de dar a sua arte um fim moral qualquer; um Polo não utilizará a retórica para fins maus, mas isso unicamente porque é tímido e respeitador dos preconceitos; venha ao contrário um violento como Cálicles: encontrará na escola de Górgias não um freio, mas, ao contrário, um instrumento para exercer sua violência. São assim todas as consequências da atitude intelectual de Górgias que se desenrolam de maneira viva e dramática.

Diante de tal intensidade de vida dramática, perguntou-se se Platão não teria querido, sob a capa de interlocutores de Sócrates — em sua maioria mortos havia muito —, retratar pessoas vivas. É certo, de um lado, que Platão não tem de modo algum o cuidado com a cronologia que se esperaria se realmente tivesse a intenção de pintar personagens da época da juventude ou da maturidade de Sócrates. De outro, alguns desses personagens, mesmo nos diálogos do primeiro e do segundo períodos, nos são desconhecidos de resto — por exemplo Cálicles, ou os sofistas Eutidemo e Dionisodoro, a quem Platão dá os primeiros papéis no diálogo *Eutidemo*. Não se tem, contudo, direito algum de fazer corresponder a cada uma dessas figuras, conhecida ou não, contemporâneos de Platão. A verdade parece ser que a maior parte dos retratos de Platão é estilizada; eles assumem, embora palpitantes de

vida, valor universal, e Platão pôde assim, naturalmente, introduzir nesses personagens as preocupações de sua época e as suas próprias.

Trate-se ou não de diálogos que apresentem interesse dramático, a parte permanente e substancial do diálogo é, salvo exceção, a *discussão*. A uma pergunta (por exemplo: que é a justiça? pode a virtude ser ensinada?), o respondente replica com uma fórmula: é essa fórmula que é submetida à prova da discussão, segundo a única regra indicada no *Mênon* (75d): «Da parte do respondente, a discussão (ou dialética) consiste não apenas em dar respostas verdadeiras, mas respostas que decorram daquilo que ele reconhece saber.» A discussão supõe, pois, toda uma série de postulados admitidos, ou hipóteses, com os quais se confronta a fórmula a discutir, para ver se está ou não de acordo com eles. Refutada a primeira fórmula, o respondente propõe uma segunda, depois uma terceira, e assim por diante, muitas vezes sem chegar a resultado definitivo algum. Assim Cármides, no diálogo desse nome, interrogado por Sócrates sobre a natureza da *sophrosyne*, responde que ela consiste «em agir com ordem e lentidão» (159b); mas como Cármides reconhece, por outro lado, que a *sophrosyne* está entre as coisas belas, e que é mais belo agir depressa que devagar, segue-se que há desacordo entre sua fórmula e o que ele mesmo reconhece como verdadeiro. Deve, pois, abandoná-la e propor outra.

A discussão, ou dialética, não é, portanto, em grau algum, como nas justas dos sofistas, o confronto de duas

opiniões adversas sustentadas cada qual por um interlocutor: só o respondente exprime opiniões positivas. Sócrates, quanto a ele, «nada sabe senão que nada sabe»; não tem outro papel senão examinar, ou pôr à prova, o respondente, fazendo-lhe ver se está ou não de acordo consigo mesmo.

Em princípio, a dialética platônica permanecerá sempre o que foi desde o início nos diálogos socráticos: o *Teeteto* examina sucessivamente as diversas opiniões de Teeteto sobre a ciência, como o *Hípias maior* refuta as opiniões sucessivas de Hípias sobre o belo. Contudo, o quadro exterior e a significação parecem mudar pouco a pouco. Os diálogos socráticos são, com efeito, ao menos tanto um exame das próprias pessoas quanto um exame de suas opiniões; o interesse recai mesmo antes sobre o primeiro que sobre o segundo. Os conceitos de temperança, de coragem, de piedade não são em si mesmos e por si mesmos objeto da pesquisa; busca-se antes de tudo saber se aqueles que têm ou pensam ter essas virtudes as conhecem — numa palavra, se se conhecem bem a si mesmos. O benefício da discussão será o «conhecimento de si mesmo».

Parece que, à medida que Platão se afastava da influência socrática, seu centro de interesse se deslocou, passando das pessoas às próprias realidades. Por isso ele dá mais valor ao resultado que obtém. Compare-se, por exemplo, o *Protágoras* ao *Mênon*; versam sobre o mesmo assunto: pode a virtude ser ensinada? Mas no primeiro desses diálogos Sócrates se contenta em pôr Protágoras em desacordo consigo

mesmo, já que este responde primeiro sim e depois não; é a pretensão de Protágoras, mais que o assunto mesmo, o que se examina. No *Mênon*, ao contrário, Platão, tornado sem dúvida nesse momento o mestre da Academia, indica métodos positivos de pesquisa e de ensino¹⁸³. Mais ainda: acontece, nos últimos diálogos, que o método socrático é inteiramente esquecido: no *Filebo* (11b), por exemplo, a dialética já não consiste no exame do respondente por Sócrates; comporta duas teses opostas que se confrontam, e uma delas é sustentada pelo próprio Sócrates.

Assim, no correr da atividade literária de Platão, a dialética perde pouco a pouco em interesse dramático e humano, e tende a transformar-se num método impessoal, que se interessa pelos problemas por si mesmos.

O terceiro aspecto que distinguíamos na obra de Platão é a exposição seguida. A exposição seguida, nas obras do primeiro e do segundo períodos, apresenta-se sob duas formas que têm grande afinidade entre si: o *discurso*, que sustenta uma tese, e o *mito*, que narra. O *discurso* de tese é posto em geral na boca dos interlocutores de Sócrates, e tem muitas vezes o caráter de uma paródia: sofistas expõem sua opinião numa conferência de aparato, e Platão se diverte imitando a maneira de um Protágoras, de um Pródico, de um Górgias¹⁸⁴; às vezes trata-se de discursos que, sem serem propriamente conferências de sofistas, são

¹⁸³ Comparar *Protágoras*, 361a-d, e *Mênon*, 86c-87b.

¹⁸⁴ *Protágoras*, 320c-323a; 337bc; *Hípias*, I, 291d; *Górgias*, 482c.

aparentados a elas: tais os elogios do amor no *Banquete*, em que Platão parodia sucessivamente a maneira do retórico Lísias (discurso de Fedro), de Pródico (Pausânias), de Hípias (Erixímaco), de Górgias (discurso de Agatão)¹⁸⁵; tal o discurso de Cálicles no *Górgias*; o discurso de Lísias no *Fedro* destina-se a dar exemplo concreto dos defeitos da técnica dos oradores. Mas, em todos os casos, esses discursos seguidos destinam-se a servir, de certo modo, de contraste à metodologia verdadeiramente científica de pesquisa, que é a dialética. Sócrates, quanto a ele, «não possui a arte dos longos discursos» (*Protágoras*, 336b); e se seus interlocutores, seguindo sua inclinação natural, tentam furtar-se à discussão pronunciando um discurso (como Protágoras); se estão sempre prontos, como Cálicles, a abandonar a partida quando Sócrates não os deixa falar — Sócrates, inversamente, queixa-se de que Protágoras não queira distinguir entre «uma discussão entre pessoas que se reúnem e um discurso ao povo» (*ibid.*). É que num discurso se trata apenas de persuadir o ouvinte lisonjeando seus preconceitos, e não de buscar a verdade e o acordo consigo mesmo.

Contudo, Platão, no correr de sua carreira, nem sempre manteve essa atitude hostil à arte dos discursos, e deu-lhe, ao que parece, um lugar cada vez maior. Os métodos de persuasão conservam sua importância e seu valor quando se trata de impor visões que não admitem demonstração rigorosa. Comparem-se a esse respeito

¹⁸⁵ Fedro, Pausânias, Erixímaco e Agatão são alunos de cada um desses retóricos ou sofistas.

as *Leis*, obra da velhice, e a *República*: nas *Leis* já não há discussão, mas há, em compensação, para cada categoria de leis, longos prólogos, destinados a arrastar a convicção mais que a provar; tal, no livro X, o célebre prólogo às leis concernentes à religião¹⁸⁶. Essa maneira de Platão teve imensa influência, e temos aí mais que o esboço de uma pregação moral, que mais tarde se tornará quase toda a filosofia. Já no *Fedro* (269c ss.), aliás, Platão mostrou como era possível uma reforma da eloquência, e como se podia, associando-a à dialética, dar ao discurso ordem e consistência. No mesmo diálogo deu o exemplo daquele estilo majestoso e oratório (245c ss.) que faz tal contraste com a vivacidade maliciosa dos primeiros diálogos.

Quanto ao *mito*, é primeiro um adorno e um ornamento num discurso; como tal, tem seu lugar entre os sofistas ou oradores que Platão parodia — o mito de Prometeu num Protágoras, por exemplo¹⁸⁷, ou o do nascimento de Eros nos discursos do *Banquete*. Mas, bem cedo, já no *Górgias*, Platão põe mitos na boca de Sócrates. Esses mitos têm certos caracteres precisos que os destacam dos do mito puro ornamento oratório. Em primeiro lugar, não são partes de um discurso mais extenso, mas são tratados por si mesmos: tais os mitos do fim do *Górgias* (523a) e da *República* (X, 614b); nos dois casos, no momento em que começa o mito a discussão está esgotada e o conceito de justiça foi posto a claro; eles se acrescentam à discussão sem dela fazer

¹⁸⁶ Sobre a importância da persuasão, *Leis*, 903ab.

¹⁸⁷ *Protágoras*, 320c-323a.

parte. Em segundo lugar, esses mitos jamais dizem respeito à genealogia dos deuses, mas unicamente ao destino da alma ou, de maneira mais geral, à história humana. Os mitos referentes à vida futura estão naturalmente ligados, desde a *Odisseia*, a uma geografia fantástica que descreve o país das sombras. Essa espécie de geografia ocupa no mito platônico lugar cada vez mais importante: enquanto o *Górgias* mal ultrapassa as representações homéricas, o *Fédon* especula sobre os relevos da superfície terrestre; sobretudo, a *República* (616c-617b) e o *Fedro* (247c) ligam de maneira íntima a história da alma ao sistema astronômico; o mundo inteiro é antes de tudo o palco em que evoluem as almas dos homens e dos deuses. Quase se poderia dizer que as especulações astronômicas nunca se introduzem em Platão senão por obra do mito da alma; o mecanismo das coisas é tal (*Leis*, X, 904b) que a alma é atraída naturalmente para os lugares em que deve sofrer seu castigo ou gozar sua recompensa. É que o próprio mundo é um grande ser vivo e animado; o *Timeu*, que tem a forma de um relato ou de um mito, conta como a alma do mundo foi formada e formou para si mesma um corpo. Essa astronomia religiosa teve depois influência considerável.

O mito orienta-se também às vezes, mas bem raramente, para a lenda em forma de relato histórico, como num diálogo inacabado da velhice, o *Crítias*, em que se descrevem a Atenas pré-histórica e a Atlântida.

Enfim, cumpre acrescentar que, no *Timeu* (61c até o fim), a exposição contínua do mito se liga sem costura a

outra forma de exposição contínua, a de um tratado fisiológico ou médico; no fim do diálogo, as ciências experimentais, tais como as concebiam os jônios ou os médicos, fazem fugidia e tardia aparição e naturalmente não encontram expressão em nenhuma das formas literárias que citamos.

Dessa extraordinária complexidade de formas — drama e comédia, dialética, discursos seguidos e mitos, formas que, conforme as épocas, são dosadas de maneira diversa e têm, além disso, cada uma suas modificações próprias —, é impossível abstrair para julgar a filosofia de Platão.

III. — FIM DA FILOSOFIA

O que faz a unidade de todas essas formas, o que de certo modo as torna necessárias, é o desejo de estabelecer o lugar do filósofo na cidade e sua missão moral e social. Na Grécia de então, o filósofo não se define de modo algum por relação aos outros gêneros de especulação, científicos ou religiosos, mas por sua relação e suas diferenças com o orador, o sofista, o político. A filosofia é a descoberta de uma nova forma de vida intelectual, que aliás não se pode separar da vida social. Os diálogos nos pintam essa vida e, com ela, todos os dramas e comédias dela nascidos. Sob certos aspectos, essa filosofia chocava hábitos solidamente implantados na Grécia daquela época, e era inevitável que se produzissem conflitos, dos quais a morte de Sócrates é a consequência trágica.

Que é o filósofo? Há dele em Platão retratos múltiplos. É, no *Fédon* (64e ss.), o homem que se purificou das máculas do corpo, já não vive senão pela alma e não teme a morte, pois desde esta vida sua alma está separada do corpo. No *Teeteto* (172c-177c), é o homem inábil e desajeitado em suas relações com os homens, que jamais estará em seu lugar na sociedade humana e permanecerá sem influência na cidade. Na *República*, é o chefe da cidade — e é bem ele que, nas *Leis* (X, 909a), se tornou aquela espécie de inquisidor que, querendo «a salvação da alma» dos cidadãos, impõe aos habitantes da cidade a crença nos deuses da cidade ou a prisão perpétua. Enfim, é o entusiasta e o inspirado do *Fedro* (244a ss.) e do *Banquete* (210a). Há nesses retratos sucessivos dois traços dominantes que parecem contradizer-se: de um lado, o filósofo deve «fugir daqui»¹⁸⁸, purificar-se, viver em contato com as realidades que o sofista ou o político ignoram. De outro, deve construir a cidade justa, em que se reflitam, nas relações sociais, as relações exatas e rigorosas que são objeto da ciência. O filósofo é, de um lado, o sábio retirado do mundo e, de outro, o sensato e o justo, o verdadeiro político que dá leis à cidade. O próprio Platão não é, ao mesmo tempo, o fundador da Academia, o amigo dos matemáticos e dos astrônomos, e, por outro lado, o conselheiro de Díon e de Dionísio, o tirano? Ademais, se, como filósofo, é o inventor ou o promotor de uma lógica rigorosa, é também o inspirado cujo

¹⁸⁸ *Teeteto*, 176a.

espírito permaneceria estéril sem o impulso de Eros, e que só pode engendrar no belo¹⁸⁹; a discussão raciocinada desdobra-se numa dialética do amor, que se traduz em efusões líricas e contemplações místicas¹⁹⁰. Sábio e místico, filósofo e político: são traços ordinariamente separados, e que, no correr desta história, só voltaremos a encontrar unidos em alguns grandes reformadores do século XIX. Importa, pois, compreender bem o que os liga.

IV. — DIALÉTICA SOCRÁTICA E MATEMÁTICAS

E, antes de tudo, que é a ciência platônica? Caracteriza-se pela união íntima entre o objeto do conhecimento e o procedimento metódico pelo qual se o atinge. Há aí um ponto de primeira importância, sobre o qual nunca se insistirá bastante. Vemos Platão partir daquilo que se chama ordinariamente o conceito socrático, mas que ele já chama a *ideia* (eidos ou idea) — a coragem, a virtude, a piedade —, isto é, como diz no *Eutífron* (6d), «o caráter único pelo qual toda coisa pia é pia», e de que nos servimos «como de um termo de comparação para declarar que tudo o que é feito de semelhante é pio». A ideia é, portanto, um caráter que reside nas próprias coisas, mas que só se pode extrair pelo exame socrático. Com efeito, só temos certeza de que a fórmula alcançada pelo respondente exprime verdadeiramente a ideia quando ela houver resistido a

¹⁸⁹ *Banquete*, 203e ss.; 206c.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 210e.

esse exame e saído triunfante da prova. Não há revelação nem intuição imediata que dela possa dispensar. Aliás, o método é aqui muito mais importante que o objeto; de fato, Sócrates nunca chega à ideia; em compensação, disciplina o espírito e lhe retira as ilusões.

A pesquisa socrática limitava-se às coisas morais. Admite-se, segundo o testemunho de Aristóteles¹⁹¹, que Platão apenas estendeu o método a *ideias* que não eram da esfera da ação, e que «separou» essas ideias, isto é, conferiu-lhes realidade distinta. Mas de que maneira se fez essa transformação? Terá ela o caráter puramente arbitrário que Aristóteles lhe dá? Não parece: a *separação* das ideias, que faz delas realidades superiores às coisas sensíveis, parece coincidir com o lugar que Platão dá às matemáticas.

As matemáticas, embora empreguem método rigoroso, sabem, ao contrário de Sócrates, chegar a conclusões positivas. Como e por quê? Graças a um procedimento que Platão chama hipótese e que define muito claramente no *Mênon* (87a): «Quando se pergunta ao geômetra, a propósito de uma superfície, por exemplo, se tal triângulo pode inscrever-se em tal círculo, ele responderá: “Ainda não sei se essa superfície se presta a isso; mas creio conveniente, para determiná-lo, raciocinar por hipótese da maneira seguinte: se essa superfície é tal que o paralelogramo de mesma superfície aplicado a uma reta dada seja deficiente de tal

¹⁹¹ Ver acima.

superfície, o resultado será este; se não, será aquele.”» Esse método é a análise, que consiste em remontar do condicionado à condição, visando antes de tudo a estabelecer relação de consequência lógica entre duas proposições, deixando provisoriamente de lado a questão de saber se a própria condição está realizada. Essa condição poderá ser objeto de pesquisa análoga e, ela mesma, ser referida a uma condição que se supõe.

À discussão socrática substitui-se, portanto, no *Mênon*, a análise matemática. Ora, a existência e a separação das ideias nos são apresentadas no *Fédon* com perfeita clareza, como resultantes da aplicação do método de análise ao problema da explicação das coisas tal como era posto pela física. Platão conta como, tendo constatado que os físicos não conseguiam chegar à explicação dos fatos mais simples, Sócrates foi seduzido por um livro de Anaxágoras, em que se lia que «a inteligência era a ordenadora e a causa de todas as coisas» (97c); mas, avançando na leitura, percebe que, na explicação do detalhe dos fenômenos — por exemplo, da forma da terra ou dos movimentos dos astros —, a inteligência não intervém de modo algum, e que Anaxágoras recorre ao ar, ao éter, à água; ele explicaria que Sócrates está sentado em sua prisão não porque se recusou a evadir-se, mas porque seu organismo tem tal ou tal propriedade. É então que Sócrates se decide, para resolver os problemas físicos, a deixar inteiramente de lado as realidades dadas pela vista ou pelas outras sensações e a tentar, numa «segunda travessia», empregar o método já indicado no *Mênon*, isto é, «pôr

por hipótese a fórmula que eu julgasse ser a mais sólida, e depois pôr como verdadeiro o que com essa fórmula concordar, e como não verdadeiro o que com ela não concordar». No problema da explicação das coisas, essa fórmula é a que afirma as ideias: «Supor-se-á que existe um belo em si, um bom em si, um grande em si, e assim quanto ao resto»; e se uma coisa é bela sem ser o belo em si, explicar-se-á isso dizendo que ela «participa» do belo em si. A intenção de Platão torna-se muito clara quando ele compara seu modo de explicação ao dos físicos. Suponha-se que se trate de explicar como duas coisas formam um par; o físico nos diz ou que duas coisas, primitivamente afastadas, se aproximaram, ou que uma mesma coisa se dividiu em duas; dá-nos, pois, duas explicações contraditórias do mesmo fato, ou antes, não o explica; nenhuma operação física pode explicar a gênese da díade; pois a díade existe em si, independentemente de todas as operações físicas, como objeto da matemática; e é por participação nessa díade em si que nasce todo par de duas coisas¹⁹².

Vê-se como a teoria das ideias está ligada ao método analítico, ou método da hipótese. O método é muito mais vasto e amplo que a teoria das ideias, que dele é apenas uma aplicação particular. Está aí todo o espírito do platonismo, ao qual se oporão tão manifestamente os dogmatismos que se seguirão. O impulso de pensamento continua sendo, para Platão como para Sócrates, mais importante que o êxito.

¹⁹² *Fédon*, 99c-100d; cf. 101e.

V. — DIALÉTICA PLATÔNICA

Mas o método analítico põe um grave problema, pressentido no *Fédon* e longamente tratado na *República*. Nesse método, com efeito, a hipótese, depois de ter servido à demonstração, deve ela mesma ser reconduzida a uma hipótese mais alta; mas nessa regressão rumo às condições é preciso parar em algum termo que «baste a si mesmo» (*Fédon*, 101d), que já não seja ele próprio suposto (*República*, 511b). Ora, aqui as matemáticas nos abandonam completamente: para resolver seus problemas, elas supõem retas ou curvas, números pares ou ímpares; mas essas suposições continuam sendo suposições, das quais só poderá dar razão uma ciência superior, uma dialética que chegue ao incondicionado. Quando Platão designa esse termo pelas expressões *Bem* ou *ideia do Bem* (508e), sua intenção é bastante clara: quer dizer que a única explicação definitiva que se pode dar de uma coisa é que ela é boa, ou que participa do Bem. Pelos diálogos posteriores, pode-se supor que já na época em que escrevia a *República* ele raciocinava do mesmo modo que no *Timeu*; no *Timeu* (29e-30a), as relações matemáticas ou as formas geométricas que o astrônomo supõe para explicar os movimentos dos astros só são, por sua vez, explicadas por realizarem um plano do demiurgo, plano que deriva de sua bondade; a bondade é o que tudo pressupõe, sem pressupor coisa alguma. O que Aristóteles chamará causa final é a causa verdadeira e absoluta, que dá a explicação última; como as próprias virtudes, a justiça e a beleza nada valem se

não se sabe «em que são boas» (506a). O Bem é como um sol, à luz do qual as outras coisas são conhecidas em sua razão de ser, e a cujo calor elas existem. «O Bem não é, portanto, um ser; está para além do ser em dignidade e em potência» (506b).

Não se pode esperar compreender essa passagem enigmática da *República* sobre a ideia do Bem senão dando-se bem conta do problema que ela se destina a resolver. No *Fédon*, Platão chamara com o nome geral de reflexão (dianoia) o pensamento que procede pela descoberta de hipóteses; mas por que reconhecer que a condição a que se remontou, indo de hipótese em hipótese, já não é ela mesma uma hipótese? Certamente não pelo vínculo lógico de dependência que todo o resto tem com ela, o que não a distinguiria de outra hipótese; só se poderia reconhecê-lo por uma intuição intelectual direta (noesis) e uma espécie de visão; ela não tem de justificar-se de nenhuma outra maneira (*República*, 511d).

Daí decorre o regime do filósofo, tal como é pintado no livro VII da *República*. Na base de sua formação intelectual encontram-se as quatro ciências que empregam o «método por hipótese»: aritmética, geometria, astronomia, música. Platão tem o maior cuidado em indicar que só admite essas ciências na medida em que empregam esse método; delas poda tudo o que se lhes pudesse misturar de observação sensível, tudo o que não é demonstrativo; a aritmética, por exemplo, não é a arte de contar que serve ao comerciante ou ao estrategista, mas a ciência que

discerne os números em si mesmos, independentemente das coisas sensíveis (525e); do mesmo modo, a geometria não é a agrimensura (526d), e Platão encontra prova disso, de fato, numa parte nova dessa ciência à qual não cessou de dar importância — a estereometria, ou ciência dos sólidos regulares, que já não é de modo algum uma medida de superfícies, intermediária entre a geometria propriamente dita e a astronomia (528a). A astronomia, que só admite combinações de movimentos uniformes para explicar o movimento dos astros e dos planetas, está, portanto, bem longe da observação dos astros, que só apresenta diretamente à vista movimentos irregulares (530ad). Enfim, o músico que afina seu instrumento tateando não é o sábio que descobre as relações numéricas simples que constituem os acordes (531ab). Essas quatro ciências, pois, forçando-nos a elevar-nos a hipóteses só pelo pensamento, fora das coisas sensíveis, atraem-nos para o ser, para as realidades verdadeiras (533ab).

Mas isso é apenas uma preparação; a essas ciências superpõe-se a dialética. O verdadeiro dialético é o espírito «sinóptico», aquele que não conserva as ciências em estado de dispersão, mas vê seu parentesco entre si e com o ser (537c); é, numa palavra, aquele que liga a diversidade das hipóteses à sua raiz única, o Bem, e, pela ciência do Bem, que é a maior de todas, as ilumina e lhes mostra a realidade.

VI. — A ORIGEM DA CIÊNCIA. REMINISCÊNCIA E MITO

Importa sobremaneira, para compreender bem o Platão da maturidade, ter sempre presentes ao espírito esses dois planos do conhecimento intelectual. À sua distinção liga-se toda uma série de problemas. Em primeiro lugar, o Platão puramente socrático, que se contentava em submeter à prova as fórmulas ou soluções dadas pelo respondente, deixava em completa vaguidade a origem dessas próprias fórmulas; contudo, se fossem plenamente arbitrárias, que chance teriam de concordar com a realidade? É esse o sentido da questão sofística formulada por Mênon¹⁹³: a pesquisa é impossível se se ignora tudo do que se busca, assim como é inútil se já se conhece. É preciso, pois, que o respondente já tenha o espírito orientado para a realidade; é preciso, pois, que já tenha conhecido essa realidade, e que busca e saber não sejam senão uma «reminiscência» (81d). Se o espírito, pela simples reflexão (guiada ou não pelas interrogações do mestre), pode descobrir verdades, é porque já as possuía em si mesmo; e é pela simples reflexão que o escravo interrogado por Sócrates descobre que o quadrado duplo de outro é o que se constrói sobre a diagonal (82b-85b); ora, descobrir uma verdade que já se possuía é recordar-se. A teoria da reminiscência não é, aliás, de modo algum uma teoria preguiçosa, mas uma teoria estimulante: é graças a ela que «devemos ter bom ânimo e esforçar-nos por buscar e reencontrar a memória daquilo cuja lembrança perdemos» (81de-86b). Graças a

¹⁹³ Mênon, 80d.

ela nos tornamos «melhores, mais enérgicos, menos preguiçosos». A reminiscência é o primeiro nome da autonomia do espírito na pesquisa.

Mas essa teoria implica, por sua vez, a grave afirmação da preexistência da alma (81b). A imortalidade da alma, de que Platão duvidou em seus primeiros diálogos¹⁹⁴, torna-se agora uma condição da ciência. A afirmação, seca e abstrata, da preexistência não basta. Platão sem dúvida pensou que essa crença só ganharia corpo se pudesse representar-se num mito. O mito, que narra a existência da alma fora do corpo, era, na primeira forma que tomou no *Górgias* (523a), bem independente das preocupações do *Mênon*; contava apenas como a obra da justiça prosseguia após a morte; nos diálogos seguintes, o mito conserva sem dúvida, em sua maior parte, o mesmo caráter e continua sendo o relato de um julgamento divino. Todavia, dá-se lugar — e no *Fedro* (248ac) um lugar muito grande — à maneira como a alma adquiriu, antes de entrar no corpo, o conhecimento das realidades cuja lembrança reencontrará durante sua vida terrena; acompanhando os deuses do céu em seu curso circular, ela viu, num «lugar que está para além do céu», aquelas realidades «sem cor e sem forma» que são as ideias — a justiça em si, a temperança, a ciência; depois de terem caído num corpo, as almas a que as circunstâncias tiverem permitido ver melhor tornar-se-ão almas de filósofos, capazes de lembrança.

¹⁹⁴ *Apologia de Sócrates*, 29 ab.

Assim, as ideias tornam-se, no *Fedro*, elementos constitutivos do mito da alma; são localizadas para além do mundo sensível, no lugar supracelestial que a alma avista. Essa tendência a uma espécie de realização mítica e imaginativa das ideias é talvez um escolho da filosofia de Platão; mas vê-se como ela depende da teoria da reminiscência, que é ela mesma uma condição da ciência. O mito e a ciência, se esta quiser ultrapassar as hipóteses matemáticas, estão ligados por um laço indissolúvel.

VII. — CIÊNCIA E DIALÉTICA DO AMOR

À reminiscência das ideias liga-se estreitamente, no *Mênon*, a possibilidade de possuir opiniões corretas sem ser capaz de justificá-las, isto é, sem ter a ciência (97c-98c). Assim, os célebres políticos de Atenas, Aristides ou Péricles, que bem dirigiram a cidade, não possuíam ciência política alguma, isto é, nenhum conhecimento metódico merecedor do nome de arte; do contrário, teriam sido capazes de ensiná-lo e transmiti-lo; ora, não conseguiram sequer fazer políticos de seus próprios filhos (93c-94e). Mas, na prática, quando só a ação está em questão, a opinião correta equivale à ciência. Como essa opinião não é inata ao indivíduo, e como tampouco é adquirida pela instrução, é preciso que derive da inspiração dos deuses (99c-100b). Essa inspiração está entre os favores feitos pelos deuses à cidade ateniense. É um traço que não podia espantar nenhum ouvinte de Platão: para um grego, a cidade permanece

necessariamente sob a proteção dos deuses a quem presta culto.

Assim como a reminiscência do *Mênon* se realiza no mito da preexistência da alma no *Fedro*, a inspiração também chama seu complemento mítico, que fará apreender pela imaginação as influências que se exercem na alma: é o mito de Eros no *Banquete* e no *Fedro*. Platão liga a inspiração filosófica a todo um conjunto de fatos do mesmo gênero. Ela é ela mesma um aspecto da loucura amorosa; pois a filosofia é para Platão o que fora para Sócrates: não meditação solitária, mas geração espiritual na alma do discípulo; ora, «só se engendra no belo» e sob a influência do amor (*Banquete*, 206c). O amor tende à imortalidade, tanto o amor dos belos corpos, que prolonga a vida de um indivíduo em outro, quanto o amor das belas almas, que desperta as potências adormecidas da inteligência tanto no mestre quanto no discípulo (206d; 208b). A vida do espírito é assim como que enxertada na vida do corpo; do desejo instintivo que impele o ser vivo a engendrar seu semelhante até a visão súbita do belo eterno e imperecível há um progresso contínuo, que é progresso em generalidade: é um progresso de ser movido não mais pela beleza de um só corpo, mas por toda beleza plástica; mas acima da beleza plástica está a das almas, das ocupações e das ciências, e acima ainda o mar imenso do Belo, de que todas essas belezas nasceram (209e-212a).

Platão insiste longamente na natureza demoníaca do amor; a crer nele, os demônios desempenham no culto

religioso papel de primeiro plano; são o intermediário entre os homens e os deuses, levando aos deuses as preces dos homens e aos homens os dons dos deuses. Eros é um desses demônios, o filho de Poros e de Penia, que une à pobreza da mãe a engenhosidade, os férteis recursos do espírito do pai: é o tipo e como que o patrono dos filósofos; simboliza neles tudo o que há de inspiração e de impulso; é, na ordem afetiva, o que são as matemáticas na ordem intelectual: atrai para o belo, como as matemáticas atraem para o ser (202e-203c).

Assim como Eros personificado é um demônio entre outros, a loucura amorosa é também uma espécie de um gênero mais vasto, que compreende toda «loucura vinda dos deuses» (*Fedro*, 245b). Platão pensa aqui, em particular, nas crenças e práticas religiosas que se ligam a um modo de adivinhação cuja importância social era imensa: a adivinhação da Pítia délfica, «que faz tanto bem à Grécia graças à sua loucura, e que, em seu bom senso, nenhum faz» (244b). A loucura do profeta que vaticina é posta em paralelo com a loucura do poeta possuído pelas Musas, aquele cujas obras instruem as gerações futuras. É a esses dois delírios, cujo valor todos os gregos aceitam, que Platão vem comparar o delírio do enamorado; não é de valor menor, pois é a agitação de uma alma que reconhece, nas coisas sensíveis, a imagem da beleza eterna que contemplou quando vivia, antes de sua vida terrena, em companhia dos deuses; é, portanto, o ponto de partida da filosofia, e devolve à alma suas asas (249a-250c); aguilhoa a alma, assim como

Sócrates, o amante perfeito do *Banquete* (216a), é, na *Apologia* (30e), o moscardo que estimula os atenienses.

O tema de Eros e, de modo geral, o da inspiração divina põe a nu o fundo afetivo da ciência platônica. A filosofia não é para Platão um método puro e estreitamente intelectual. «O órgão pelo qual se compreende é como o olho, que é incapaz de voltar-se para a luz de outro modo que não com o corpo todo; do mesmo modo, é com a alma inteira que se deve operar a conversão do devir ao ser... Há maus que são pessoas hábeis e cuja pequena alma tem visão aguda e penetrante...; mas quanto mais penetração tem, mais mal eles fazem!» (*República*, 518e ss.). Essa visão dos medíocres opõe-se à visão do Belo, que procede do amor e é a coroação da iniciação amorosa.

Além disso, o mito liga a vida filosófica ao conjunto do destino humano e, por aí, ao universo inteiro, que dele é o teatro. A queda da alma, do céu à terra, seus avatares na terra, sua conversão e seu retorno à visão de que partiu: eis o que faz o fundo do mito do *Fedro* e da alegoria da caverna na *República*: a alma decaída do *Fedro* (246e) é o prisioneiro que, colocado na caverna escura, de costas para o dia, só contempla a sucessão mais ou menos regular de vãs sombras no fundo da caverna, até que a dialética venha dar-lhe um movimento de conversão para a luz (*República*, 514a-516a).

VIII. — REVISÃO DA HIPÓTESE DAS IDEIAS

Voltemos agora ao desenvolvimento da filosofia propriamente dita. Viu-se como o método por hipótese utiliza o raciocínio discursivo, que se contenta em apreender como consequências se encadeiam a hipóteses. Mas esse método permaneceria incompleto se, depois de ter empregado as hipóteses, não se as examinasse em si mesmas para ver se estão ou não justificadas. Assim, no *Fédon*, Platão empregou as ideias e a participação nas ideias a título de hipótese, para resolver o problema da causalidade física e provar a imortalidade da alma. Mas, uma vez resolvidos esses problemas, é preciso pôr à prova o valor da própria hipótese.

É a uma prova desse gênero que Platão submete a teoria das Ideias no início do *Parmênides* (130a-135c). E, com efeito, antes de examiná-la, Platão a põe como hipótese que permite resolver as dificuldades que Zenão, o discípulo de Parmênides, opôs à existência do múltiplo (128e-130a). Se se põem «à parte, de um lado, as ideias e, de outro, as coisas que delas participam», pode-se, com efeito, conceber facilmente como uma mesma coisa pode ser una e múltipla: é que o uno e o múltiplo existem à parte da coisa, e que a coisa participa ao mesmo tempo dessas duas ideias; é assim que uma mesma coisa pode ser, sem contradição, semelhante e dessemelhante, grande e pequena.

Platão nos mostra o velho Parmênides sorrindo diante do ardor do jovem Sócrates, que expõe essa solução; Parmênides já não indaga se ela dá conta da dificuldade de Zenão contra o múltiplo, mas a examina

em si mesma. Primeiro, a participação das coisas nas ideias é impossível. Pois se várias coisas participam de uma mesma ideia, ou a ideia está inteira em cada uma delas — e então a ideia está separada de si mesma, o que é absurdo —, ou está nelas apenas em parte, e então se deverá dizer que uma ideia, como a do pequeno, é necessariamente maior que cada uma de suas próprias partes, o que é absurdo (131a-131e). Ademais, a intenção da teoria das ideias é afirmar uma ideia una — por exemplo, a do grande — acima da multiplicidade de termos que são todos grandes; mas essa unidade é impossível: pois, se temos o direito de pôr uma grandeza em si acima das grandezas múltiplas, por causa de sua semelhança, será preciso pôr, pela mesma razão, outra grandeza em si acima das grandezas múltiplas e da primeira grandeza, e assim ao infinito (131e-132b). Dir-se-á, para responder à primeira dificuldade, que a coisa que participa da ideia está para a ideia não como a parte para o todo, mas como um retrato para seu modelo? Será preciso então, inversamente, que o modelo se assemelhe ao retrato, que a ideia seja semelhante à coisa; ora, segundo os princípios da teoria, só há semelhança onde há participação numa mesma ideia; será preciso, pois, pôr acima da coisa e da ideia outra ideia da qual ambas participem, e assim ao infinito (132a-133a). Enfim, há incompatibilidade entre a natureza da ideia e a função a que ela se destina; pois deve ser objeto de ciência; ora, é evidente que ela não pode sequer ser conhecida por nós: pois, se existe em si mesma, não pode estar em nós; uma realidade em si só

pode ser conhecida por uma ciência em si, da qual não temos parte alguma. Inversamente, atribuir a Deus a ciência em si, ou ciência das ideias, é recusar-lhe o conhecimento das coisas exteriores às ideias (133b-134e).

Segundo essa crítica, escapa tudo o que parecia fazer o valor da hipótese das ideias: a ideia não é uma explicação das coisas, pois a participação é impossível¹⁹⁵; não é uma unidade no múltiplo, pois se dissipa numa infinidade de ideias; não é objeto de ciência, pois está radicalmente separada de nós. É toda a hipótese do *Fédon* que é posta em questão.

É sem dúvida pela mesma época e como contrapartida que Platão é levado, no *Teeteto*, a fazer uma revisão de conjunto das concepções que os outros filósofos fizeram da ciência. Platão visa primeiro aos que dizem que a sensação é a ciência (151e). Na *República* (478 ss.) postulara como coisa evidente por si que o sensível, incessantemente evanescente, em fluxo perpétuo, não podia ser objeto de conhecimento, porque continha ao mesmo tempo caracteres opostos. Aqui ele o demonstra diretamente, sem fazer a menor alusão à sua teoria positiva. É, aliás, a um sensualismo particular que Platão se opõe aqui; não àqueles homens duros «que só creem no que podem agarrar com a mão» (155e), mas àqueles filósofos mais sutis que, seguindo os passos de Heráclito e de Protágoras, resolvem todo

¹⁹⁵ Já o *Fédon* (100d) continha muitas dúvidas sobre a natureza da participação, indagando se ela é presença da ideia na coisa ou comunhão da coisa com a ideia.

conhecimento certo na consciência imediata que cada homem tem de sua própria sensação presente; assim, o homem é, como disse Protágoras, a medida de todas as coisas (160c), num mundo perpetuamente movente, em que a parada e a fixidez seriam a morte e fariam desaparecer ao mesmo tempo o ser e o conhecimento. Com efeito, como a faísca jorra do atrito de dois corpos, a qualidade sensível e a sensação nascem ambas de uma espécie de fricção de um agente sobre um paciente; nascem juntas e nada são uma sem a outra (156a-157a). Nenhuma qualidade é uma realidade em si, nenhuma sensação é estável; umas e outras, arrastadas no movimento universal, têm a cada instante uma evidência inteira e total, mas que desaparece a cada momento para dar lugar a outra (179c). Tais são as consequências a que chega o mobilismo universal dos velhos fisiólogos jônios; e Platão encontra aqui adversários sobre os quais a discussão socrática não tem alcance (179e-180b), pois essa discussão implica que se possa convir em certos postulados fixos; como seria isso possível se, tão logo se procura apreender suas palavras, o adversário muda imediatamente e se esquia?

Platão, que tem sentido tão agudo do fluxo das coisas sensíveis, faz, portanto, tudo para mostrar a força de seus adversários; afasta com desdém as objeções vulgares, por exemplo esta: que Protágoras não tem o direito de ensinar os outros homens, pois cada um, sendo a medida das coisas, é tão sábio quanto os demais; pois, se sua sabedoria já não pode consistir em fazer

passar do erro à verdade, ela ainda tem belo papel a desempenhar, afastando as opiniões nocivas e favorecendo as opiniões úteis (160e-162de).

Por isso ele só pretende refutar essa tese entrando nela e seguindo-a até o fim. Se o homem é a medida das coisas, será preciso levar em conta a opinião de todos os homens; e todos os homens temem enganar-se nas matérias em que se sabem incompetentes e em que reconhecem a competência daqueles a quem se dirigem. Protágoras, se permanece fiel a si mesmo, é forçado a dar-se por errado; o fato de que os homens reconheçam mestres, médicos mais hábeis que eles quanto à doença a temer, conselheiros políticos capazes de prever o que é útil à cidade, refuta suficientemente Protágoras. Essa ciência versa sem dúvida sobre o futuro; mas resta que a evidência imediata da sensação presente só é atingida por quem a experimenta. Platão replica que essa evidência é inefável; pois enunciar o que é movido, dizer o que se vê, é deter o movimento ou imobilizar a sensação; não se tem, portanto, o direito de dizer nem que se vê nem que se sabe; antes que se o possa dizer, a evidência atual é substituída por outra (169d-172b; 182d).

Saber não é, portanto, sentir; não será antes julgar e, mais precisamente, emitir juízos verdadeiros? (187b). O juízo, ou opinião verdadeira, de que aqui se trata tem por objeto, bem entendido, as coisas sensíveis; mas, no juízo sobre as coisas sensíveis, há necessariamente algo que não pode ser percebido pela sensação: pois, se julgamos que objetos existem, que são idênticos ou

diferentes, semelhantes ou dessemelhantes, as próprias qualidades do objeto são de fato percebidas pelos sentidos; mas a existência, o mesmo e o outro, o semelhante e o dessemelhante são termos gerais ou comuns, relações que não podem ser dadas pelos sentidos. É, pois, refletindo sobre os dados dos sentidos que a alma julga; se essa reflexão chega à verdade, se se enunciam relações exatas, atinge-se assim a ciência (184b-186d). Mas, para que essa tese fosse sustentável, seria preciso primeiro que se pudesse discernir o juízo verdadeiro do juízo falso; ora (Platão retoma aqui a tese conhecida dos erísticos), todo juízo falso, ou erro, parece impossível: pois o erro não pode, primeiro, consistir numa confusão; não se podem confundir duas coisas, nem se se conhecem ambas, nem se se ignoram ambas, nem se se conhece uma ignorando a outra (188a-189a; 189a-190e). Tampouco consiste em julgar que o que não é, é — o que equivaleria a opinar o não-ser, isto é, no sentido em que Platão o toma, a tomar por objeto de sua opinião o que não tem conteúdo algum de conhecimento, o que é plenamente indeterminado, isto é, enfim, a não opinar de modo algum. Essa dupla crítica do erro (a primeira das quais é reproduzida sob várias formas diferentes) supõe que Platão põe agora em dúvida o que admitira na *República*, isto é, um estado intermediário entre o saber e a ignorância, correspondente a uma realidade intermediária entre o ser e o não-ser; pois, se a opinião falsa é impossível, é porque só se pode saber ou ignorar, e porque, se se julga, só se pode julgar o ser. O que faz a força da

argumentação do *Teeteto* é que a opinião não é ali considerada intermediária entre o saber e a ignorância, mas ou como saber ou como ignorância. É apresentada como saber na crítica do erro, e é no fundo isso que torna impossível a opinião falsa: só se pode opinar o ser — o que equivale a dizer que, se a opinião é ciência, todas as opiniões se equivalem. Ao contrário, na última parte da argumentação (201a-c), ela é apresentada como ignorância, pois um orador hábil pode convencer seus ouvintes de fatos que eles não conhecem diretamente e que, contudo, são exatos; eles julgam verdadeiro sem ter a ciência.

Não basta, portanto, julgar verdadeiro para possuir a ciência; mas não bastaria acrescentar a esse juízo verdadeiro a enumeração dos elementos de que se compõe a realidade de que se fala e a maneira como eles se agrupam (201d)? Conhece-se uma sílaba quando se conhecem as letras de que se compõe. Essa concepção da ciência como análise lógica do sentido das palavras parece ter sido a de Antístenes; e a razão pela qual Platão a refuta é bem instrutiva: só haveria, com efeito, ciência do composto, e não dos elementos simples; é dizer que nossa ciência seria feita apenas de ignorâncias associadas; é dizer que, para Platão, a ciência não pode consistir numa pura e simples justaposição que não tivesse sua razão de ser na natureza dos elementos justapostos (203a-204a).

Assim, segundo o *Teeteto*, nenhuma das hipóteses que se fazem sobre a natureza da ciência é sustentável. Mas, segundo o *Parmênides*, a hipótese das ideias

também está cheia de dificuldades. Nenhuma das hipóteses dos diálogos precedentes se mantém: com a teoria das ideias caem todas as visões sobre os intermediários entre o conhecimento e o erro, entre o ser e o não-ser; já não se fala em meio-saber, em inspiração, em amor.

IX. — O EXERCÍCIO DIALÉTICO DO PARMÊNIDES

Ou antes: uma coisa se mantém — o impulso metódico que dera origem a essas hipóteses e que, continuando, vai renová-las e rejuvenescê-las. Não é o dogma das ideias, é esse impulso metódico que faz o platonismo. Tal é a significação do conjunto do *Parmênides*. Uma vez arruinada a teoria das ideias, Parmênides exorta o jovem Sócrates a continuar exercitando-se no método das hipóteses, aquele que Platão tanto apreciava no *Mênon*. É preciso «não apenas, posta a hipótese, examinar o que decorre dessa posição», mas ver o que resulta da negativa (135a). É um exercício desse gênero que contém a segunda parte do *Parmênides*. Buscam-se todas as consequências da hipótese feita pelos eleatas — o *uno é* — e depois as consequências da hipótese contrária: o *uno não é*. Os quadros dessa pesquisa são de importância primordial, porque conservam valor inteiramente geral, independente da hipótese que se examina. Para cada uma das duas hipóteses, é preciso buscar primeiro as consequências que ela tem para o Uno, depois as que

tem para as coisas outras que o Uno. Buscar as consequências é buscar os atributos que se devem dar ou recusar ao Uno em cada uma das duas hipóteses. Mas, para isso, é indispensável ter uma lista dos atributos mais gerais (daqueles termos comuns de que se nos fala no *Teeteto*) que se possam conceder ou recusar a um sujeito qualquer; Platão chega a uma espécie de lista de categorias, cada termo da qual contém, aliás, dois opostos: o todo e a parte; o começo, o meio e o fim; o reto e o circular (forma); em outra coisa e em si mesmo; em movimento e imóvel; mesmo e outro; semelhante e dessemelhante; igual e desigual; mais velho, mais novo ou contemporâneo. Só que é muito importante notar que a ordem em que os citamos não é para Platão de modo algum arbitrária, no sentido de que a atribuição ou a não atribuição de cada um deles ao sujeito da pesquisa é sempre consequência lógica da atribuição ou não atribuição do que precede. Assim, na primeira hipótese, é porque se demonstrou que o Uno não tem partes nem todo que se pode demonstrar que não tem começo nem fim (144e-145b); é porque não tem começo nem fim que se demonstra que não tem forma geométrica (145b). Essas categorias não são, portanto, como quadros preparados de antemão, mas nascem, por assim dizer, à medida da demonstração. A noção do Uno enriquece-se assim pouco a pouco, à maneira como se enriquece a noção de uma figura matemática de que se descobrem, por via de consequência, as propriedades.

Os resultados da pesquisa são bastante desconcertantes, a ponto de terem feito da interpretação do *Parmênides* um problema difícilimo. Com efeito, da hipótese o *uno é*, Platão mostra que se pode deduzir pelo raciocínio uma dupla série de consequências: numa primeira série mostra-se que se lhe devem recusar cada um dos pares de termos opostos que citamos, e que, por conseguinte, ele não tem partes nem todo, nem começo nem fim etc.; numa segunda série mostra-se, ao contrário, que se lhe deve atribuir cada um desses pares. Da mesma hipótese conclui-se, a respeito das coisas outras que o *uno*, que se lhes devem atribuir ao mesmo tempo cada um dos opostos. Da hipótese contrária à primeira — o *Uno* não é — conclui-se logicamente que é preciso atribuir e depois recusar ao *Uno* os pares de termos que dele se haviam negado e afirmado na primeira hipótese, e em seguida atribuir e depois recusar os mesmos pares às coisas outras que o *Uno*. Numa palavra, Platão parece empenhar-se em demonstrar que uma mesma hipótese tem consequências contraditórias e que duas hipóteses contraditórias têm consequências idênticas.

É para levantar essa contradição que os neoplatônicos deram do *Parmênides* a interpretação complicada que veremos mais tarde: supuseram que, em cada uma das séries de consequências, a palavra *uno* e a palavra *é* não tinham o mesmo sentido; pode-se então afirmar do *Uno* os contrários, porque não é sob a mesma relação. Mas nada autoriza tal interpretação. A significação dessa estranha dialética parece ser bem

diferente. Se se considera com atenção a crítica das ideias no início do diálogo, percebe-se que ela recai menos sobre a tese das Ideias, tomada em si mesma, que sobre as relações de participação que há entre as coisas sensíveis e as ideias; é por causa dessa participação que as ideias deviam ou cortar-se em partes, ou separar-se de si mesmas e multiplicar-se cada uma ao infinito. Restaria, diante dessa dificuldade, abstrair — ao menos momentaneamente — o aspecto das ideias pelo qual são explicativas das coisas sensíveis, para considerá-las em si mesmas; em suma, instituir aquela dialética já tão nitidamente definida na *República* (511b), que «sem utilizar nada de sensível, só se serve das ideias para ir, por ideias, a outras ideias, e terminar em ideias». É esse programa que o *Parmênides* começa a executar: supõe relações entre o uno e o ser, e delas deduz todas as consequências possíveis, permanecendo no domínio puramente intelectual e sem fazer a menor alusão às coisas sensíveis de que essas ideias possam ser os modelos. Já não se trata, como no *Fédon*, de explicar os fenômenos por ideias, mas de passar de uma região em que a ciência não é possível, em que as hipóteses se mostram sem força, a uma região em que a ciência é possível. O que o *Parmênides* mostra é quão fecundas são as hipóteses sobre a relação entre as ideias.

X. — A COMUNICAÇÃO DAS IDEIAS

O que vai mostrar, por sua vez, o *Sofista* é que a hipótese é absolutamente necessária. O diálogo tem por

objeto próprio as dificuldades levantadas pela definição do sofista; se dizemos, com efeito, que é aquele que possui apenas uma aparência de ciência (233c), ele nos escapará dizendo que o erro é impossível, pois consistiria em pensar o não-ser; ora, não é verdade que o não-ser não é? (236e-237a; 241d).

Para resolver essa questão, Platão faz uma revisão crítica das opiniões dos filósofos sobre a definição do ser. Mas essa crítica leva a um resultado surpreendente: a impossibilidade de definir o ser em si mesmo, à parte de qualquer outra coisa. Eis como: quando os jônios e Parmênides procuram definir o ser, uns o definem como múltiplo, e o outro como uno; mas dão-lhe assim determinações que não lhe convêm enquanto ser. Em que sentido, primeiro, o ser dos jônios é um par de dois termos? Se não é nem um nem outro em particular, há então não dois termos, mas três; se é um e outro ao mesmo tempo, já não há dois termos, mas um só. Em que sentido, por sua vez, Parmênides põe o ser como uno? Como não é idêntico à unidade, há um todo feito do ser e do uno; ou esse todo é, e então o ser não passa de uma parte do ser; ou não é, e então o ser não é todo. Os jônios e Parmênides misturavam o ser com outra coisa que não ele, não o separando dessas determinações quantitativas (243e-245e).

Em contrapartida, aqueles homens «terríveis» que só creem na existência do que tocam e «que identificam o ser ao corpo», e os amigos das Ideias, que só veem nas coisas sensíveis fluxo e devir incessante e só encontram o ser em «certas ideias inteligíveis e incorpóreas», têm,

uns e outros, o erro de restringir demais o sentido do ser. Poder-se-á, primeiro, reduzi-lo somente ao corpo? Mas é-se bem forçado a admitir realidades como a justiça, que efetivamente são, pois aparecem e desaparecem na alma. Quer-se, como os «amigos das ideias», restringir o ser a essas realidades fixas e imóveis que são as ideias? Mas não poderiam ter a pretensão de aí apreender o «ser total»; o ser total contém necessariamente a inteligência e, por conseguinte, a alma e a vida; sendo inteligente, animado e vivo, não é imóvel (246a-249a). Essa dupla polêmica contra os materialistas e os idealistas dirige-se a filósofos contemporâneos difíceis de determinar; nos primeiros reconhece-se Antístenes, que já se viu aparecer no *Teeteto*; quanto aos segundos, o embaraço é grande: os únicos amigos das ideias que conhecemos nessa época são o próprio Platão e sua escola. Não se poderá crer que ele critica uma concepção das ideias que fora a sua própria — a mesma que examina no início do *Parmênides* — e que já então ultrapassara? A essa multiplicidade de ideias isoladas e fixas, tais como as vimos aparecer no *Fédon*, ele oporia então o ser total (248e), termo bastante misterioso que parece compreender não apenas a ideia ou o objeto que é conhecido, mas o sujeito que o conhece, a inteligência, e a alma em que ela reside; há aqui um esboço que o *Timeu* logo vai precisar.

Em todo caso, a marcha das ideias permanece nítida: aos materialistas, como aos amigos das ideias, ele censura não terem visto no ser aquela potência de agir

e de padecer, aquela vida que ele nele introduz. Mas essa censura o faz recair, ele mesmo, na dificuldade que apontara em Parmênides e nos jônios. «Não é justo», diz o estrangeiro de Eleia que conduz a discussão, «que nos ponham agora as questões que nós mesmos púnhamos aos que diziam que o todo era o quente e o frio?» (250a). Oscilamos necessariamente de uma noção do ser demasiado restrita a uma noção demasiado extensa; tão logo queremos limitá-lo a si mesmo, ele é pobre demais; e, achando-o pobre demais, damos-lhe atributos — movimento, vida, inteligência — que o ultrapassam.

A impossibilidade de pensar o ser em si mesmo e sem relação com outros termos revela-nos uma necessidade: a da comunicação e da mistura entre termos como ser, movimento, repouso etc. O que o pensamento atinge nunca são elementos isolados, são sempre mistos. O objeto do pensamento, como a palavra, que se compõe de vogais e consoantes, como a música, composta de sons agudos ou graves, é feito de conceitos que se unem uns aos outros. Procurar definir os conceitos fora dessa união é talvez o que causou o resultado sempre negativo dos diálogos de Sócrates: só se atinge um conceito com as relações que ele tem com outros. Daí uma maneira nova de encarar a dialética: a dialética é a arte que dá as regras da mistura dos conceitos, como a música dá as regras da união dos sons (253ad).

Essa concepção da dialética está sem dúvida próxima do que será a lógica de Aristóteles; é todavia bem distinta dela. Em primeiro lugar, não se trata de

misturar conceitos previamente definidos; Platão o indica com força singular: qualquer atributo que se possa dar a uma noção, ela o possui não por si mesma, mas por participação em outra ideia: «separar tudo de tudo é fazer desaparecer completamente todos os discursos; nada se pode formular senão por ligação das ideias umas com as outras» (259e). O pensamento passa, pois, do indeterminado ao determinado; não se contenta em explicitar as relações de noções já determinadas. Em segundo lugar, e pela mesma razão, a arte da dialética procede não pela aplicação de regras gerais a casos particulares, mas pelo exame direto de cada noção, que nos remete por si mesma às noções com as quais deve unir-se: assim, o repouso e o movimento se misturam com o ser, mas são incapazes de misturar-se entre si (254d); mas, se o movimento é ser enquanto participa do ser, é não-ser enquanto é outro que o ser, isto é, enquanto participa do outro (255e). Parece que, no conhecimento direto e imediato dessas relações, o papel primordial cabe àquela intuição intelectual que Platão, na *República*, pusera no topo da hierarquia dos conhecimentos. Pois o método consiste em apreender o que «quer» a ideia que se examina, em obedecer ao que se vê nas noções (252e). E por aí a dialética platônica difere do pensamento discursivo tanto quanto o método cartesiano difere da lógica.

XI. — O PROBLEMA DOS MISTOS. A DIVISÃO

A partir desse momento, todo o esforço de Platão recairá sobre a arte de apreender as regras dos mistos ou misturas. Esforço singularmente diverso, que vai dos exercícios escolares de divisão até a majestosa síntese do *Timeu*; esforço que, aliás, resulta antes em dar direções e favorecer o impulso do pensamento que em criar uma doutrina. Já no *Fedro* (265d) ele definira a dialética por dois movimentos sucessivos: primeiro, «veem-se as coisas dispersas numa só ideia; depois, por movimento inverso, divide-se, ideia por ideia, segundo as articulações naturais». Cumpre notar que a análise, ou divisão, segue aqui a síntese, e que a síntese, longe de ser o termo do pensamento e de seguir a análise, destina-se ao contrário a servir de ponto de partida à divisão, que é assim o essencial da dialética. Os exercícios de divisão que se encontram no início do *Político* (258c-267c) e do *Sofista* (218d-231c) mostram sem dúvida como Platão fazia seus alunos da Academia praticarem a dialética. A divisão é apresentada como o procedimento que serve para determinar cada vez mais precisamente um conceito; resulta, em suma, numa definição: por exemplo, a política é uma ciência; mas as ciências dividem-se em ciências que têm por fim o conhecimento e ciências que têm por fim a prática; a política pertence à primeira classe; as ciências do conhecimento dividem-se por sua vez em ciências que prescrevem e ciências que julgam; a política está entre as primeiras; assim, de divisão em divisão, chega-se a determinar cada vez mais o conceito. É claro que a divisão platônica não é um procedimento puramente

mecânico; do contrário, não escaparia à crítica de Aristóteles, segundo o qual é inteiramente arbitrário colocar o termo sobre o qual recai a pesquisa num membro da divisão em vez de no outro¹⁹⁶. Não é, com efeito, um procedimento lógico, mas a intuição que pode guiar nesse caso. Ademais, se é regra quase geral que a divisão deva ser binária, a regra para operar essa divisão é pouco precisa e levanta grandes dificuldades técnicas que Platão conhece muito bem, mas não resolve. Uma das maiores é saber como distinguir as divisões arbitrárias — como a de homem em gregos e bárbaros — das divisões legítimas, como a divisão em macho e fêmea: num caso, só o primeiro grupo (gregos) está determinado, e o segundo só o está por exclusão do primeiro; no segundo, temos dois caracteres opostos igualmente positivos (262e; 263b).

Mas que relação têm entre si essas duas concepções da dialética — a dialética como arte da composição dos mistos, no *Sofista*, e a dialética como arte da divisão? Essa questão é resolvida no *Filebo*. Esse diálogo nos mostra como a arte de compor os mistos tem por resultado a classificação e a divisão em espécies. A aproximação e a união dos dois aspectos da dialética, alhures separados, tornam sua noção bem mais nítida. Mas, primeiro, a noção de misto apresenta-se sob forma nova: todo misto digno desse nome não é uma fusão arbitrária, mas uma combinação bem fixada de dois elementos: um elemento indeterminado ou ilimitado, e

¹⁹⁶ *Primeiros Analíticos*, I, 31.

um limite ou determinação fixa. O indeterminado é um par de opostos tal que cada um deles só se define em relação ao outro, isto é, é em si mesmo inteiramente indefinido; tais são *maior e menor*, *mais agudo e mais grave*, *mais quente e mais frio* — termos puramente relativos e perpetuamente fluentes, pois o que é maior que uma coisa é ao mesmo tempo menor que outra. O limite, ou determinação, é uma relação numérica fixa, como o dobro ou o triplo. O misto, como facilmente se vê, resulta, pois, da introdução de uma relação fixa no par de opostos: assim, os músicos demonstram que uma relação de um para dois, introduzida na díade ilimitada do agudo e do grave, cria a oitava; pode-se conceber da mesma maneira que uma relação fixa do lento e do rápido crie um movimento regular, ou fazer sair as formas de uma relação fixa de grandeza e de pequenez¹⁹⁷. Essa concepção do misto permite — e mesmo implica — a divisão dos conceitos: a divisão parte de um ilimitado, como a voz com suas nuances infinitas de agudo ou de grave; nele introduz certo número de intervalos fixos, que são os acordes, caracterizados por relações numéricas fixas como $1/2$, $1/3$ etc. A ciência consistirá em conhecer o número e a natureza dessas relações fixas (18b).

Essa concepção do misto e da divisão já não é exatamente a do *Sofista*. Primeiro, já não se fala em divisão uniformemente binária; no caso mais perfeito, ao menos — o da música —, o número dos termos é

¹⁹⁷ *Filebo*, 23c-29c; sobretudo 23d; 26ad.

determinado pelo das relações numéricas possíveis, que são os acordes. Vemos outro exemplo disso no *Timeu* (54a ss.), em que a divisão em quatro elementos depende do número dos sólidos regulares possíveis. Há mais: a mistura de um gênero com outro, no *Sofista*, vem de sua natureza mesma; o ser, para ser o que é, deve participar do mesmo e do outro; há aí como que o rudimento de uma relação de necessidade lógica. Ao contrário, o ilimitado e o limite não se chamam nem se implicam; para uni-los é preciso um quarto gênero de ser, diferente deles como da mistura: a causa da mistura (26e). É dizer que, à ligação logicamente necessária para a qual inclinava o *Sofista*, substituem-se agora considerações de harmonia, de conveniência, de beleza e de bondade. A ideia do Bem, que dominava a dialética na *República* e que se apagara nos diálogos intermediários, retoma aqui, ao mesmo tempo que as matemáticas, papel de primeiro plano. E, não podendo definir o Bem em sua unidade, ele lhe substitui ao menos um equivalente feito de três termos: a beleza, a simetria e a verdade (65a). Assim, apenas põe as três condições primordiais a que deve responder toda mistura; esses três termos exprimem cada um, sob aspecto diferente, o que ele chamava na *República* o incondicionado, o Bem, em que cessa a explicação.

XII. — O PROBLEMA COSMOLÓGICO

A noção do misto que possui beleza, proporção e verdade foi o verdadeiro estimulante dos últimos

estudos de Platão; permitiu-lhe voltar ao problema da explicação das coisas sensíveis pelas ideias, problema que sem dúvida abandonara diante das dificuldades que o *Parmênides* expõe sobre a participação. É esse o objeto do *Timeu*. Mas, para bem apreender esse retorno de interesse à física, é preciso ver que as coisas sensíveis já não lhe aparecem, como no *Teeteto*, como um fluxo incessantemente evanescente, mas como partes de um cosmos que é ele mesmo o mais belo dos mistos sensíveis, isto é, uma mistura ordenada segundo relações fixas¹⁹⁸. Se é assim, o problema da explicação do mundo físico não oferece dificuldade que lhe seja inerente; não passa de um caso particular do problema dialético em geral, que consiste, segundo o *Filebo*, em determinar a maneira como se formam os mistos. O problema da participação está, pois, resolvido.

O mundo nasceu de uma passagem da desordem à ordem sob a ação de um demiurgo (30a). O estado de desordem anterior a essa ação é essencialmente o domínio da «necessidade» — de uma necessidade brutal, causa errante, que não está sujeita a consideração alguma de fim (47e-48a). Mas essa desordem e essa necessidade não significam de modo algum uma radical inteligibilidade; é uma espécie de necessidade mecânica análoga à que Demócrito aceitava, mas em que Platão introduz, se não a bondade do demiurgo, ao menos certa parte de inteligibilidade geométrica. A doutrina dos átomos e a doutrina dos

¹⁹⁸ *Filebo*, 26a; cf. 30b: o mundo é um vivo dotado de alma e de inteligência.

elementos ali aparecem, mas penetradas de espírito geométrico; os elementos são compostos de corpúsculos, e os corpúsculos de um dado elemento distinguem-se uns dos outros não por suas qualidades, mas por sua forma geométrica; os corpúsculos elementares de cada espécie têm a forma de um dos quatro poliedros regulares — cubo, icosaedro, octaedro, tetraedro —, correspondentes respectivamente à terra, à água, ao ar e ao fogo. A engenhosidade matemática de Platão, guiada pelas recentes descobertas de Teeteto em estereometria, não tem dificuldade alguma em demonstrar que as faces do cubo podem compor-se de quatro triângulos retângulos e isósceles, e que as faces de cada outro poliedro, que são triângulos equiláteros, podem compor-se todas de seis triângulos retângulos cuja hipotenusa é o dobro do lado menor do ângulo reto. As transmutações dos elementos uns nos outros tornam-se perfeitamente inteligíveis (deixando de lado a terra) quando se tiver demonstrado que um corpúsculo de água contém tantos triângulos quanto dois corpúsculos de ar mais um de fogo, e que um corpúsculo de ar contém tantos quanto dois corpúsculos de fogo (53c-57c). Eis a razão no seio mesmo da necessidade. A necessidade bruta aparece na disposição desses corpúsculos, que depende da maneira como reagem aos abalos desordenados do receptáculo, ou espaço, em que estão; tendem, como as substâncias sacudidas numa peneira, a reunir-se segundo suas semelhanças e afinidades (57bc). A fonte da necessidade está, portanto, não nos elementos, mas nessa natureza

ambígua, «esse conceito bastardo, mal acreditável» do receptáculo (52b). Esse receptáculo parece ser um daqueles termos indeterminados de que o *Filebo* nos forneceu exemplos; de maneira precisa, é ao mesmo tempo o indeterminado geométrico — no sentido de que não tem determinação alguma de grandeza e pequenez e de que as tem todas (50cd) — e o indeterminado mecânico, no sentido de que seu movimento, sua lentidão e sua velocidade não têm uniformidade alguma (52e). É esse receptáculo que os triângulos elementares, primeiro, e depois os poliedros deles nascidos, começam a determinar, introduzindo-lhe relações fixas de grandeza e de pequenez (53c). É nele que a inteligência do demiurgo vai introduzir outras determinações e, em particular, determinações mecânicas.

Pois o criador, ou demiurgo, é antes de tudo o criador da alma do mundo (34cd), e a alma é princípio de movimento (*Fedro*, 245c; *Leis*, 894d) — não no sentido de força mecânica brutal, como é o receptáculo, mas princípio do que há de regular e de fixo no movimento. A alma do mundo é anterior ao corpo que se destina a animar e que nela se aloja; mas ela mesma é um misto em que se desenham, de certo modo, todas as relações aritméticas ou geométricas que se realizarão no mundo. Todo misto é composto de um limite e de um ilimitado; só se distingue de outro pelo aspecto que apresentam os dois termos; o limite e o ilimitado de que a alma se compõe são a essência indivisível e a essência divisível nos corpos (35a); toda determinação numérica e

geométrica exige, com efeito, dois termos desse gênero; sabemos por Aristóteles que, segundo o ensino oral de Platão, os números nascem da ação do Uno sobre a diade indefinida do grande e do pequeno¹⁹⁹; todo número, toda forma são resultado de uma determinação do que era a princípio indeterminado. Produzido o misto dessas duas essências, o demiurgo mistura-lhe ainda o mesmo e o outro, isto é, dois termos que estão também entre si como o limite e o ilimitado do *Filebo*. Platão tem o cuidado de dizer-nos que o outro só entra na mistura à força; permanece, como se verá, princípio de indeterminação. A alma é, pois, feita de três coisas: uma mistura das duas substâncias, divisível e indivisível, do mesmo e do outro. O misto é agora dividido segundo certos números determinados, como termos de duas progressões geométricas — 1, 2, 4, 8; 1, 3, 9, 27 —, entre os quais se inserem meios proporcionais. Depois é dividido em dois ramos, que se cruzam em ângulo agudo e em seguida se recurvam em círculos de mesmo centro, um dos círculos inclinado sobre o outro, como a eclíptica sobre o equador; o círculo do mesmo, animado de movimento para a direita, isto é, de oriente para ocidente, permanece único; o círculo do outro, animado de movimento para a esquerda, isto é, de ocidente para oriente, é dividido em sete. Vê-se bem que, sob o nome de alma do mundo, Platão se esforça por mostrar como se chega a uma espécie de construção racional do sistema astronômico tal como o concebia, e cujos

¹⁹⁹ *Metafísica*, M, 7, 1081a 14-15.

princípios eram que só havia movimentos circulares; que os movimentos eram uniformes; e que a irregularidade aparente do movimento dos sete planetas se explicava por serem eles animados, além do movimento diurno, de um movimento próprio em sentido contrário. A alma é apenas um desenho esquemático do sistema astronômico (35a-36d).

O *Timeu* é um relato, um mito; o pitagórico *Timeu* ali conta como se formaram os diversos mistos — alma do mundo, mundo, corpúsculos elementares —, sem querer atingir mais que conjecturas verossímeis (29c-e); tom cuja modéstia, inspirada em Parmênides, contrasta com o dogmatismo jônico. É claro, ademais, que, no emprego físico dos esquemas matemáticos, ele é guiado por considerações de harmonia e de beleza; a única razão da formação do mundo é que o demiurgo «era bom» (29e); o Bem continua sendo o incondicionado a que se prende toda prova. A forma esférica do mundo, o fato de ser único, vêm de que ele se esforça por imitar a perfeição do modelo (32b; 31ab). O tempo, dividido em períodos regulares — dias, meses, anos —, ligado à existência das revoluções celestes, imita quanto possível a eternidade do modelo por seu retorno incessante sobre si mesmo (37d). No detalhe da fisiologia que nos expõe no fim da obra, Platão é tão perdidamente finalista quanto o serão os estoicos; o livro X das *Leis* afirma também com força que a providência divina não é apenas geral, mas penetra até os menores detalhes da estrutura do universo (903bc). É porque a teoria do mundo é antes de tudo o relato da

obra providencial que ela conserva seu caráter arbitrário e intuitivo. O espírito humano só pode suspeitar das intenções do demiurgo, jamais tem certeza delas (29e-30a). Ademais, o demiurgo, ao dobrar a necessidade à inteligência (47e-48a), esforçando-se por fazê-la obedecer, encontra resistências crescentes; se o primeiro misto, o corpo do mundo, é feito tão harmoniosamente que é imperecível ainda que gerado (41ab), os mistos parciais, feitos pelos deuses imitadores do demiurgo — os corpos dos animais —, estão sujeitos à morte (41cd; 43a); a série dos mistos vai em perfeição decrescente, e sua conservação é cada vez menos assegurada.

Por um paradoxo aparente, o arbitrário se introduz na ciência das coisas físicas na medida em que nela se introduzem as matemáticas: o arbitrário, mas ao mesmo tempo uma liberdade de olhar que, desprendendo o espírito das ilusões da observação imediata, lhe permite um jogo fecundo de hipóteses. É, por exemplo, graças a essa liberdade de espírito que Platão talvez tenha podido indicar de passagem a explicação do movimento diurno pela rotação da terra em torno de seu eixo²⁰⁰.

XIII. — O ENSINO ORAL DE PLATÃO

Os diálogos não nos dão a conhecer todo o Platão. Aristóteles²⁰¹ felizmente nos conservou algo de seu

²⁰⁰ Tal era, já na Antiguidade, a interpretação da palavra *εἰλλομένην* por Plutarco (*Questões platônicas*, quest. VIII); mas essa interpretação não é certa, e o sentido pode acomodar-se à imobilidade da terra.

²⁰¹ *Metafísica*, M, 7 e 8.

ensino oral, embora seja muitas vezes difícil desembaraçar o pensamento de Platão nessa exposição feita com intenção crítica e frequentemente mesclada às teses dos sucessores de Platão na Academia. Resulta dela, contudo, que, no fim de sua vida, Platão concebeu as ideias como números — mas como números diferentes dos que o matemático emprega. Que são os números ideais? Por que Platão os substituiu às ideias, ou ao menos os superpôs a elas? E, antes de tudo, como se distinguem dos números matemáticos? Os números matemáticos são os que se formam de unidades todas iguais entre si e que resultam da adição dessas unidades. Ora, vemos, no *Filebo* e no *Timeu*, que Platão tem predileção manifesta pela geração dos números que se faz de outro modo que pela adição e, especialmente, pela que se faz por progressões ou pela inserção das três espécies de meios proporcionais — aritmético, geométrico ou harmônico²⁰²: sua atenção tende a recair sobre as relações numéricas mais que sobre os próprios números. A música pitagórica lhe faz ver a essência das coisas em relações numéricas, ainda mais que em números. A teoria dos números ideais parece ser uma tentativa de encontrar os tipos de relação mais gerais. Esses números, diz-nos Aristóteles, não resultam da adição, pois suas unidades não podem somar-se, mas da união de dois princípios: o Uno e a díade indefinida do grande e do pequeno²⁰³. Essa díade não é outra coisa senão a relação plenamente indeterminada e fluente de

²⁰² *Timeu*, 31c ss.

²⁰³ *M*, 7, 1081a 14.

que o *Filebo* (24c-25a) nos dava exemplos. Quanto ao Uno, sabe-se, segundo uma tradição célebre, que Platão o identificava ao Bem²⁰⁴; ora, a função do Bem, segundo o *Filebo*, é introduzir relações fixas entre as coisas, o que é possível pela medida. O Uno de Aristóteles e o Bem da lição de Platão parecem idênticos à *medida*, que o *Político* considera o ponto de partida da dialética. O Uno é o que permite medir, e é o termo incondicionado além do qual não se remonta. É assim que, segundo Aristóteles, o grande e o pequeno, de desiguais que são, podem ser igualados pela aplicação do Uno, e assim se obterá a díade ideal, composta dos dois termos da relação — não somando uma unidade a outra, mas igualando a relação indeterminada à unidade. Sem perseguir o modo complicado de produção dos números ideais, que Platão segue até a década ideal, vê-se pelo exemplo da díade ideal que os números ideais são antes de tudo relações fixas. É bastante natural pensar que esses números ideais são princípio do modelo eterno do mundo de que se nos fala no *Timeu* (28b), assim como a alma, feita de esquemas geométricos combinados segundo certas relações numéricas, é princípio do mundo sensível. O Vivente em si (30a) parece designar a realidade inteligível inteira, que compreenderia, abaixo dos números ideais, as espécies inteligíveis, assim como o mundo — vivente, animado e inteligente — compreende, abaixo da alma, o

²⁰⁴ Segundo ARISTÓXENO (contemporâneo de Aristóteles), em seus *Elementos de Harmonia*, II, p. 30, ed. Meibom.

corpo. Resta em todo caso certo que Platão orientava suas pesquisas para as leis de combinação dos mistos.

XIV. — FILOSOFIA E POLÍTICA

É apenas por abstração que se pode separar a política de Platão de sua filosofia. Suas maiores obras são, ao mesmo tempo, obras filosóficas e políticas: o *Górgias*, em que mostra os perigos de uma política não fundada em razão; a *República*, em que a filosofia é utilizada como o único meio de chegar a uma política viável. A trilogia *Sofista*, *Político* e *Filósofo*²⁰⁵, cujo último diálogo ficou em projeto, tendia sem dúvida a mostrar as capacidades políticas do filósofo. A trilogia *Timeu*, *Crítias*, *Hermócrates*, de que Platão só escreveu o primeiro diálogo e o início do segundo, devia, depois da formação do mundo descrita no *Timeu*, tratar das revoluções das cidades, de sua ruína e de seu restabelecimento. As *Leis*, enfim, são um verdadeiro manual do legislador. Não é mais legítimo separar a filosofia da política em Platão do que em um Augusto Comte. Como esquecer que o impulso para a filosofia lhe vem de Sócrates, que insiste com tanta força na *Apologia* em sua missão social?

Platão, como Sócrates, crê firmemente na missão social do filósofo. Depois de ter pintado, na *República*, o regime da cidade ideal, pergunta-se em que condição um regime aproximado poderá passar aos fatos; bastaria uma única mudança, «mas que não é pequena nem fácil,

²⁰⁵ Cf. a indicação do plano de conjunto, *Sofista*, 217a.

embora seja possível...: que os filósofos sejam reis nas cidades, ou que os reis e os dinastas sejam bons filósofos; que autoridade política e filosofia coincidam» (473b). É preciso dar a essa exigência um sentido inteiramente prático: é no momento mesmo em que Platão passa da teoria à prática que faz intervir a autoridade política do filósofo. Platão não se cansa de insistir no papel ativo que convém ao filósofo: é preciso forçá-lo a descer da contemplação das coisas inteligíveis para ocupar-se dos negócios da cidade (519d); é preciso também preparar para essa reforma a opinião do vulgo, levado, por causa mesmo dos vícios do governo, a considerar a filosofia inútil à cidade (500b). A filosofia procederá sobre a cidade como o pintor sobre a parede que orna: limpá-la-á primeiro cuidadosamente, depois nela desenhará a forma da cidade, comparando a cada instante seu desenho ao modelo do justo que é capaz de contemplar (501a).

Como chegou Platão a essa visão célebre, que parece ser a utopia social por excelência? De onde vem essa ideia de uma reconstrução racional da cidade? Qual é sua significação exata?

XV. — A JUSTIÇA E A TEMPERANÇA

Antes de apresentar-se, na *República*, como reformador da cidade, Platão parece ter refletido sobre a justiça mais como moralista, à maneira de Sócrates, do que como reformador político. Mostrou que o homem devia ser justo, isto é, respeitador das leis, para ser feliz,

antes de provar que só o filósofo podia conceber e realizar as leis justas. É moralista antes de ser político, ao contrário dos jovens ambiciosos de Atenas, imortalizados no Cálicles do *Górgias*, que se entregam sem preparo à política. Dessa moral platônica os dois polos estão, por assim dizer, no *Górgias*, que sustenta a justiça contra o banditismo político, e no *Fédon*, para o qual a vida filosófica consiste em purificar-se do corpo.

Vejamos primeiro o primeiro dos dois temas. No *Crítion*, Sócrates era representado como respeitador das leis até morrer por elas; e conhece-se a célebre prosopopeia em que as leis de Atenas mostram a Sócrates tudo o que ele lhes deve (50a); Platão tem o sentimento vivíssimo de que delas dependem não apenas a segurança, mas toda cultura moral. Mas as leis, objeta Cálicles, não são simples convenções que os homens do vulgo fizeram entre si para defender-se da avidez dos poderosos? A justiça natural consiste em relações de força, e o mais forte deve possuir a autoridade (*Górgias*, 482c-484c). Que é, então, essa força de que fala Cálicles? Será a força física pura e simples? Então ela pertence ao povo, se este tem força para impor as leis (488be). É, portanto, a força acompanhada de sabedoria e de habilidade ou, mais precisamente, do conhecimento raciocinado da política e da coragem para realizar seus desígnios (491ad). Mas a coragem, que dá autoridade sobre as coisas, implica aquela forma interior de coragem, aquela autoridade sobre si mesmo que é a temperança. Pois o bem não é idêntico ao prazer e, se é preciso escolher entre os

prazeres os que são úteis, bons e sadios, só se chega a isso graças à temperança, que introduz certa ordem no corpo e na alma, podando os desejos contrários a essa ordem (504c-505b). Esse desenvolvimento sobre a temperança, ou virtude da ordem, aparentada à igualdade geométrica, é o ponto culminante do *Górgias* (508a); nessa virtude, que já procurara definir no *Cármides*, ele encontra aqui o fundamento de todas as outras — da piedade, da justiça, da felicidade. A temperança é a atividade regulada pela ordem e opõe-se diretamente à atividade brutal e sem freio de Cálicles. Platão entrevê aqui uma verdade que faz o fundo de sua filosofia e que desenvolverá com força em sua velhice²⁰⁶: que essa atividade a que se chama arte, que escolhe e age segundo regras, é anterior a essa pretensa natureza desordenada e desregrada que Cálicles quer seguir. O primado da arte, no coração mesmo das coisas naturais e da ordem do mundo, é postulado de toda a política como de toda a filosofia de Platão. A ordem não é uma conquista humana sobre as forças desregradadas; é antes o fundo do real, que nos é revelado por uma intuição intelectual.

Se a temperança, com a técnica que discerne e ordena, é a virtude fundamental, o ascetismo do *Fédon* e o governo dos filósofos na *República* serão dois aspectos inseparáveis dessa virtude; se ela não parece ocupar nesses dois diálogos o lugar central que tem no *Górgias*, a ideia que a inspira — a do valor superior e

²⁰⁶ *Leis*, X, 889e.

dominador da inteligência — continua sendo o ponto de partida. No *Fédon* (82e ss.), a busca da verdade acompanha-se da abstinência dos prazeres: a alma está presa ao corpo pelo desejo e é forçada a olhar através do corpo, onde está como numa prisão; mas a filosofia lhe ensina que a visão e as outras sensações estão cheias de erros; ensina-a a crer apenas em si mesma e em seus próprios pensamentos; assim ela desprende a alma do corpo e faz com que se abstenha, tanto quanto possível, dos prazeres, dos desejos e das dores. A verdadeira virtude consiste em libertar-se de todas as afecções; tanto quanto a temperança, a justiça, a coragem e a prudência são purificações (69a).

Mas, por outro lado, a temperança é também uma virtude que prescreve a ordem; não tem menos importância como técnica positiva que como regra de ascetismo. A conclusão do *Górgias* é, a esse respeito, significativa, e anuncia a *República*: os homens só serão melhorados graças a uma técnica científica que jamais possuíram nem os ilustres políticos de Atenas nem os sofistas que vêm instruir ali a juventude (513c-515d). Em definitivo, a justiça parece ser agora não mais, como no *Crítion*, a simples obediência do indivíduo às leis de sua terra, mas a exigência de uma reforma política completa, sob a condução dos filósofos.

XVI. — O PROBLEMA POLÍTICO

É a partir desse momento que se dá o impulso ao pensamento político, que subordina a si tanto a moral

quanto a psicologia. Mas este já não está na situação da dialética, que não abandona o mundo das ideias; ao contrário, quebra-se sem cessar contra os fatos. Platão, repitamos, quer ser não um utopista, mas um reformador; como reformador, deve levar em conta a natureza dos homens e a natureza das coisas, tais como são dadas.

O que há de estranho nesse reformador é que ele está, muito ao contrário dos sofistas, bem longe de crer no progresso. Meditou muito sobre a história e a evolução das sociedades, como sobre a história das almas individuais, mesclando aliás à observação psicológica precisa o mito e a lenda; mas tanto a observação quanto o mito põem sempre em evidência esta dupla conclusão: que a parcela de justiça e de virtude que há num indivíduo ou numa sociedade depende sobretudo das condições exteriores, de uma feliz sorte; e que, se há mudanças nas sociedades, a mudança sempre se dá para pior, ou, na melhor das hipóteses, segundo um ritmo cíclico que faz a sociedade repassar pelas mesmas etapas. A legislação, ainda que a de um filósofo, tem por fim servir-se o melhor possível das condições de fato que encontra diante de si, e também deter ou entravar as mudanças, dar à sociedade a maior estabilidade possível. Jamais, ao contrário, se vê em Platão a ideia de uma reforma positiva, de uma verdadeira invenção social; trata-se sempre, nele, de manter e conservar, ou então de podar e suprimir; é bem significativo o mito que conta que os homens só evitaram a decadência completa porque deuses lhes

deram a conhecer o fogo, lhes ensinaram as artes e lhes deram as sementes do trigo (*Político*, 274e); a iniciativa dos homens não poderia tê-los levado até lá.

O fim da reforma do filósofo só pode ser, então, imitar quanto possível o estado de sociedade mais perfeito, do qual ele possui a ideia; tomar, de certo modo, a sociedade no nível em que existe atualmente para impedi-la de cair mais baixo (*Leis*, IV, 713e); mas nunca se trata de promover um progresso verdadeiro. Se uma sociedade apresenta as condições requeridas para que a ela se apliquem os esforços do filósofo, é por sorte, por uma série de circunstâncias independentes de toda vontade humana, graças, por exemplo, ao favor do clima e do solo (704a ss.) — quer se faça dessa sorte efeito de um acaso, quer da providência divina.

Daí o caráter positivo e realista, e às vezes mesmo conservador, da política platônica; daí seu gosto, crescente com a idade, pela história e pelas antigas tradições²⁰⁷; daí sua condenação de toda a política de expansão que fizera a grandeza de Atenas, mas também transtornara os costumes²⁰⁸. Permaneceu ligado unicamente à forma tradicional da cidade grega. É bem entendido, por exemplo, que na *República* é uma cidade grega que ele tem de administrar (470e). Se mais tarde, no *Político* (262cd), julgou ridícula a divisão da humanidade em gregos e bárbaros, nem por isso é menos verdade que quer antes de tudo fortificar o helenismo, restabelecer a paz entre as cidades e fazer

²⁰⁷ Prólogo do *Timeu* e *Crítias*.

²⁰⁸ *Górgias*, 508e-519b.

cessar as práticas de pilhagem e de redução à escravidão que acompanhavam as vitórias de uma cidade sobre outra²⁰⁹.

XVII. — JUSTIÇA SOCIAL

O essencial da justiça social, em Platão, é fazer a unidade da sociedade (*República*, IV, 423d). A justiça nas cidades imita, quanto possível, as essências ideais, «bem ordenadas, guardando sempre a mesma relação, sem se fazerem mutuamente dano algum, dispostas por ordem e segundo a razão» (VI, 500c). A cidade justa nos dá um desses exemplos de multiplicidade bem ordenada, um desses mistos cuja natureza cabe ao dialético descobrir. É quando se souber o que é esse misto que se poderá determinar o que é a alma justa, sendo a justiça na alma uma ordenação de suas partes, em tudo análoga à ordenação das partes da sociedade, que constitui a justiça social. A *República* distingue-se dos escritos políticos seguintes de Platão por insistir mais nas condições dessa unidade. Ele apresenta sua pesquisa sob a forma de uma história da sociedade, exatamente como no *Timeu* as condições da estabilidade do mundo se descobrem na história da formação do mundo por um demiurgo; e acontece que, nessa história, sua visão se estende bem além da reforma de uma cidade grega, até as condições fundamentais de todo agregado humano²¹⁰.

²⁰⁹ *República*, V, 469b ss.

²¹⁰ 369b, sobre a divisão do trabalho.

A cidade nasce da necessidade e da descoberta do meio racional de satisfazê-la. Esse meio é a divisão do trabalho. Há cidade tão logo haja reunião de quatro ou cinco pessoas que convêm em satisfazer cada uma das necessidades elementares de todas as outras — em alimento, vestuário e moradia; o lavrador, que produz o alimento de todos, terá em troca seu abrigo e sua roupa feitos pelos outros. Cada um, especializado em seu ofício, produzirá mais e melhor. A cidade, em sua forma elementar, não é, pois, uma reunião de seres iguais e semelhantes, mas ao contrário de seres desiguais e dessemelhantes; assim permanecerá em suas formas mais altas, e é isso que garantirá a solidariedade de suas partes e sua unidade (370ab). As funções se tornarão mais complicadas à medida que a massa da cidade cresce e que as necessidades se multiplicam; ao lado do lavrador, por exemplo, haverá um fabricante especial de arados e instrumentos agrícolas (370c); ao lado dos produtores criar-se-á a classe dos que fazem as trocas, dos comerciantes por terra e por mar (371ab). Mas o princípio permanece sempre o mesmo. Permanece o mesmo ainda quando, na cidade chegada a seu acabamento, as funções se agrupam num pequeno número de classes: a classe dos artesãos, que se ocupam de satisfazer as necessidades materiais; a classe dos soldados, que defendem a cidade contra as vizinhas (373c); a classe dos «guardiães», encarregados de fazer observar as leis. Essas três classes representam as três funções essenciais de toda cidade: produção, defesa, administração interna (434c).

Como serão essas funções mais bem cumpridas — eis para Platão o único problema social. Não pode, com efeito, tratar-se de utilizar os recursos da cidade para a felicidade de um indivíduo ou de uma classe. «Fundamos a cidade», responde Sócrates a Adimanto, que lhe censura a vida dura demais que faz os «guardiães» levarem, «não para que uma classe tenha felicidade superior, mas para que a cidade inteira seja feliz»²¹¹. O indivíduo que faz parte da cidade é feito para cumprir sua função social, e não para outra coisa. É nisso que consiste a justiça; ser justo é cumprir a função própria (434c).

XVIII. — NATUREZA E SOCIEDADE

Aqui se apresenta a Platão uma questão temível. As necessidades da sociedade ideal devem contar com a natureza. Com efeito, o exercício de cada função social supõe não apenas uma educação adquirida, mas ainda aptidões naturais. O amor do ganho no artesão, a paixão generosa necessária ao soldado, a prudência e a reflexão no guardião da cidade têm por fundo um caráter inato que nenhuma forma social poderia produzir (455b). Há mais: as proporções diversas em que esses caracteres existem dependem da natureza do meio geográfico. «Uma região», dirá ele no fim da vida, «não é tão própria quanto outra para tornar os homens melhores ou piores»²¹². O estudo dos números, que em alguns leva até

²¹¹ 419b; comparar 465e ss.

²¹² *Leis*, 747d.

a filosofia e a dialética, produzirá nos egípcios, nos fenícios e em tantos outros povos a velhacaria, e não a ciência.

A essa natureza Platão dá importância extrema: em particular, quando vem a falar dos verdadeiros chefes da cidade, os filósofos, não se cansa de recomendar que se escolham, segundo suas aptidões naturais, os que serão capazes de receber o ensino da dialética; e faz lista detalhadíssima das qualidades inatas indispensáveis: amor da verdade e facilidade para aprender, fraqueza dos desejos que se opõem ao conhecimento, nobreza de alma e coragem, enfim, memória precisa e extensa²¹³; a reunião dessas qualidades é raríssima, pois há quase incompatibilidade entre as qualidades que se lhes pedem, notadamente entre a sutileza de um espírito incessantemente ativo e a gravidade calma, entre a inércia do homem despreocupado dos perigos e o olhar agudo que os penetra²¹⁴: a nobreza de um velho ateniense e a sutileza de um sofista — eis o que deve reunir a natureza filosófica.

Ora, entre as exigências da sociedade ideal e o que a natureza lhe fornece não há necessariamente harmonia. Há aí todo um lado da realidade que escapa ao alcance da arte humana; não há pensador que o tenha levado mais em conta que Platão. Para explicar esse dado último, essa realidade dos caracteres que resiste à razão e que, contudo, fixa a cada um de nós seu destino, ele recorreu a um modo de explicação ele mesmo

²¹³ *República*, 490e.

²¹⁴ 503b.

irracional: o mito da escolha das vidas. Depois desta vida, as almas sofrem castigos ou aproveitam recompensas, segundo a justiça de que deram prova; depois reúnem-se para escolher uma nova vida: essa escolha é plenamente voluntária, e os deuses não são de modo algum responsáveis por ela; mas, uma vez feita, é sancionada pela necessidade e pelas Moiras, e a alma já não escapará à sua sorte; antes de renascer, ela passa pela água do Letes, que lhe tira toda lembrança de sua escolha; depois sua nova vida se desenrola conforme o que ela quis. Vê-se, pelo lugar que ocupa no fim da *República* (617d-622b), que preocupação política trai esse mito, embora nele só se fale do destino individual. Há, até certo ponto, conflito entre a explicação mítica, que atribui nossa sorte a uma escolha voluntária, e a explicação naturalista, que dá conta do caráter dos homens pelo meio geográfico; e talvez seja para unir uma e outra que Platão, na última forma que deu ao mito, apela para a ação da providência e da Dike universal, que organiza o mundo de modo que cada alma seja espontaneamente atraída para o lugar aonde merece ir²¹⁵. Sua intenção nem por isso deixa de ser nítida: pôr o caráter como dado último.

Por outro lado, a fixidez dos caracteres é, em certa medida, garantia de fixidez social e, por conseguinte, de justiça. Por isso a arte social, se não pode produzi-los a seu gosto, deve ao menos impedi-los de alterar-se de geração em geração. Aqui, e para dar certo alcance ao

²¹⁵ *Leis*, X, 903d; 905b.

legislador, Platão introduz, além das explicações mítica e naturalista, uma explicação pela hereditariedade, incompatível com as duas primeiras: se a explicação é verdadeira, os chefes da cidade podem, regulamentando habilmente os casamentos, chegar a manter em estado de pureza os caracteres convenientes a cada classe social, como os criadores sabem manter puras as raças (*República*, 459b; 460de). E é a negligência na aplicação exata do regulamento das uniões que trará, com a decadência da aristocracia filosófica, a da cidade inteira (546c). Nenhum meio humano, é preciso insistir, é dado para restabelecer o estado primitivo; em Platão, as leis não criam: conservam. Ele só conta, para voltar ao ponto de partida, com o ciclo que governa a mudança, e que é o de um devir circular cujas fases se repetem.

XIX. — A UNIDADE SOCIAL

Se o fundador da cidade tem à sua disposição, por feliz sorte ou graças à providência dos deuses, os caracteres necessários, pode então instituir uma cidade justa. Basta, para isso, regulamentar a atividade dos cidadãos de tal maneira que «cada um dê seus cuidados a uma só função, aquela para a qual é naturalmente apto, a fim de que cada um, tendo sua ocupação própria, não seja múltiplo mas uno, e que possa assim nascer uma cidade una e não múltipla» (*República*, 423d). É assim, por exemplo, que uma regulamentação da riqueza será necessária para fixar o artesão a seu ofício: «um oleiro

que enriqueceu ainda quererá dedicar-se a seu ofício? Evidentemente não; torna-se então mau oleiro» (421d). Tampouco convém que seja pobre a ponto de não poder prover-se dos instrumentos indispensáveis. Daí resultam também as leis tão estranhas concernentes aos guardiães da cidade; tudo aí é subordinado à necessidade de manter entre eles a união perfeita. A maior desgraça para a cidade é a divisão; ora, uma das maiores causas de divisão é o regime da separação das famílias, donde se segue que cada um tem suas dores e seus prazeres à parte. A comunidade das mulheres, das crianças e dos bens é a única maneira de ligar entre si os guardiães; mantidos, pela regulamentação das creches públicas, na ignorância dos laços naturais de filiação, todos, segundo sua idade, terão para com todos os sentimentos de um filho ou de um pai (462a ss.; 464d).

Como, por outro lado, a cidade leva em conta não as diferenças entre as pessoas, mas apenas as diferenças entre suas aptidões, e como se define o cidadão unicamente em sua relação com as ocupações, segue-se que não se deverá dar à mulher na cidade um lugar diferente do do homem; do ponto de vista social não há entre eles diferença alguma; haverá mulheres artesãs, outras que têm as paixões generosas do defensor da cidade, outras a sabedoria dos guardiães (454b-457b).

Enfim, se só se consideram as funções, e não os sujeitos que as cumprem, a sociologia platônica virá a ser, por transformação muito simples, uma psicologia e uma moral. Quantas funções houver na cidade, tantas faculdades haverá na alma individual: à função do

artesão correspondem os desejos elementares de alimento; à do soldado, a paixão da cólera; à do guardião, a inteligência refletida. Como cada uma dessas funções tem sua virtude ou sua excelência — a temperança para o artesão, a coragem para o soldado e a prudência para o guardião —, cada faculdade terá a sua; e, como a justiça na cidade consiste em que cada um faça o que lhe é próprio, ordenando a classe superior e obedecendo a inferior, a justiça no indivíduo consiste também em manter cada parte da alma em seu papel natural. Assim, o estudo da sociedade nos permite ler mais facilmente na alma do indivíduo (453a; 443e ss.).

XX. — DECADÊNCIA DA CIDADE

Toda a moral, como toda a política, consiste, pois, em fixar essas relações naturais da maneira mais sólida possível. Mas a fixidez absoluta é impossível, pois «tudo o que nasceu está sujeito a destruição» (546a). Uma vez desarranjada a harmonia complexa que fazia a unidade e a justiça sociais, há uma decadência mais ou menos rápida e, passando por uma série regular de governos que nascem uns dos outros, a cidade chega por graus do governo mais justo ao governo mais injusto. Não há em Platão outra evolução natural e espontânea senão essa decadência. Os livros VIII e IX da *República*, que contêm tantos traços tirados de sua experiência política e psicológica, não deixam esperança alguma de deter o movimento, uma vez que ele foi desencadeado pela negligência dos primeiros magistrados da cidade (545d).

Ao estado de harmonia sucede um estado de separação e de luta, cujos graus as diversas formas de governo assinalam. As lutas e dissensões civis são, aliás, acompanhadas de um estado de perturbação e de desequilíbrio correspondente na alma de cada cidadão; a cada tipo de sociedade corresponde um tipo psicológico.

À constituição melhor sucede primeiro uma luta entre «uma raça de ouro e de prata», que quer manter a virtude e a tradição, e uma «raça de ferro e de bronze», toda escravizada à busca do ganho; essa luta termina por uma espécie de lei agrária em que terras e casas são distribuídas e apropriadas; começa o regime da propriedade individual e, com ele, a escravidão dos lavradores. A casta dominante torna-se a dos guerreiros, que pouco pensam no estudo e muito na ginástica e na guerra, ambiciosos e ciumentos uns dos outros, tomando pouco a pouco o gosto das riquezas (546d-549d).

É a dominação do rico que caracteriza a terceira forma da cidade, que Platão chama oligarquia. Certo censo é a condição do acesso às magistraturas. A unidade precária do governo precedente se desfaz de novo; há na cidade duas cidades distintas, a dos pobres e a dos ricos; indigência de um lado, luxo de outro; e por toda parte a preponderância é dada não mais à paixão generosa, como nos governos precedentes, mas aos desejos inferiores. Os pobres, que os ricos são obrigados a armar para defender a cidade, são aliás para eles preocupação constante (550c ss.).

É o desejo insaciável de riquezas que causa a perda dos oligarcas; para enriquecer pela usura, favorecem a intemperança de jovens ricos e nobres; esses jovens, reduzidos à indigência, mas guardando todo o orgulho de suas origens, são os verdadeiros fautores da revolução que leva à democracia: endurecidos pela vida que levam, não têm dificuldade em vencer os ricos amolecidos pelo luxo. A democracia é essencialmente a vitória dos pobres; sua palavra de ordem é a liberdade; cada um leva ali o modo de vida que lhe agrada; nada mais variado, nada menos unificado que uma democracia como a de Atenas, verdadeiro «armazém» de constituições, onde o político pode vir buscar modelos; o homem democrático interessa-se por tudo, até pela filosofia. Da liberdade nasce a igualdade — entenda-se aquela «igualdade para os desiguais» que se deve à ausência de autoridade (557-563).

O desejo insaciável de liberdade causa a perda da democracia e muda essa forma social em seu contrário, a tirania; os que presidem aos destinos da cidade não podem provar o poder sem querer sempre mais e sem tornar-se tiranos. O tirano é toda a antítese do guardião da cidade ideal; é, por excelência, o indivíduo completamente isolado, que rompe todo laço com a sociedade, exilando os bons de quem tem medo, vivendo em meio a guarda-costas que constituiu alforriando escravos. A dissociação da cidade atinge aí seu termo; o homem tirânico é aquele que solta as rédeas às paixões mais selvagens, àquelas que o homem bem-educado só conhece em sonho; é o indivíduo

tomando-se como um absoluto, «sem amigos, sempre déspota ou escravo, mas ignorando a verdadeira liberdade e a verdadeira amizade» (563e-574d).

XXI. — O MITO DO POLÍTICO

O perigo constante de decadência que ameaça as cidades é meio indireto de provar a necessidade do governo dos filósofos, que as detêm na ladeira. A visão social muito pessimista que se depreende dessa espécie de lei de degradação das cidades não é contrabalançada em Platão pela crença de que a técnica política pudesse realizar um progresso em sentido inverso. Só é equilibrada por uma crença não raciocinada, mas inteiramente viva, na forma cíclica do devir: o devir, voltando sobre si mesmo, reconduz ao estado primitivo. Mas a essa crença Platão não deu de modo algum a forma filosófica e científica que dá à descrição do fato diretamente constatado da decadência dos governos. Dá-lhe a forma de um mito, o que expõe no *Político*, mito destinado sem dúvida a fazer melhor apreender o lugar preciso e limitado da arte política numa evolução cujo conjunto escapa plenamente ao alcance da arte racional. Platão imagina, com efeito, que na idade feliz de Cronos, indo o sol e os astros em sentido inverso do atual, todo o devir dos seres era igualmente de sentido inverso, isto é, ia da morte ao nascimento em vez de ir do nascimento à morte; é dizer que a terra produzia espontaneamente e sem o trabalho humano todos os frutos úteis ao homem e, em geral, que cada ser chegava

sem esforço a seu ponto de perfeição; nenhum trabalho técnico, e portanto nenhuma união política, eram então necessários. Mas quando o sol muda o sentido de seu curso, quando, simultaneamente, os seres chegam lenta e dificilmente, em meio a obstáculos de toda sorte, a seu acabamento, é então que as técnicas de todo gênero, e notadamente a técnica social, são necessárias; a maior parte das artes são dons que os deuses fazem aos homens para sustentá-los nessas dificuldades (268e-275b).

Daí a fisionomia, bastante particular e nova, que a arte social assume no *Político*: toda arte humana manipula coisas mutáveis, diversas, e desde então procede menos por regras gerais que por golpes de mão que se adaptam às circunstâncias. O mesmo se dá com a arte política: «as dessemelhanças entre os homens e entre suas ações, a completa ausência de imobilidade nas coisas humanas recusam-se a toda regra simples que verse sobre todos os casos e valha para todos os tempos» (294b), tanto em matéria de arte política quanto nas outras artes. Segue-se que o homem de Estado, o técnico político, é uma lei viva, e que é soberano absoluto da cidade, como o pastor de seu rebanho. Platão chega assim a dar ao político caráter providencial e sobre-humano — germes distantes da teoria do poder no império romano e no papado. Também aqui, portanto, como se vê, nenhuma esperança fundada em razão de progresso natural, e o mito substituído regularmente à ciência em toda parte

em que se trata do retorno a um estado superior ao nosso (293-300).

XXII. — AS LEIS

Esse sentimento da relatividade e da instabilidade das coisas humanas é particularmente vivo nas *Leis*, a obra inacabada da velhice de Platão; está repleta de prescrições de detalhe, que indicam a intenção nitidíssima de realizar sua reforma, talvez nas cidades sicilianas que iam ser restauradas após a morte de Dionísio. O problema das *Leis* é, como o do *Timeu*, um problema de mistura: busca-se aqui que proporções tornarão a sociedade o mais estável possível, como se descobriu lá as que davam ao cosmos a duração imperecível. Estável e perfeito é tudo um para Platão: «Importa antes de tudo que as leis sejam estáveis» (797a). Até nos brinquedos das crianças, tudo deve permanecer idêntico de uma geração a outra; toda mudança é uma perturbação, quer se trate do organismo, quer da cidade; as leis só são objeto de verdadeiro respeito se não se tem lembrança alguma de um tempo em que as coisas teriam sido diferentes de agora; «e o legislador deve imaginar todos os meios para produzir esse estado de coisas na cidade».

Desses meios, alguns escapam à sua vontade: são os que vêm da natureza; um meio propício à eclosão do caráter, uma região bastante isolada do mar e das outras cidades para que não tenha probabilidade de ser contaminada pelo comércio e pela influência das outras

— tais são as felizes sortes que só se devem aos deuses. Em compensação, o legislador pode limitar o número dos cidadãos, escolhendo um número bastante pequeno, mas tal que seja múltiplo do maior número possível de outros números.

Mas, sobretudo, é senhor da mistura que produzirá a constituição mais estável (691c ss.). A história nos mostra o exemplo de uma constituição que resistiu ao tempo: a de Esparta, que observou as regras da medida e se guardou de todo excesso; os poderes dos dois reis são temperados um pelo outro; seu poder é limitado pelo do senado, em que a potência moderadora dos anciãos se alia à força fervente da juventude; é limitado igualmente pelo poder dos éforos. «Desse modo, a realza, misturada como convinha a outros elementos e recebendo deles a medida, conservou-se a si mesma e conservou o resto.» Ao contrário, a história mostra a decadência da constituição persa — aquela realza liberal que se transforma em tirania — e a da constituição democrática de Atenas, em que a liberdade traz uma anarquia sem freio. Há, pois, duas constituições antitéticas, despotismo e democracia, mães de todas as outras; isoladas, são más; mas sua mistura bem proporcionada produz a boa constituição (693d).

O que impede a decadência? (Pois sempre, e também aqui, trata-se de freio que detém, e não de um progresso positivo.) O que a impedirá é a harmonia entre a sensibilidade e a inteligência que julga (689a); a causa da queda é que se sente prazer no que se julga mau e

injusto, e se vê com desgosto o que se julga justo; é por causa dessa disposição de espírito, que é a pior das ignorâncias, que a cidade já não é, como deve ser, «amiga de si mesma» (701d).

Platão sente bem que a pura inteligência não basta; é preciso ainda a inclinação, e uma inclinação livre e voluntária. O legislador deve, pois, obter o assentimento não pela violência, mas pela persuasão (887a ss.); daí o uso dos prólogos que desenvolvem os motivos para obedecer às leis (719c-723b); essa espécie de pregação moral era novidade na legislação.

Os resultados dessa maneira de assegurar a estabilidade social por uma fé enraizada nos espíritos são particularmente nítidos no livro X, que trata das crenças religiosas. A impiedade é aí tratada antes de tudo como perigo social; o ateísmo que Platão combate é o dos sofistas, que consideravam os deuses invenções humanas (891b-899d); os negadores da providência que ele refuta não são teóricos, mas gente que dá livre curso às suas paixões porque não crê que a justiça divina entre no detalhe dos assuntos humanos (899d-905d); enfim, a crença errônea de que se seduz Deus com preces liga-se a toda uma série de práticas cultuais e rituais que implicam associações privadas perigosas para a vida social (905d-907b)²¹⁶. Por isso, se é preciso primeiro tentar prevenir a impiedade por argumentos racionais, como faz Platão, é preciso prever penalidades sérias para os que não querem deixar-se convencer. Conforme

²¹⁶ Cf. 909b, sobre o perigo das associações religiosas independentes da cidade.

os casos, a prisão temporária ou a prisão perpétua afastam da cidade esses perigosos ímpios (908a ss.).

A última palavra de Platão político é aquela serenidade contemplativa do sábio que vê as molas ocultas que fazem os homens agir. «As coisas humanas não merecem ser levadas muito a sério... O homem é um brinquedo de Deus, uma máquina para ele» (803b). O legislador é antes de tudo aquele que conhece essa máquina e sabe conduzir os homens.

XXIII. — A ACADEMIA NO SÉCULO IV DEPOIS DE PLATÃO

A Academia, depois de Platão, teve sucessivamente por chefes Espeusipo, o sobrinho do mestre (348-339), Xenócrates (339-315) e Polêmon (315-269). A história das doutrinas dos dois primeiros mal é conhecida senão por algumas alusões de Aristóteles. Parecem ter sido desenvolvimentos inteiramente livres de certas sugestões do mestre; não existe nesse momento ortodoxia platônica — e essa foi mesmo ocasião de vivo reproche que os neoplatônicos fizeram aos sucessores diretos de Platão²¹⁷. Assim, o platonismo, minado pelas divergências de escola, é arruinado pelo ataque dos novos dogmatismos em formação; Aristóteles, os estoicos e Epicuro concordam em combatê-lo.

O problema central parece ter sido para eles, como para o Platão que envelhecia, o da formação dos mistos. Como no *Filebo*, como no *Timeu*, trata-se de explicar as

²¹⁷ NUMÊNIO (século II d.C.) em EUSÉBIO, *Preparação Evangélica*, XIV, 5, 2.

diversas formas da realidade pela introdução de uma medida ou de uma relação fixa numa realidade primitivamente indefinida e sem fixidez. Mas esse modo de explicação é apenas um esquema vago, que não exclui divergências. De um lado, com efeito, vale antes de tudo para explicar os números: o Uno determinando o múltiplo, ou díade indefinida do grande e do pequeno; o igual determinando o desigual. Mas que dizer das outras realidades, como as grandezas matemáticas ou o mundo? Espeusipo pensou que cada uma delas implicava um novo par de princípios, diferente daquele de que nascem os números; assim como o número vem da união do uno e do múltiplo, por exemplo, as grandezas matemáticas nascem da mistura do indivisível com o espaço indefinido; as realidades dos diversos graus, tendo desde então cada uma seus princípios especiais, já não dependerão umas das outras, e o conjunto das coisas, segundo a objeção de Aristóteles, será como uma má tragédia, feita de episódios²¹⁸. Contudo, embora introduzindo para cada grau pares de princípios distintos, Espeusipo deve ter insistido na analogia ou similitude que havia entre esses pares sucessivos: por exemplo, embora a inteligência, princípio de união na alma do mundo, tenha natureza especial absolutamente distinta do uno, princípio do mundo²¹⁹, há contudo entre o uno e a inteligência analogia de papel: são analogias desse gênero que Espeusipo talvez buscasse em seu tratado sobre os

²¹⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 2, 1028b 21; cf. 1075b 37 e 1090b 13.

²¹⁹ DIELS, *Doxographi graeci*; nisso ele se opõe a Xenócrates.

Semelhantes, cujos fragmentos se referem à classificação dos seres vivos.

Segue-se igualmente da doutrina de Espeusipo que os primeiros graus da realidade não contêm em nada a riqueza e a plenitude dos graus subsequentes. O Bem, ou Perfeição, não está, pois, no início: do mesmo modo, o germe vivo não contém nenhuma das perfeições que se encontram no animal adulto. Por isso é sem razão, segundo ele, que se assimila o Uno, que é princípio, ao Bem, que é posterior²²⁰.

Vê-se tudo o que Espeusipo sacrificou da dialética platônica: ao suprimir a continuidade que liga por uma cadeia dedutiva as formas da realidade ao princípio, negou a existência do bem como princípio, a dos números ideais e a das próprias ideias; considerando a série dos mistos — números matemáticos, grandezas matemáticas, alma —, emprega o esquema platônico para construir cada um deles; mas ignora sua ligação.

Em contraste perfeito com Espeusipo, Xenócrates parece ter querido insistir na unidade e na continuidade da série das formas no ser; identifica as ideias aos números ideais²²¹ e reencontra esses números na série dos seres que deles dependem — nas linhas e superfícies ideais, que demonstra serem indivisíveis; na alma, que define como um número que se move e, alhures, como uma combinação do uno e do múltiplo; enfim, no céu e

²²⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 7, 1072b 30; e 1075a 36; 1092a 22; 1091a 29.

²²¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 1028b 24.

em todas as coisas sensíveis²²². Enquanto Espeusipo recusa assimilar o Uno ao Bem, porque seria preciso identificar ao mal seu contrário, que é o múltiplo, Xenócrates não hesita diante dessa conclusão; donde se segue que, se todos os seres, salvo o Uno, são mistos do uno e do múltiplo, todos participam do mal. Sua teoria das linhas indivisíveis é a mais bem conhecida, graças ao tratado apócrifo de Aristóteles *Sobre as linhas indivisíveis*²²³: a linha ideal (e o mesmo argumento se aplica à superfície e ao corpo) deve ser indivisível, porque é anterior a todas as outras e porque é sua unidade de medida.

Xenócrates procurou negar por toda parte a aparente descontinuidade das coisas; Platão já indicara no *Timeu* que todo corpo sensível devia compor-se dos quatro elementos; essa unidade substancial das diversas regiões do mundo, tão contrária à doutrina que Aristóteles iria sustentar, Xenócrates a retoma por sua conta, considerando a solidez da região terrestre como imitando a da lua e a do sol²²⁴.

As doutrinas de Espeusipo e de Xenócrates são, portanto, divergentes; mas o problema que resolvem é o mesmo. Por isso os dois discípulos se reencontram de acordo quando se trata de interpretar o *Timeu*²²⁵: Platão, ao descobrir a gênese da alma e do mundo, não quis, segundo eles, descrever um devir real; o mundo é

²²² PLUTARCO, *Criação da Alma segundo o Timeu*, cap. II; CÍCERO, *Sonho de Cipião*, 1, 14; *Tusculanas*, 1, 20.

²²³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, N, 1091b 35.

²²⁴ PLUTARCO, *Da Face que há na lua*, cap. XXIX.

²²⁵ PLUTARCO, *Criação da Alma*, cap. III.

eterno; é por comodidade que Platão supõe que ele nasce, como o geômetra faz nascer por construção as figuras, apenas para melhor destacar os elementos de que se compõem.

O método platônico fixa-se, pois, em seus sucessores, numa doutrina; a livre fantasia dos mitos também vai terminar em dogmas. Essa transformação liga-se ao gosto vivíssimo que o século IV, mesmo antes da época de Alexandre, manifesta pelo Oriente. Desse gosto já testemunhavam os títulos de certos tratados de Demócrito sobre a escrita sagrada dos babilônios e dos egípcios, e sua admiração pela sabedoria dos orientais, cujas sentenças morais talvez tenha traduzido²²⁶. O próprio Platão, ou talvez um de seus alunos imediatos, Filipe de Opunte, escreveu, como sequência às *Leis*, a *Epínomis*, que contém a primeira codificação por nós conhecida da teologia astral entre os gregos. Os astrônomos do século IV, ao afastar o céu da terra, ao distinguir radicalmente as coisas celestes dos meteoros, ao mostrar a uniformidade do movimento dos planetas, deram quadro novo a essa teologia oriunda do Oriente (*Epínomis*, 986e; 987b); a ordem que reina nos céus é a prova da inteligência dos astros e da divindade das almas que os animam (*Epínomis*, 982b); o mundo divide-se em partes hierarquizadas, cada uma das quais carrega seus viventes; entre a terra, morada da desordem, e o céu, morada dos deuses visíveis (984d),

²²⁶ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas*, IX, 119; CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, I, 16, 69; cf. R. EISLER, *Arch. für die Geschichte der Philosophie*, 1917, p. 187.

está o ar, onde vivem aqueles seres transparentes e invisíveis que são os demônios; dotados de inteligência maravilhosa, de ciência e de memória, amam os bons e odeiam os maus, pois conhecem nosso pensamento; não são, aliás, impassíveis como os deuses, mas capazes de prazer e de dor (984d-985b). Xenócrates admitia hierarquia teológica inteiramente análoga à da *Epínomis*: no topo, os deuses supremos, que são a unidade e a díade — a unidade, que é macho, pai, rei do céu, Zeus, inteligência; a díade, divindade feminina, mãe dos deuses, alma do universo; abaixo, o céu e os astros, que são os deuses olímpicos; abaixo ainda, os demônios invisíveis, sublunares, que penetram nos elementos²²⁷. Vê-se a união decisiva que se estabelece então entre a imagem racional do cosmos e as velhas representações míticas e teológicas; os demônios, em quem e por quem se realizam o vínculo e a unidade do mundo, ocupam naturalmente o lugar central nessa religião cósmica, cujo extraordinário desenvolvimento se verá no estoicismo e no neoplatonismo.

Mas Espeusipo e Xenócrates parecem ter-se ocupado sobretudo de moral: nove das trinta e duas obras de Espeusipo, cujos títulos Diógenes (IV, 4) conservou, e vinte e nove das sessenta obras de Xenócrates (IV, 11) referem-se expressamente à moral; seu sucessor Polêmon é conhecido sobretudo como moralista, e seu contemporâneo Crântor escreve um pequeno tratado *Sobre o Luto* que Panécio, o estoico,

²²⁷ DIELS, *Doxographi graeci*, f. 304.

dois séculos mais tarde, recomendava aprender²²⁸. Dois traços caracterizam essa doutrina moral, aliás malíssimo conhecida: primeiro, certo naturalismo — há tendências naturais primitivas que nos levam à integridade do corpo, à saúde, à atividade intelectual; o fim dos bens consiste, segundo Espeusipo, em atingir a perfeição nas coisas conformes à natureza e, segundo Polêmon, em «viver segundo a natureza, isto é, gozar dos dons naturais primitivos juntando-lhes a virtude»²²⁹. O segundo traço, que deriva da *República*, é a prescrição que manda regular e disciplinar os sentimentos em vez de suprimi-los; essa *metriopatia*, aconselhada por Crântor na dor de um luto, contrasta com a selvagem impassibilidade pregada pelas novas seitas de então²³⁰; permanecerá o tom daqueles escritos de circunstância, as *Consolações*, que se tornarão tão numerosos nos séculos seguintes; certos temas (por exemplo, o argumento de que a morte não é de temer, quer seja o aniquilamento, quer a alma passe depois a um lugar melhor), que se reencontram em todos esses escritos, remontam à *Apologia* de Platão (40c), de onde devem ter passado, por Crântor, a todos os seus imitadores²³¹. Sob esse aspecto, a Academia tem papel não sem importância no movimento de pregação moral — toda humana e independente das doutrinas — que veremos

²²⁸ CÍCERO, *Primeiros Acadêmicos*, II, § 135.

²²⁹ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, 418d, e CÍCERO, *Dos Fins*, II, 11, § 33.

²³⁰ Citado por PLUTARCO, *Consolação a Apolônio*, III.

²³¹ GERCKE, *De Consolationibus*; cf. CÍCERO, *Tusculanas*, I, 49, 117-118.

desenvolver-se no século III e que dominará mais ou menos as divergências das seitas.

CAPÍTULO IV

ARISTÓTELES E O LICEU

Aristóteles nasceu em 385 em Estagira, cidade situada na costa setentrional do Egeu, a leste da Calcídica. De seu pai, que era médico, não pôde sofrer influência, pois era muito jovem quando o perdeu. Passou longos anos na escola de Platão, onde entrou em 367. Ao morrer o mestre, encontrava-se, com outros alunos de Platão — entre eles Xenócrates —, em Assos, na Eólida, junto do tirano Hermias de Atarneu. Ali viveu vários anos, sem dúvida não sem tirar proveito da experiência política de Hermias, que tinha de manobrar entre as duas potências do momento, a Macedônia e a Pérsia. Em 343 encontra-se em Mitilene, na ilha de Lesbos; foi então que Filipe, rei da Macedônia, o chamou à sua corte de Pela, para confiar-lhe a educação do jovem Alexandre; adquiriu entre os macedônios poderosas amizades, entre elas a de Antípatro; seu próprio sobrinho Calístenes estava entre os amigos de Alexandre, de quem foi depois vítima. Quando voltou, em 335, a Atenas — onde o partido nacional, reduzido ao silêncio após a decadência política da cidade, subsistia contudo ainda —, esse meteco devia ser conhecido como partidário da Macedônia. Não voltou à Academia,

mas fundou no Liceu uma nova escola, onde ensinou durante treze anos. À morte de Alexandre (323), o partido nacional ateniense, que Demóstenes ainda dirigia, obrigou-o a deixar a cidade; retirou-se para Cálcis, na Eubeia, numa propriedade herdada da mãe, onde morreu em 322, aos 63 anos. Vida bem diferente da de Platão: já não é o ateniense de alto nascimento, político até o fundo da alma, que não separa a filosofia do governo da cidade; é o homem de estudo, que se isola da cidade em pesquisas especulativas, que faz da própria política objeto de erudição e de história muito mais que ocasião de agir. De Platão só se conhecem os escritos que destinava ao público, e ignora-se quase tudo de seu ensino; de Aristóteles, ao contrário, só restam ínfimos fragmentos das obras escritas para um público amplo; o que temos dele são cursos que redigiu seja para o ensino no Liceu, seja talvez para lições que deve ter dado em Assos, antes de ser preceptor de Alexandre: notas redigidas por um professor para si mesmo, sem busca alguma de perfeição literária, às vezes simples pontos de referência para o desenvolvimento oral, em que puderam mesmo insinuar-se, quando essas coletâneas foram publicadas após sua morte, notas de alunos.

Essas obras podem classificar-se assim:

1. Obras de juventude destinadas a um largo público (que o próprio Aristóteles chama discursos exotéricos), aquelas às quais podia aplicar-se a apreciação de Cícero, falando do rio de ouro de sua eloquência. Estão todas perdidas. São o *Eudemo*, diálogo sobre a imortalidade da

alma; o *Protréptico*, dirigido a um príncipe de Chipre, Têmison, ao qual talvez responda o discurso de um aluno de Isócrates, *A Demônaco* — o autor desse discurso queixa-se dos que incitam ao estudo desinteressado e desviam da prática dos negócios; enfim, o tratado da *Filosofia*, ou *Do Bem*, que data da época em que Aristóteles se desprende do domínio de Platão; continha já, depois de uma história do pensamento filosófico, uma crítica da teoria das ideias, e terminava com uma teologia astral em que se demonstrava a divindade das estrelas.

2. As coleções de obras científicas:

A coleção lógica conhecida sob o nome de *Organon*: as *Categorias*; *Da Interpretação* (sobre os juízos); *Tópicos* (sobre as regras da discussão); *Refutação dos Sofismas*; *Primeiros Analíticos* (sobre o silogismo em geral); *Segundos Analíticos* (sobre a demonstração); pode-se acrescentar a *Retórica* e a *Poética*. A coletânea sobre a filosofia primeira intitulada *As metafísicas*: essa obra em doze livros (numerados segundo o alfabeto grego), mais um livro suplementar (α) ao primeiro, não é de uma só peça. Cumpre considerar à parte o livro α , espécie de preliminar à física, que é de Pasicles, sobrinho de Eudemo; o livro Δ , vocabulário que indica os diversos sentidos dos termos filosóficos; os livros H, Z, Θ , que formam um tratado da substância, ao qual se acrescenta I e que é continuado por M (capítulos 1 a 9, 1086a 20); os livros A, B, Γ , E, M (a partir de 1086a 20), N, que datam de período anterior, em que Aristóteles ainda se conta entre os platônicos, embora critique a teoria das ideias;

o livro K (1-8) parece ser um caderno de aluno, referente à mesma época que o grupo precedente e resumindo os livros desse grupo; enfim, Λ é um tratado teológico, tratado de conjunto que se basta a si mesmo e que se destaca dos outros pela magnificência do estilo (é preciso excetuar o capítulo 8, pesquisa muito especial sobre o número de esferas celestes necessário para explicar o movimento dos planetas, e que se refere ao astrônomo Calipo, que reformou o calendário ático em 330).

As obras sobre a natureza: a Física, cujas partes mais antigas parecem ser os livros I, II, VII e VIII; *Do Céu*, que sua referência ao diálogo *Sobre a Filosofia* (I, 9) sem dúvida faz remontar bastante alto; *Da Geração e da Corrupção*; os *Meteoros*, cujo IV e último livro foi por vezes suspeitado; as *Mecânicas* (cuja autenticidade permanece possível segundo Carteron, *La Notion de Force dans le Système d'Aristote*, 1923, p. 265).

A coleção de obras biológicas, importantíssima para a história das ciências: *Das Partes dos Animais*; *Da Geração dos Animais*, com os pequenos tratados *Sobre a Marcha dos Animais* e *Sobre o movimento dos animais*. À coleção ligam-se o grande tratado *Sobre a Alma* e os opúsculos que o seguem: *Sobre a Sensação e o Sensível*, *Memória e Reminiscência*, *O Sono*, *Os Sonhos*, *A Adivinhação pelos Sonhos*, *A Longura e a Brevidade da Vida*, *A Juventude e a Velhice*, *A Respiração*.

A coleção de obras morais e políticas: a *Ética a Eudemo*, a primeira, a mais próxima de Platão; a *Ética a Nicômaco*; a *Política*, que trai duas inspirações

diferentes: de um lado, a dos livros H e Θ , que contêm a teoria de um Estado ideal, de que A, B, Γ são a introdução; de outro, a do grupo Δ , E, Z, pesquisas políticas positivas que partem de vastíssima indução histórica; é da última época de Aristóteles, da época em que descreveu as constituições de uma centena de cidades, das quais só a primeira, a *Constituição de Atenas*, foi reencontrada.

Enfim, cumpre acrescentar alguns apócrifos que se insinuaram na coleção das obras, um dos quais, os *Problemas*, deriva da escola e tem interesse de primeira ordem.

I. — O ORGANON: OS TÓPICOS

Aristóteles é o inventor da lógica formal, isto é, daquela parte da lógica que dá regras de raciocínio independentes do conteúdo dos pensamentos sobre os quais se raciocina. Mas, apesar da aparência, os escritos lógicos reunidos sob o nome de *Organon* (instrumento) não dão de modo algum uma exposição sistemática dessa lógica. Em aparência, com efeito, dispõem-se segundo os títulos de capítulos dos manuais clássicos de lógica: 1º *Categorias*, contendo a teoria dos termos; 2º *Da Interpretação*, ou teoria das proposições; 3º *Primeiros Analíticos*, ou teoria do silogismo em geral; 4º *Segundos Analíticos*, ou teoria da demonstração, isto é, do silogismo cujas premissas são necessárias; 5º *Tópicos*, ou teoria do raciocínio dialético e provável, cujas premissas são apenas opiniões geralmente aceitas;

6º *Retórica*, teoria do raciocínio oratório, ou entimema, cujas premissas são escolhidas de modo a persuadir o auditório. O silogismo, cujos elementos os dois primeiros tratados mostraram, é o órgão comum, estudado pelo terceiro tratado, de que se servem igualmente sábios, dialéticos e oradores, cada qual com premissas diferentes.

A realidade é outra. Aristóteles escreveu as *Categorias* e a maior parte dos *Tópicos* (livros II a VII) antes de ter descoberto o silogismo. De início, só meditou sobre as regras do raciocínio pensando nas regras de uma sã discussão. Já no *Sofista* e no *Parmênides* de Platão vimos como a ideia dos quadros lógicos (divisão e classificação dos termos, determinação dos gêneros primeiros, relações do atributo com o sujeito) nascia das condições da discussão; tratava-se antes de tudo de vencer os antilógicos ou erísticos. É nesse meio de dialéticos ardentes que nasceu a lógica de Aristóteles. Ora, o dialético não tem nem os procedimentos do professor que expõe, nem menos ainda os do sábio que cria a ciência; a dialética é um diálogo em que um interlocutor, o que pergunta, submete a outro, o respondente, um problema ou uma tese; a cada pergunta deve responder-se por sim ou por não; o objetivo do interrogatório é em geral refutar o respondente, levando-o a contradizer-se.

Viu-se por que transposição Platão fizera dessa dialética o todo da filosofia. Aristóteles teve de abandonar cedo tal esperança; rebaixa a dialética, ou

arte da discussão, à condição de exercício, que não traz certeza, porque tem em vista não as coisas mesmas, mas as opiniões dos homens sobre as coisas. O que define a dialética como tal é, com efeito, menos a estrutura lógica do raciocínio que as relações humanas que ela implica; numa sã discussão deve-se cuidar de tomar como pontos de partida apenas proposições geralmente aceitas, seja por todos os homens, seja pelos homens competentes, se se trata de tese técnica; ademais, as questões postas não devem ser nem fáceis demais, pois a resposta é inútil, nem difíceis demais, pois é preciso respondê-las de imediato²³². Tais procedimentos só podem levar a analisar e comparar juízos para mostrar-lhes o acordo ou o desacordo.

Mas esse exercício é indispensável, e é nele que vamos ver nascer os quadros, primeiro da lógica e depois de toda a filosofia de Aristóteles. Seu primeiro cuidado diz respeito ao vocabulário: a confusão na discussão vem de que se designam coisas diferentes por um mesmo nome (homônimos) ou uma mesma coisa por nomes diferentes (sinônimos); o preliminar indispensável é enumerar os diversos sentidos dados às palavras empregadas na discussão; quase todo o seu tratado das *Categorias* e o livro Δ da *Metafísica* são consagrados a essas pesquisas de vocabulário; trata-se menos de distinguir as coisas mesmas que os diversos empregos de uma mesma palavra.

²³² Tópicos, I, 9 e 10.

A mesma observação vale para a teoria da proposição, que está na base da lógica aristotélica. Ao afirmar que toda proposição se compõe de um sujeito e de um atributo, Aristóteles sustentou tese de imenso alcance não apenas lógico, mas metafísico. Ora, essa tese ele a toma não da análise da linguagem, como às vezes se disse (e de fato conhece formas verbais, como as do voto, da prece, que remete à retórica), mas da análise dos problemas dialéticos. Com efeito, todo problema dialético consiste em perguntar se um atributo pertence ou não a um sujeito; foi contestando que fosse possível afirmar um atributo de um sujeito que os antilógicos tornavam a dialética impossível; foram, inversamente, as necessidades da dialética que levaram Aristóteles à sua teoria — e é por isso que ele enuncia habitualmente as proposições não sob a forma que se tornou clássica, «A é B», mas sob esta: «B pertence a A». Uma proposição é uma *protasis*, isto é, uma afirmação que se apresenta à aprovação de um interlocutor. O mesmo se dá com a classificação das proposições: a divisão clássica em proposições universais (afirmativas ou negativas) e particulares (afirmativas ou negativas) apresenta-se primeiro como divisão dos problemas; todo problema consiste, com efeito, em perguntar-se se um atributo pertence (ou não pertence) ao todo (ou a uma parte) de um sujeito, o que dá a fórmula das quatro proposições²³³.

²³³ Tópicos, II, cap. I.

Ademais, importa, para apreender o alcance de um problema dialético, conhecer o gênero do atributo que se pede. Diz o atributo o que o sujeito é, ou enuncia apenas uma propriedade do sujeito? Enuncia uma propriedade que lhe pertence necessariamente ou apenas acidentalmente? Outros tantos casos a distinguir para tornar a discussão possível; pois muitos erros vêm de se julgar em direito de inverter as proposições, isto é, de admitir, porque A pertence a todo B, que B pertence a todo A. Ora, essa inversão só é admissível se A é um próprio de B, isto é, lhe pertence necessária e exclusivamente. De preocupações desse gênero se vê nascer a famosa distinção dos atributos em cinco classes: gênero, espécie, diferença, próprio e acidente²³⁴. Os três primeiros ligam-se evidentemente à prática platônica da divisão; a divisão destinava-se a mostrar o que é um sujeito (ou sua quiddidade), determinando primeiro a classe mais geral de que fazia parte, e depois dividindo essa classe em várias; a classe mais ampla (animal) torna-se em Aristóteles o gênero; o que permite nela separar classes subordinadas são as diferenças (racional); a síntese do gênero e da diferença é a espécie (homem); e cada um desses três atributos, em Aristóteles como na divisão platônica, responde à pergunta «que é?» — indicando o gênero e a diferença, tomados cada um à parte, uma parte da essência da espécie e, tomados juntos, essa essência inteira, cuja fórmula é a definição. O próprio e o acidente, ao

²³⁴ Tópicos, I, 4; cf. o comentário de Porfírio, *Introdução sobre as cinco vozes*.

contrário, são atributos que não fazem parte da essência do sujeito, isto é, não respondem à pergunta «que é?». Mas o próprio é dependência necessária da essência do sujeito, a quem pertence exclusivamente, como a igualdade dos ângulos a dois retos pertence só ao triângulo entre os polígonos; o acidente pode, ao contrário, não pertencer ao sujeito.

Os Tópicos, em suas aplicações práticas, dão os meios de verificar em qual dessas classes se enquadra um dado atributo; por exemplo, um atributo só será reconhecido como gênero do sujeito se se verificar que pertence a todas as espécies compreendidas sob o sujeito, e que tudo o que pertence ao sujeito também lhe pertence (livro IV, cap. primeiro). São, como se vê, regras que permitem discutir se uma atribuição admitida pelo respondente é válida, se o que ele pôs como gênero não é antes um próprio etc., mas de modo algum descobrir tais atribuições²³⁵. Tal é o caráter das célebres regras da definição dadas nos Tópicos; a dialética é incapaz de responder à pergunta «que é?», pois as únicas perguntas admitidas são aquelas a que se pode responder por sim ou não: incapaz de estabelecer uma definição, ela pode pôr à prova uma definição proposta, procurando, por exemplo, se a definição convém exclusivamente ao definido, se não se introduziu sub-repticiamente o próprio ao lado do gênero próximo e da diferença específica, se não se

²³⁵ *De Interpretatione*, II, 20b 8.

utilizaram termos homônimos ou metafóricos, como faziam os que só definem por comparação²³⁶.

É a prática dessas discussões que leva Aristóteles a pôr três problemas que dominarão sua lógica: o da conversão das proposições, o das categorias e o dos opostos. O primeiro é suscitado pelo uso espontâneo que se faz, na discussão, das proposições recíprocas daquelas que se fizeram admitir pelo respondente; se, por exemplo, se admitiu que todo prazer é um bem, ficar-se-á inclinado a considerar concedido que todo bem é um prazer. Ora, tal reciprocidade só é possível se o atributo pertence exclusivamente ao sujeito, isto é, é um de seus próprios, ou então a fórmula de sua definição; mas, no caso geral, como o atributo pode pertencer a termos que não estão no sujeito, a universal afirmativa converte-se em particular. Em compensação, a universal negativa e a particular negativa não mudam ao converter-se.

O segundo problema, o das categorias, é também posto pelas necessidades da discussão²³⁷. As dez categorias são os diversos sentidos que podem assumir os termos (sujeitos ou atributos): podem indicar uma substância (homem, cavalo); ou quando, ou onde se encontra um ser (advérbios e complementos de lugar e de tempo); ou a qualidade de uma coisa (adjetivos qualificativos); ou aquilo a que ela é relativa (dobro, metade); ou sua situação (está sentado, ou deitado); ou sua posse (tem sapatos ou armas); ou sua ação (corta ou

²³⁶ Tópicos, VI, 2; VII, 2.

²³⁷ Tópicos, I, 7; Categorias, 2.

queima); ou sua paixão (é cortado ou queimado). Embora essa classificação se ajude da análise da linguagem, não se reduz inteiramente a ela, pois, por exemplo, a forma linguística substantiva «brancura» pode designar uma qualidade e não uma substância. Essas distinções nasceram antes da dialética. Não basta, para que a discussão seja clara, saber se um atributo é gênero, diferença, espécie, próprio ou acidente; é preciso ainda saber em qual das dez categorias ele se enquadra; pois, se um termo é um gênero, e se esse gênero é, por exemplo, uma qualidade (cor), sua diferença e suas espécies deverão ser também qualidades²³⁸. Precaução tanto mais necessária quanto uma mesma palavra pode ter vários sentidos, cada um dos quais pertence a categoria diferente; o termo «bom», por exemplo, pode entrar na categoria do produzir (o remédio que produz a saúde), ou da qualidade (virtuoso), ou do tempo (a boa ocasião), ou da quantidade (a boa medida). É em certos casos, graças às categorias, que o dialético poderá conservar a distinção do próprio e do acidente: se sou o único sentado numa reunião, embora estar sentado seja, em si mesmo, um acidente, torna-se um próprio relativamente aos presentes e enquanto dura a reunião²³⁹.

O problema das oposições é por excelência o da dialética platônica. Para que uma discussão seja sequer possível (pois todo problema consiste em pedir um sim ou um não), é preciso ao menos que o não tenha sentido

²³⁸ *Tópicos*, I, 15, 107a 3.

²³⁹ *Tópicos*, I, 5, 102b 11.

em relação ao sim, o erro em relação à verdade, o outro em relação ao mesmo: é a questão de Platão no *Sofista*. Aristóteles, tendo em vista sobretudo a prática da discussão, procura determinar quais são as teses que se comandam e as que se excluem mutuamente. Quando uma proposição afirma de todo o sujeito o que a outra nega de todo o sujeito (Todo homem é justo; nenhum homem é justo), dizem-se contrárias e não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo; são contraditórias duas proposições, uma das quais afirma o que a outra nega (Todo homem é branco; não é verdade que todo homem é branco, ou: algum homem não é branco); de duas contraditórias, é necessário que uma seja verdadeira e a outra falsa²⁴⁰. Era preciso também determinar quais são os pares de atributos em que um comanda ou exclui o outro; há quatro oposições de termos: os relativos (dobro e metade), os contrários (bem e mal), a posse e a privação (vidente e cego), a contradição (doente e não doente)²⁴¹. Dessas oposições, o sentido da primeira e da quarta é fácil de apreender, pois dois relativos se implicam mutuamente, e duas contraditórias se excluem, devendo uma das duas necessariamente pertencer ao sujeito. Em compensação, o emprego dos outros dois grupos de opostos exige mil precauções: primeiro é preciso determinar em que gênero se tomam os contrários (branco e preto, no gênero cor; par e ímpar, no número) e referir a discussão exclusivamente a esse gênero; depois, é preciso distinguir dois casos:

²⁴⁰ *Da Interpretação*, 7.

²⁴¹ *Categorias*, 8.

aquele em que os contrários, não tendo meio-termo, a posição de um acarreta a exclusão do outro (par, ímpar), e o caso inverso (branco e preto, não sendo o não branco forçosamente o preto); neste último caso a determinação dos contrários será difícil; se o contrário do branco é o preto, e não outra cor, é que no gênero cor o preto é o que há de mais afastado do branco: os termos mais afastados possível — tal é a definição pouquíssimo precisa dos contrários a que Aristóteles chega. Quanto à posse e à privação, fica entendido que só têm sentido se referidas a um sujeito que possua por natureza aquilo de que pode ser privado; é o homem que é cego, e não a pedra; do contrário seria verdadeiro o sofisma que afirma que o homem tem chifres porque não se pode dizer quando os perdeu.

II. — O ORGANON (*continuação*): OS ANALÍTICOS

Desses quadros lógicos, tão visivelmente feitos para a discussão, Aristóteles tirou toda a sua teoria do silogismo. Veio a perceber que a necessidade com que se tiravam as consequências das teses postas de início era inteiramente independente do fato de se discutir; o professor que expõe, o dialético que discute, o orador que persuade empregam, qualquer que seja a diferença de seus pontos de partida, um raciocínio igualmente rigoroso: é o silogismo, isto é, o procedimento que faz o pensamento ver a união de um atributo a um sujeito quando essa união não é conhecida imediatamente. É,

pois, lícito estudar em si mesmo esse raciocínio «no qual, postas certas coisas, outra resulta necessariamente pelo simples fato de aquelas terem sido postas»²⁴². Esse estudo é o objeto dos *Primeiros Analíticos*, e compreende três partes: a gênese dos silogismos (caps. 1 a 26), os meios de inventar os silogismos (27-30), a redução de todos os raciocínios válidos ao silogismo²⁴³.

Foi a divisão platônica que pôde dar a Aristóteles a ideia do silogismo, pois a divisão é uma maneira de silogismo: ela «reúne», com efeito, um atributo (digamos, mortal) a um sujeito (digamos, homem), uma vez admitido que esse sujeito faz parte de um gênero (digamos, animal) e que esse gênero se divide em duas espécies, mortal e imortal, na primeira das quais se enquadra o homem: há, pois, três termos, logicamente hierarquizados, e, graças a essa hierarquia lógica, reunião de dois deles pelo terceiro. Mas é um «silogismo fraco», incapaz de concluir com necessidade, pois não dá meio algum de descobrir em qual das duas espécies, mortal ou imortal, se deve colocar o homem e, por outro lado, faz do meio «animal» um gênero mais extenso que o atributo «mortal»²⁴⁴. Mas guardemos a ideia dessa hierarquia lógica e suponhamos que haja «três termos que estejam uns para os outros numa relação tal que o último (menor) esteja em todo o meio e que o meio

²⁴² *Primeiros Analíticos*, I, 1, 24b 18.

²⁴³ *Ibid.*, I, 32, início.

²⁴⁴ *Ibid.*, I, 31; *Segundos Analíticos*, II, 5.

esteja em todo o primeiro (maior)»²⁴⁵. Daí resultará um «silogismo dos extremos». Se A é afirmado de todo B (maior), e B de todo (ou de algum) C (menor), A é necessariamente afirmado de todo (ou de algum) C. Do mesmo modo, se A é negado de todo B, e B afirmado de todo (ou de algum) C, A é negado de todo (ou de algum) C. Tal é o silogismo perfeito (primeira figura), que tira imediatamente suas conclusões da inspeção da hierarquia lógica entre A, B e C. Notemos também que os conceitos hierarquizados não estão sujeitos, como na divisão platônica, a serem tomados na quiddidade do sujeito da conclusão; podem ser também próprios e acidentes, contanto que satisfaçam às condições indicadas.

Entre os três termos, tornaria possível o silogismo dos extremos outra hierarquia lógica que não a indicada? Sim, certamente; e não é necessário que o meio esteja compreendido no maior e compreenda o menor. Se, por exemplo, o meio é afirmado de todo o maior (maior) e negado de todo o menor (menor), segue-se que o maior é negado de todo o menor (segunda figura). Silogismo, mas silogismo imperfeito, porque não repousa na inspeção imediata da hierarquia dos termos. Será preciso, pois, demonstrá-lo, isto é, reduzi-lo a um silogismo da primeira figura. Essa demonstração se opera convertendo a menor: sendo uma negativa universal (o meio é negado de todo o menor), converte-se numa negativa universal (o menor

²⁴⁵ Primeiros Analíticos, I, 4, 25b 32.

é negado de todo o meio), e o silogismo passa assim a pertencer à primeira figura (segundo modo). Essa demonstração, que pode servir de exemplo à dos outros três modos, é evidentemente comandada pelo desejo de reencontrar no fundo de todo silogismo uma mesma relação conceitual que ponha o meio entre os dois extremos.

Há ainda silogismo no caso em que o maior e o menor pertençam ambos a todo o meio, pois se tem direito de concluir que o menor pertence algumas vezes ao maior (terceira figura). Nesse caso, a hierarquia é inversa da figura precedente, pois o meio é mais geral que o maior e que o menor. Será fácil transformar esse silogismo imperfeito num silogismo perfeito, convertendo a maior que, sendo uma afirmativa universal, se converte em particular afirmativa e se torna: o meio pertence a uma parte do maior. Restabelece-se assim a hierarquia dos conceitos que deu origem ao silogismo²⁴⁶.

Na divisão platônica, como o atributo exprimia a quiddidade do sujeito, as proposições eram sempre necessárias. Tão logo se liberta dessa condição, não há razão alguma para crer que só haja silogismo com premissas necessárias. As proposições podem ser apenas contingentes e possíveis, ou então enunciar uma verdade de fato, mas que não é necessária. Tais são as três modalidades que as proposições podem apresentar. Daí um novo problema: o de determinar a modalidade da conclusão em cada uma das três figuras, quando a

²⁴⁶ *Prim. Anal.*, I, 5b e 7.

modalidade das premissas é conhecida. Salvo no caso do silogismo de premissas necessárias da primeira figura, em que se vê imediatamente que a conclusão é necessária, Aristóteles demonstra a modalidade da conclusão em todos os casos possíveis, servindo-se ou da conversão ou da redução ao absurdo²⁴⁷.

Esse mecanismo complicado do silogismo é bem oriundo da dialética: as conclusões são, com efeito, os problemas a resolver. São postas como perguntas antes do silogismo que deve permitir uma resposta. O silogismo nasce muitas vezes de longas pesquisas anteriores: uma vez posta a questão de se tal atributo pertence ou não a um sujeito, é preciso encontrar o meio que a resolverá; e é por isso que se devem fazer duas listas, uma de todos os sujeitos possíveis do maior e outra de todos os atributos possíveis do menor (sem remontar, todavia, nos atributos que indicam a quiddidade, além do gênero próximo); é na parte comum dessas duas listas que se encontrará necessariamente o meio²⁴⁸.

Essa busca tateante do meio faz completo contraste com o mecanismo rígido do silogismo uma vez encontrado. Esse contraste aparece com evidência quando Aristóteles mostra como se pode deduzir o verdadeiro do falso; a verdade da conclusão não é de modo algum garantia da das premissas. Mostra ainda um caso em que a dedução é ilusória, apesar da perfeita correção dos silogismos: o da prova circular, em que se

²⁴⁷ *Ibid.*, do cap. VIII ao cap. XXI; cf. HAMELIN, *Le Système d'Aristote*, cap. XII.

²⁴⁸ *Segundos Analíticos*, II, 13.

serve como premissa da conclusão de um silogismo que tinha ele mesmo como premissa a conclusão que se quer atualmente provar²⁴⁹. A questão é agora, portanto, saber como se justificam as premissas; a arte silogística permite encadear necessariamente a conclusão às premissas; não dá meio algum de pôr premissas no caso em que essas premissas não sejam elas mesmas conclusões de silogismos precedentes.

É aqui que encontra lugar a distinção entre as três artes que manejam todas o silogismo: a apodíctica, ou arte da demonstração; a dialética; e a retórica. É à apodíctica que se consagram os *Segundos Analíticos*.

O silogismo que dá a ciência, ou demonstração, não é apenas aquele cuja conclusão decorre necessariamente das premissas (o que é caráter comum a todos os silogismos), mas aquele cuja conclusão é necessária. Ora, a conclusão só pode ser necessária se as premissas forem elas mesmas necessárias; é regra dos silogismos modais que, se o meio pertence necessariamente ao maior e o menor necessariamente ao meio, o menor pertence necessariamente ao maior. O silogismo científico, ou demonstração, caracteriza-se, pois, pela natureza de suas premissas. Elas devem ser verdadeiras; devem ser primeiras e imediatas e, por conseguinte, indemonstráveis — pois, se fosse preciso demonstrá-las também, e assim ao infinito, a ciência seria para sempre impossível; devem conter a causa da

²⁴⁹ *Primeiros Analíticos*, II, 2 a 7.

conclusão; enfim, devem ser logicamente anteriores à conclusão e mais fáceis de conhecer que ela (I, 1, 2 e 6).

Que são esses indemonstráveis? Há primeiro os axiomas comuns, como: «É impossível que um atributo pertença e não pertença a um mesmo sujeito ao mesmo tempo e sob a mesma relação.» Mas tais axiomas são as condições universais, ou princípios comuns, de toda ciência, e não contêm a causa de nada em particular. As proposições indemonstráveis que contêm a causa são as que ensinam o que é o ser de que se quer demonstrar um atributo, isto é, as definições, que são os «princípios próprios» da demonstração²⁵⁰. O meio deve ser tomado à quididade da coisa; há uma espécie de paridade entre o meio, a essência ou quididade, a razão e a causa; assim, os astrônomos descobriram que a essência do eclipse da lua era a interposição da terra entre ela e o sol; essa interposição é o termo médio pelo qual se demonstrará que a lua se eclipsa: se todo corpo assim separado de sua fonte luminosa se eclipsa, e se a lua está assim separada, segue-se que ela se eclipsa. É sempre porque o meio faz parte da essência do maior, e porque é afirmado do menor, que o maior pode também afirmar-se do menor. É porque um ângulo reto é feito da metade de dois retos, e porque o ângulo inscrito num semicírculo é a metade de dois retos, que ele é igual a um reto. É porque não se pode atacar um adversário sem que ele o ataque por sua vez que os atenienses, que atacaram os medos primeiro, foram atacados por sua

²⁵⁰ *Segundos Analíticos*, I, 9 a 11.

vez. É porque o passeio acarreta digestão fácil, e porque o homem de boa saúde tem digestão fácil, que esse homem passeia. O meio faz, pois, sempre ressaltar a essência, ou um aspecto da essência, do termo maior; a menor pode ser simples proposição de fato que afirma essa essência do termo menor; a conclusão será necessária²⁵¹.

É certo que, na demonstração, o efeito está ligado analiticamente à causa, pois o efeito (eclipse da lua) é a mesma coisa que a causa (interposição de um corpo opaco). Contudo, a expressão «ligação analítica» é insuficiente para caracterizar a demonstração, pois a mesma ligação se dá em todo silogismo, demonstrativo ou não. Tão logo se pensa, com efeito, a ligação própria da demonstração, percebe-se que há entre o meio e o efeito um laço de derivação, de princípio a consequência, que implica a prioridade real e efetiva do meio; o silogismo da causa, ou razão, vai mais longe que um simples jogo de conceitos: atinge a própria realidade.

Mas é precisamente nesse ponto e por essa razão que a teoria da ciência começa aqui a transbordar o *Organon*; com efeito, não é possível demonstrar uma definição, fazer de uma definição a conclusão de um silogismo; o *Organon* é aqui incompetente; quando muito pode mostrar essa impossibilidade: toda demonstração faz ver que uma coisa é verdadeira de outra; mas a definição enuncia a essência e não afirma

²⁵¹ *Segundos Analíticos*, II, 10.

uma coisa de outra²⁵²; aliás, para fazer essa demonstração, seria preciso que a causa da essência fosse diferente da própria essência, o que não é o caso, pois uma coisa é por si mesma e imediatamente o que é²⁵³. Em compensação, os *Analíticos* não podem, mais que os *Tópicos*, dar método positivo para atingir as definições. O lugar desse método está, contudo, indicado: é princípio sem exceção que nada podemos aprender senão partindo de algum conhecimento prévio; por ser primeira e imediata, a definição não é, portanto, sem origem. Essa origem é a percepção sensível, de que ela se extrai por indução²⁵⁴. A indução é aquele raciocínio de que Aristóteles fala nos *Tópicos* e que consiste, para atribuir uma propriedade a um gênero, em fazer ver que ela pertence às espécies compreendidas sob esse gênero; assim os «antigos» mostravam que a ausência de fel é, num animal, sintoma de longevidade, dando o exemplo dos solípedes e dos cervos, aos quais observações mais recentes podiam acrescentar o golfinho e o camelo. Contudo, a indução (que, como se vê, versa não sobre os indivíduos, mas sobre as espécies) não pode, mesmo se completa, fazer-nos ver a necessidade da ligação entre a longevidade e a ausência de fel. Essa ligação só será apreendida intelectualmente pela análise fisiológica, que mostra o papel do fígado na manutenção da vida e faz ver no fel uma secreção, da natureza dos excrementos, que atinge

²⁵² II, 3, 90b 25.

²⁵³ II, 7, 93a 4.

²⁵⁴ I, 31, 88a 4; II, 9, 100b 3.

o fígado e, por conseguinte, a vida. A indução não poderia, pois, senão preparar o conhecimento das essências²⁵⁵.

Essa concepção da ciência demonstrativa apenas aplica ao ensino um procedimento feito primeiro para a discussão. Com efeito, a ciência é antes de tudo a arte do professor que ensina, isto é, que, excluindo todas as premissas que não são certas, pode desde então proceder dogmaticamente como o geômetra, e não por interrogação como o dialético. Mas a certeza dessas proposições não poderia ser ela mesma objeto ou matéria de ciência, pois deveriam então ser conclusões de silogismos, e assim ao infinito, o que tornaria a demonstração impossível. É preciso, pois, para que a ciência seja possível, premissas que sejam elas mesmas indemonstráveis e que não sejam objetos de ciência. Como descobrir essas premissas? O dialético ou o retórico as pedem, conforme os casos, à opinião comum ou esclarecida; mas não obtêm certeza. A quem as pedirá o sábio? Essa questão dá o quadro de toda a filosofia de Aristóteles e, em primeiro lugar, de sua metafísica.

III. — A METAFÍSICA

A metafísica de Aristóteles ocupa, com efeito, o lugar deixado vago em consequência da rejeição da dialética platônica. Ela é «a ciência do ser enquanto ser, ou dos princípios e causas do ser e de seus atributos

²⁵⁵ Comparar *Primeiros Analíticos*, II, 25, e *Das partes dos animais*, IV, 3.

essenciais»²⁵⁶. Põe este problema muito concreto: o que faz que um ser seja o que é? O que faz que um cavalo seja um cavalo, que uma estátua seja uma estátua, que uma cama seja uma cama²⁵⁷? Trata-se de saber o sentido que tem a palavra é na definição que enuncia a essência de um ser. A *Metafísica* vem a ser, por conseguinte, em sua maior parte, um tratado da definição: o problema da definição, que Platão julgara resolver pela dialética, não é na realidade nem da alçada da dialética, que julga simplesmente o valor das definições feitas, nem da ciência demonstrativa, que as usa como princípios, mas de uma ciência nova e ainda desconhecida — a filosofia primeira, ou ciência desejada, que se ocupa do ser enquanto ser.

Certamente a palavra é tem outros sentidos além do que assume na definição; pode servir para designar o atributo essencial ou o próprio (o homem é risível), ou ainda o acidente (o homem é branco), podendo aliás o acidente ser tomado numa das nove categorias; mas o ser do próprio, como o do acidente, supõe o ser de uma substância; e, se se pode falar também do ser de uma qualidade e perguntar o que ela é, é porque há primeiro uma substância; todos esses sentidos de «ser» derivam do primeiro. O objeto primitivo e essencial da metafísica é, pois, determinar a natureza do ser em seu sentido primitivo; mas ela se estende a todos os sentidos derivados, já que todos esses sentidos se referem ao sentido primitivo.

²⁵⁶ *Metafísica*, E 4, 1028a 2; Γ, 1, início.

²⁵⁷ Z, 1, 1028a 12-20.

É por isso que a metafísica tem primeiro de estabelecer os axiomas, pois sem eles não se poderia falar do ser em sentido algum: não se pode afirmar e negar ao mesmo tempo; não se pode dizer que uma mesma coisa é e não é; não se pode dizer que um mesmo atributo pertence e não pertence a um mesmo sujeito ao mesmo tempo e sob a mesma relação. A negação desses princípios equivale à tese do Protágoras do Teeteto, que declarava verdadeiro tudo o que assim parece. O estabelecimento desses princípios indemonstráveis não poderia, aliás, ser uma demonstração positiva, mas apenas uma refutação dos que os negam: refutação toda dialética, consistente em fazer o adversário ver que, ao parecer negá-los, efetivamente os aceita. Que não haja meio-termo entre a afirmação e a negação é condição do pensamento; dizer o contrário é dizer que o que é não é, que o que não é é; é negar que haja verdadeiro e falso. A refutação consiste também em mostrar a insuficiência dos exemplos que o adversário dá em favor de sua tese; notadamente, a variação das impressões sensíveis conforme as circunstâncias não lhe traz prova alguma; pois, se o vinho, doce para um homem são, é amargo para o doente, no momento mesmo em que o vinho lhe parece amargo, não lhe parece doce; a própria impressão sensível verifica o axioma (I, 5 a 7).

De resto, a tarefa da metafísica é nova; já não se trata, nem como nos físicos, de chegar por decomposição aos elementos componentes dos seres, nem, como em Platão, de elevar-se por uma dialética regressiva até

uma realidade suprema, objeto de uma intuição intelectual, mas de determinar por generalização os caracteres comuns de toda realidade. Por isso a metafísica não é nem a ciência do Bem, ou causa final, nem a da causa motora, pois Bem e causa motora deixam fora de si as coisas imóveis, como os seres matemáticos, mas a ciência muito mais geral da quiddidade, que nada deixa fora de si²⁵⁸; não estuda uma a uma e coletivamente todas as substâncias, mas o que há de comum a todas²⁵⁹; mas, mais uma vez, o que há de comum não são elementos concretos, como o fogo ou a água: é que cada uma tem uma quiddidade que permite classificá-la num gênero e determiná-la por uma diferença²⁶⁰. A esse respeito, não se deve fazer distinção alguma entre as substâncias sensíveis e as não sensíveis, tampouco entre as corruptíveis e as incorruptíveis; o domínio da metafísica não está limitado à categoria de coisas não sensíveis e incorruptíveis: é bem mais extenso²⁶¹. Não que o metafísico, estudando o ser enquanto ser, tenha a ilusão de haver atingido o gênero supremo; esse é o erro dos platônicos e dos pitagóricos, que, falando do ser (ou do uno, o que dá no mesmo, pois se pode dizer *um* de tudo aquilo de que se diz *é*) como de um gênero supremo, determinam em seguida todas as classes pelo método de divisão, por meio de diferenças do ser: erro lógico, pois é regra lógica que a

²⁵⁸ B, 2, 996a 18-b 26.

²⁵⁹ *Ib.*, 997a 16-25.

²⁶⁰ B, 3, 998a 20-b 14.

²⁶¹ B, 4, 1000a 5.

diferença (por exemplo, bípede) não deve conter em sua noção o gênero (animal) do qual é a diferença, ao passo que, de cada pretensa diferença do ser, se pode dizer que ela é. O ser, atributo universal, não é, portanto, por isso, o gênero de que os outros seres seriam as espécies; os primeiros gêneros são as categorias, e o ser, como o uno, está acima delas e é comum a todas (I, 2).

Para fazer do uno ou do ser o gênero e, por conseguinte, o gerador de toda realidade, a dialética platônica tomava por ponto de partida menos o ser que pares de opostos — ser e não-ser, uno e múltiplo, finito e infinito —, de cuja mistura engendrava todas as formas da realidade. A metafísica fecha ainda essa saída à dialética: os opostos não são princípios primitivos, mas maneiras de ser das substâncias; uma coisa é substância antes de ser finita ou infinita; ora, a substância — isto é, um homem ou um cavalo — «não tem contrário»; esse primeiro princípio não pode, pois, ser o ponto de partida de uma dialética; a ciência dos opostos não é mais que uma parte subordinada da metafísica²⁶²; veremos que papel imenso ela conserva como princípio da física.

Se o ser não é nem um gênero supremo nem um termo num par de opostos, é apenas um predicado; e as únicas realidades de que ele é predicado, quando tomado em seu sentido primitivo, são realidades individuais: Sócrates ou este cavalo (τόδε τι). Essas realidades são as que a metafísica estuda, não como particulares, mas enquanto são alguma coisa. Ora, não

²⁶² N, 1, 1087a 29-b 4.

haverá aí uma dificuldade grave? Essas coisas sensíveis, moventes, evanescentes, são realmente alguma coisa? Será a ciência possível de outro modo que atingindo seu modelo inteligível e fixo? Daí o famoso dilema: ou um objeto é objeto de ciência, e então é universal e portanto irreal; ou é real, portanto sensível, sem ter ser verdadeiro, portanto sem alcance para a ciência. Pois só há «ciência do universal»²⁶³. Foi isso que levou Platão a superpor às realidades do devir, objetos de opinião, as realidades estáveis das ideias, objetos de ciência — saída fechada para Aristóteles, uma de cujas principais preocupações é então demonstrar os elementos estáveis e permanentes implicados no seio do próprio devir.

IV. — CRÍTICA DA TEORIA DAS IDEIAS

Essa concepção da metafísica permanece, num sentido, fiel ao espírito platônico: se a ciência é possível, embora só haja realidades individuais, é por causa das realidades estáveis e portanto inteligíveis que essas coisas particulares contêm. A ilusão de Platão é ter considerado essas realidades estáveis como separadas das coisas sensíveis. Ao separar as ideias, Platão, segundo Aristóteles, só quis imaginar uma substância que pudesse ser objeto da ciência criada por Sócrates. Este pusera a ciência em induções que levam a definições; Platão, estendendo à natureza inteira o método que Sócrates empregara na moral, viu nas ideias

²⁶³ B, 4, 999a 24-b 16; A, 6, 987a 34-b 14.

substâncias correspondentes às quididades enunciadas nas definições, e explicou as coisas sensíveis por sua participação nessas substâncias²⁶⁴. A crítica de Aristóteles é naturalmente toda dialética; trata-se menos de demonstrar que as ideias não existem que de mostrar que a filosofia de Platão não é a filosofia primeira, isto é, mostrar que ela deixou separadas as duas coisas que julgou unir: a ciência e a substância. Por isso essa crítica, por múltipla e variada que seja, pode no fundo reduzir-se a dois títulos: ou as ideias são objetos de ciência, e então não são substâncias; ou são as substâncias das coisas, e então não podem ser objetos de ciência.

Consideremos o primeiro ponto. Conhecem-se os três argumentos pelos quais os platônicos demonstram a existência das ideias: o um acima dos múltiplos (uma multiplicidade de objetos que possuem uma mesma propriedade, a beleza, por exemplo, exige que essa propriedade exista acima de todos eles); os argumentos tirados das ciências (pois uma definição geométrica implica a existência de seu objeto); a representação da coisa, que persiste uma vez desaparecida a coisa, o que implica a estabilidade de um objeto da ciência que já não está submetido ao fluxo das coisas sensíveis²⁶⁵. Ora, supondo verdadeiros esses três argumentos, eles provariam demais; pois as coisas múltiplas de que se afirma a unidade, as coisas que se definem, aquelas, enfim, que se representam uma vez desaparecidas,

²⁶⁴ A, 6, 987b 1-10.

²⁶⁵ A, 9, 990b 11-15.

podem ser bem outra coisa que substâncias, a saber, quantidades, qualidades e relações. Esses argumentos provam, pois, a existência das ideias de qualidades ou de relativos no mesmo título que a das ideias de substâncias²⁶⁶. Mas como poderia a ideia de uma coisa que não é substância ser substância? Pois, se a ideia de uma qualidade é, como se quer, o próprio ser dessa qualidade²⁶⁷, segue-se que ela mesma é qualidade. É preciso ir mais longe: mesmo a ideia de uma substância tampouco pode ser uma substância; pois toda substância é una; ora, se as ideias são, como devem ser no platonismo, objetos de definição, não podem ser unas. Toda definição, com efeito, compõe-se de um gênero e de uma diferença: por exemplo, o homem se define como animal bípede; essa composição não deveria ser obstáculo à unidade do definido, pois «animal bípede» designa um só ser; ora, se a teoria das ideias é verdadeira, a composição é incompatível com a unidade, pois os termos «animal» e «bípede» designam cada um uma ideia, portanto uma substância: há, pois, no homem duas substâncias, e o homem perde, com sua unidade, sua substancialidade²⁶⁸. Mas, mais ainda: a unidade do gênero «animal» não é mais bem salvaguardada que a da espécie; pois, se fosse uno, deveria, para formar as espécies, participar ao mesmo tempo e sob a mesma relação de diferenças contrárias,

²⁶⁶ *Ibid.*, 16; 22-34.

²⁶⁷ Cf. as consequências da suposição contrária, Z 6, 1031a 29.

²⁶⁸ M, 4, 1079b 3-9; comparar Z, 12, 1037b 10-17; Z, 13, 1039a 3-6; 1038b 16.

por exemplo animal de bípede e de múltipede²⁶⁹: se isso é impossível, é preciso, pois, que seja múltiplo e que sua unidade esteja em nosso pensamento e não mais na realidade.

Enfim, a argumentação de Platão, levadas às últimas consequências, estabeleceria para cada classe de ser não uma ideia, como ela quer, mas uma infinidade de ideias; pois, se a cada multiplicidade de coisas semelhantes deve corresponder uma ideia, a regra deve aplicar-se quando consideramos o homem sensível e a ideia do homem: a esses dois termos, já que são semelhantes, deve corresponder um terceiro homem; ao grupo formado por esses três homens deve corresponder um quarto, e assim ao infinito²⁷⁰. A substancialidade da ideia vai assim perdendo-se.

Assim, se as ideias podem ser definidas, não são substâncias; inversamente, se as ideias são substâncias, não podem ser nem objetos nem meios de ciência. Em toda a argumentação que se segue, Aristóteles empresta a Platão a intenção de fazer das ideias princípios de explicação das coisas sensíveis; elas são apenas a quididade realizada dessas coisas²⁷¹ e pretendem responder ao problema da metafísica: o que faz que um homem (sensível) seja um homem é que ele participa do homem em si. Ora, essa explicação é ilusória. Primeiro, como as ideias são substâncias fixas, devem ser causas sempre da mesma maneira, e não explicam, portanto, o

²⁶⁹ Z, 14, 1039b 2-6.

²⁷⁰ Z, 13, 1039a 2.

²⁷¹ M, 9, 1086b 9; A, 991b 1-3.

devir das coisas sensíveis, o porquê de seu nascimento e de seu desaparecimento. A ideia, sendo imóvel, pode ser causa de imobilidade, mas não de movimento²⁷². Como, aliás, agiriam as ideias? Certamente não como a natureza, que é imanente às coisas, pois delas estão separadas. Tampouco podem ser causas motoras. E, com efeito, nenhum abstrato, nenhum universal é capaz de produzir uma coisa particular; é sempre uma coisa particular em ato que engendra outra coisa particular; é o arquiteto que faz a casa, e é «o homem que engendra o homem»²⁷³. Essa visão concreta e imediata do devir, ou antes dos devires múltiplos, opõe-se à ficção platônica de pretensos modelos das coisas, que na realidade são apenas essas mesmas coisas às quais se acrescenta a expressão «em si» e que, longe de explicar as coisas, apenas as duplicam.

Nada de essencial é acrescentado a essa crítica pela argumentação que Aristóteles dirige contra as doutrinas aparentadas à das ideias: primeiro contra a doutrina dos seres matemáticos, concebidos por Platão como intermediários entre as ideias e as coisas sensíveis; depois contra a teoria dos números matemáticos erigidos em realidades supremas por Espeusipo; enfim contra a teoria dos números ideais em Xenócrates. Há, contudo, um ponto novo: Aristóteles não pode dizer das essências matemáticas o que dizia das ideias — que apenas duplicam as coisas sensíveis —, pois são de outra natureza. Mas então essa diferença de

²⁷² A, 7, 988b 3-4.

²⁷³ A, 9, 991a 8-11; Z, 8, 1033b 26-32; A, 3, 1070a 27.

natureza é precisamente o ponto de partida de uma crítica inversa da que ele dirige às ideias, a saber, o caráter completamente arbitrário (que assinala em particular nos partidários dos números ideais) da relação entre o número e a coisa que ele tem por encargo explicar²⁷⁴. Contudo, poder-se-ia dizer, ciências do tipo da astronomia, que substitui ao céu visível uma construção matemática feita de círculos ou de esferas, não avançam mais perto da realidade que as que ficam na sensação? Essas ciências eram verdadeiramente o forte dos platônicos; e o próprio Aristóteles²⁷⁵ admite que, em ciências como a harmônica, a aritmética dá a razão ou a essência dos acordes que os sentidos dão a conhecer. Segue-se daí que as realidades matemáticas são distintas das sensíveis? Se o céu dos astrônomos é realidade distinta do céu sensível, será preciso que haja um céu imóvel no lugar mesmo em que vemos o céu mover-se²⁷⁶. O ser matemático não tem essa realidade: nasce de uma abstração que encara as formas e os limites separando-os de seu conteúdo. Por isso Aristóteles não considera de modo algum que as matemáticas tornem inteligíveis as substâncias reais; assim como as formas e os movimentos regulares do céu têm nele, afinal, razões físicas, também rejeita as construções matemáticas que então se tentavam de fenômenos como a visão. As matemáticas só atingem predicados das coisas,

²⁷⁴ M, 8, 1084a 12-27.

²⁷⁵ *Segundos Analíticos*, I, 9.

²⁷⁶ B, 2, 997b 12-24.

quantidades, e não encaram a substância, o ser como tal; não é do lado delas que se encontrará a metafísica.

V. — A TEORIA DA SUBSTÂNCIA

Ao afastar a doutrina segundo a qual as quididades ou essências das coisas são substâncias eternas realizadas fora das coisas de que são as essências, Aristóteles não pretende de modo algum negar — muito ao contrário — que as quididades sejam; somente, a quiddidade está na própria coisa: a quiddidade do homem está em Sócrates e Cálias. Sob um de seus aspectos, a metafísica é o conjunto das regras que permitem isolar essa quiddidade do restante dos atributos. Mas, pela natureza do problema, não há aí matéria para demonstração, pois não se demonstra a quiddidade; daí, nesse domínio, aquele apelo frequente seja à experiência, seja à opinião, que é o sinal do método dialético.

De maneira geral, se a substância de que se trata somos nós mesmos, é fácil eliminar da essência atributos como «músico», «vestido de branco», que são adquiridos e não nos pertencem como tais; restam, como resíduo, os caracteres que pertencem à definição; «a essência é de todas as coisas de que há definição»; ela só contém o que na coisa não é derivado, mas primitivo. Mas é preciso ainda distinguir a definição que supõe que o definido está em outra coisa — definição que só atinge as coisas derivadas e não as substâncias — e a definição propriamente dita, que é a de uma essência que não se

refere a outra coisa; assim, «par», que se define como divisível por dois, implica número; «camusice», que significa curvatura no nariz, implica o nariz; a essência ou quiddidade só pertence a essas coisas secundariamente, e não primitivamente, como pertence à substância²⁷⁷.

Desimpedido assim o terreno, resta a principal dificuldade: o que faz a unidade da essência expressa pela definição — unidade sem a qual ela não pode ser uma substância? Se a definição do homem é «animal bípede», o que faz que «animal bípede» designe uma essência única e não uma coleção de dois termos, ao passo que «animal branco» é um composto de essência e de qualidade²⁷⁸? Questão gravíssima, pois trata-se de saber se, como os atomistas pretenderam, se pode obter a essência de um ser por simples justaposição de elementos, ou se a essência tem verdadeira unidade. Para responder, é preciso distinguir entre as partes materiais de um ser e as partes de sua forma ou de sua essência: assim, as partes materiais de um círculo são os segmentos em que é divisível; suas partes formais são o gênero (figura plana) e a diferença que o definem. Ora, o círculo não nasce da justaposição de suas partes materiais, às quais até lhes é anterior, pois a noção do semicírculo implica a do círculo; do mesmo modo, o ângulo agudo, parte material do ângulo reto, é contudo logicamente posterior ao ângulo reto, pois se define como o ângulo menor que um reto. Do mesmo modo a

²⁷⁷ Z, 4, 1030b 4-6.

²⁷⁸ Z, 12, 1037b 10-18.

mão é posterior, e não anterior, à essência do corpo vivo, pois não poderia existir como mão à parte desse corpo. É verdade que nem sempre se distinguem claramente as partes essenciais das partes materiais; é difícil, por exemplo, ver que a carne e os ossos não fazem parte da essência do homem. E os platônicos aproveitaram-se dessa dificuldade para reduzir a essência formal de todas as coisas a números, rejeitando todo o resto nas partes materiais (Z, 11).

Mas, suposta feita a distinção, resulta primeiro que a unidade do ser não resulta da conjunção ou justaposição de partes materiais, pois essas partes são posteriores ao ser, mas do modo de união de seus componentes lógicos, gênero e diferença. Há duas maneiras de um atributo unir-se a um sujeito: ou o sujeito participa do atributo (o homem é branco), ou o atributo está contido no sujeito (o número dois é par); mas a diferença não pode pertencer ao gênero de nenhuma dessas duas maneiras: como poderia o gênero participar de várias diferenças que são contrárias entre si? Como poderiam as diferenças estar compreendidas no gênero sem que tudo se reduzisse à unidade de um gênero? Há entre o gênero e a diferença um modo de união inteiramente outro e muito mais íntimo: «animal» e «bípede» não designam dois seres, mas um só, que, primeiro como animal, aparece relativamente indeterminado (isto é, matéria ou ser em potência) e depois, como bípede, é relativamente determinado (isto é, forma e ser em ato); a definição é, pois, um enunciado uno e enuncia um ser uno, determinando-o primeiro incompletamente pelo

gênero (sendo o animal o bípede em potência), depois completamente pela diferença «bípede»²⁷⁹. Não há aí a menor justaposição de partes estranhas uma à outra; não se fala de duas coisas diferentes ao falar de animal e de bípede, mas de um mesmo ser primeiro indeterminado, depois determinado.

Mas é claro que, para que a resposta seja válida, a noção completa e em ato de homem deve preexistir a seus componentes; pois a noção de animal só pode ser considerada indeterminada relativamente a uma noção completa como a de homem. Não se deve, pois, definir «como se costuma fazer»²⁸⁰, isto é, sem dúvida com o método de divisão platônico, que pretende construir sinteticamente as espécies partindo do gênero e vai assim do ser em potência ao ser em ato, mas de outra maneira, isto é, analiticamente, indo do ato à potência. A unidade da essência é, pois, obtida ao preço da renúncia a todo método genético e construtor dos conceitos: a essência não é composta de elementos como a sílaba o é de letras; é simples e indivisível (não sendo a análise da definição, como se viu, uma verdadeira decomposição). Ora, «para termos simples não há nem que pesquisar nem que ensinar; ou pelo menos a pesquisa é de outro gênero»²⁸¹.

Não há outro meio de apreender esses termos indivisíveis senão aquela intuição intelectual imediata que Aristóteles chama pensamento (*νόησις*), e que está

²⁷⁹ Z, 12, 1037b 8-27.

²⁸⁰ H, 4, 1045a 20-22.

²⁸¹ Z, 17, 1041b 9.

para a essência como a visão está para a cor, não podendo errar sobre seu objeto mais que cada sensação sobre seu sensível próprio; pode haver erro quando se compõem pensamentos, não quando se pensam termos simples por uma espécie de contato imediato²⁸². Notemos, para precisar, que a intuição intelectual não está, como em Platão, no fim de um longo movimento dialético que nos faz ultrapassar as coisas sensíveis; o pensamento está na percepção sensível; é imanente à sensação, como a essência o é à coisa²⁸³; «há percepção sensível do universal, por exemplo do homem em Cálías, não de Cálías somente»²⁸⁴. O pensamento, usando da indução, produz o universal. O pensamento, longe de separar-se do sensível, vai portanto voltar-se para ele para conhecer as essências; mas não há em Aristóteles método para extrair as essências, e não pode haver: simplesmente uma confiança geral no pensamento, que saberá descobri-las.

VI. — MATÉRIA E FORMA; POTÊNCIA E ATO

Resta mostrar que a essência (*οὐσία*) é verdadeiramente o ser enquanto ser, isto é, aquilo que não se refere a um princípio superior, aquilo que é verdadeiramente princípio radical. Para apreender o alcance do problema, basta pensar nas resistências que Aristóteles devia encontrar tanto junto dos platônicos,

²⁸² *Da alma*, III, 6, 430b 14.

²⁸³ *Θ*, 9, 1051b 24-30.

²⁸⁴ *Segundos Analíticos*, II, 15, 100a 16.

para quem a construção genética das essências era o problema fundamental, quanto junto dos físicos ou teólogos que, a seu modo, pretendiam deduzir a diversidade dos seres. Ao negar a própria possibilidade de pôr o problema, Aristóteles teve influência imensa sobre a direção do pensamento filosófico: era pôr fim a todas as tentativas de explicações genéticas que vimos nascer no pensamento grego. Por isso é particularmente importante apreender sua doutrina nesse ponto.

Nela ele emprega, pela natureza mesma do assunto, que versa sobre princípios indemonstráveis, um método de analogia, de intuição, de indução, sem rigor demonstrativo: as noções metafísicas, que se referem ao ser, posto acima dos gêneros do ser, não são suscetíveis de definição, mas seu sentido só pode ser sugerido pela analogia²⁸⁵.

Essa argumentação pode formular-se assim: se a essência (forma ou quiddidade) é um princípio primeiro, é porque ela é um ato, e porque o ato é sempre anterior à potência.

Que é o ato (*ἐνέργεια*)? O ato está para a potência como o homem desperto para o adormecido, o que vê para o que tem os olhos fechados, a estátua em relação ao bronze, o acabado em relação ao inacabado²⁸⁶. Os segundos termos de cada par estão «em potência» cada um dos primeiros; quem tem os olhos fechados é vidente em potência, o bronze é estátua em potência —

²⁸⁵ Θ, 5, 1048a 36.

²⁸⁶ *Ibid.*, 1048b 1.

o que quer dizer que os olhos verão e que o bronze se tornará estátua, se certas condições forem realizadas. O vidente e a estátua são, propriamente falando, seres em ato, cujos atos são respectivamente a visão e a forma da estátua. A visão é um ato no sentido de que permanece igual e uniformemente visão durante todo o tempo em que tem lugar; a vida, a felicidade, a intuição intelectual são pela mesma razão atos, ao passo que a marcha, que progride e está a cada instante num estágio diferente, não é um ato, mas uma ação ou um movimento. O ato (*ἐνέργεια*) é como a obra ou a função (*ἔργον*) do ser em ato; a visão é, por exemplo, a função do olho²⁸⁷; o ato é ainda entelequia (*ἐντελέχεια*), isto é, estado final e acabado que marca os limites da realização possível²⁸⁸. É claro que a noção de potência não tem sentido em si mesma e que é toda relativa ao ser em ato; é não pelo que é, mas ao contrário pelo que pode vir a ser, que o ser em potência é concebido como tal. O ato é, ao contrário, o centro de referência em relação ao qual se situam e se ordenam os seres em potência.

Ora, «a essência ou forma é um ato»²⁸⁹ — e o ato por excelência; pois a quiddidade é o que pertence a um dado ser desde seu nascimento até seu desaparecimento, integralmente, sem progresso nem deficiência; não é suscetível de mais ou de menos; não se é mais ou menos homem. Para exprimir essa permanência inalterável, Aristóteles emprega para a essência a expressão τὸ τί ἦν

²⁸⁷ Θ, 8, 1050a 21-22.

²⁸⁸ Θ, 3, 1047a 30.

²⁸⁹ Θ, 8, 1050b 2.

εἶναι — o fato, para um ser, de continuar a ser o que era. Dessa essência ou forma não há devir; a forma da esfera de bronze, que é a forma esférica, não nasce quando se fabrica a esfera de bronze; o que nasce é a união da forma esférica e do bronze²⁹⁰. O nascimento, ou devir, consiste assim na união de uma forma com um ser capaz de recebê-la; esse ser em potência, tornado ser em ato depois de ter recebido a forma, é propriamente o que Aristóteles chama matéria (ὑλη). A matéria é o conjunto das condições que devem realizar-se para que a forma possa aparecer; o cofre em potência — ou, o que dá no mesmo, a matéria do cofre — é a madeira²⁹¹. Como se vê, a tese de Aristóteles equivale a proclamar a inexistência do ser não definido; todo ser atual — esta árvore, este homem — tem, enquanto existe, uma essência única, que faz dele um ser em ato (τόδε τι); não existir é, como o lendário bode-cervo, nada ser.

Agora — e este é, de todos os teoremas aristotélicos, o mais importante —, o ato é anterior à potência nos três sentidos da palavra anterior: logicamente, temporalmente e substancialmente²⁹². Logicamente, pois, como vimos, a noção do ser em potência implica a do ser em ato em relação ao qual ele é dito em potência; temporalmente, pois o ser em ato só provém de um ser em potência sob o efeito de outro ser já em ato — por exemplo, o músico em potência só se torna músico em ato se for educado por um músico em ato; é o homem

²⁹⁰ Z, 8, 1033b 5-11.

²⁹¹ Θ, 7, 1049a 18-27.

²⁹² Θ, 8, 1049b 19-12.

que engendra o homem; enfim, substancialmente, pois o homem em potência, que é a semente, tira toda a sua essência de um homem adulto e em ato.

A grande objeção — e talvez, no fundo, a única — que Aristóteles dirige a seus predecessores é terem desconhecido a verdade desse teorema, desde os teólogos que faziam tudo nascer da noite²⁹³ até Platão, que quer fazer nascer a variedade dos seres dos gêneros supremos mais indeterminados. Contra todos esses adversários, Aristóteles não se cansa de repetir o que, com efeito, pode ser apresentado sob diversas formas, mas não provado, a saber: que a existência só pode ser dada sob forma de substâncias atuais, integralmente determinadas, e que a indeterminação ou a matéria que pode existir no mundo não é de modo algum uma indeterminação absoluta e em si, mas apenas relativa a formas mais completas.

VII. — FÍSICA; AS CAUSAS, O MOVIMENTO, O TEMPO, O LUGAR, O VAZIO

O ato — isto é, a função agente de um ser existente em ato — é, pois, em cada caso, o princípio final de explicação; o olho será explicado quando se tiver mostrado que seus materiais são escolhidos e dispostos para a visão; o animal, quando se tiverem mostrado todos os órgãos combinados para tornar possíveis as funções vitais; a cidade, quando se tiverem mostrado as atividades humanas que são seus materiais

²⁹³ A, 6, 1071b 26-28.

combinando-se em vista de uma vida feliz, fácil e boa. A ciência aristotélica consistirá, em boa parte, em mostrar como materiais escolhidos se organizam em vista de certa função: a metafísica apenas lhe desenhou os quadros ou lhe indicou o espírito; cabe à experiência preenchê-los, e é obra coletiva, enciclopédica, sujeita a retoques ao infinito; tão rígidos são os quadros quanto variada e multiforme a matéria que neles se insere.

Para ter um guia nessa enciclopédia, é preciso ater-se firmemente à seguinte máxima aristotélica: «É preciso proceder do geral ao particular»²⁹⁴ — isto é, daqueles conjuntos obscuros e confusos que são para nós os primeiros conhecimentos àqueles conhecimentos detalhados e distintos que, em si, se não para nós, são os primeiros. A ciência de Aristóteles tem o mesmo ritmo que seu universo: é uma passagem do indeterminado ao determinado; o operador dessa passagem é o pensamento em ato, aquele, por exemplo, que sabe atualizar numa figura geométrica as linhas que nela estão em potência e que servirão para demonstrar o teorema. A ciência de Aristóteles não progride em profundidade; vai antes estendendo-se e desabrochando.

É que a busca das funções, atos ou essências é absolutamente solidária das investigações experimentais sobre as condições materiais em que essas funções podem realizar-se; essas investigações, que naturalmente são ilimitadas, formam a grande parte

²⁹⁴ *Física*, I, 1, 184a 23.

dos trabalhos de Aristóteles. A física geral estará completa quando, tendo definido os seres naturais em geral, tivermos apreendido o mecanismo do movimento que os realiza. O estudo do ser vivo estará completo quando, tendo definido as funções vitais em geral e a alma, tivermos descrito as mil combinações orgânicas que lhe permitem realizar-se. A forma é assim sempre inseparável de uma matéria, o ser em ato do ser em potência.

As noções fundamentais da física referem-se a essa união. A teoria das causas responde à pergunta: o que faz que tal sujeito adquira tal forma, que o doente sare ou que o bronze se torne estátua? É a causa material, de que a coisa é feita — aqui, o bronze ou o doente; a causa formal — forma, modelo ou essência —, que é a ideia da saúde no espírito do médico ou a ideia da estátua no espírito do escultor; a causa motora, que é o médico ou o escultor; a causa final, isto é, o estado final ou acabado em vista do qual o ser em potência se tornou ser em ato — a forma da estátua para a qual muda o bronze, a da saúde para a qual muda o organismo (*Física*, II, 3).

A *natureza* é também definida não propriamente como forma, mas por certa relação com a matéria. Considerando, de um lado, produtos das artes, como uma estátua ou uma cama, e, de outro, seres naturais, como uma pedra ou um homem, percebe-se que os segundos têm em si mesmos o princípio de seu movimento e de seu repouso, ao passo que os primeiros têm esse princípio num ser estranho a eles, o escultor ou o carpinteiro; no caso da natureza, lidamos com uma

força ativa imanente («a semente produz uma obra de arte»); no caso da arte, a força ativa, que é um pensamento, abandona a obra uma vez feita. O que distingue uma da outra é, portanto, a relação da forma com a matéria — interior numa, exterior na outra²⁹⁵.

Na mesma noção da relação da forma com a matéria adquirem sentido as noções geralmente difundidas de acaso e de espontaneidade, às quais a crítica dos físicos tendia a negar todo valor: noções populares e imediatas, que designam não a ausência de causas, como dizem os físicos, mas, ao contrário, causas atuantes para nossa felicidade ou nossa desgraça. O homem que, indo à agora, tem a sorte de encontrar um devedor em quem não pensava e de recobrar assim sua dívida crê com razão que o acaso é causa perfeitamente real. Ele é, com efeito, real, mas com a condição de que se o considere todo relativo, do mesmo modo que a matéria só é tal relativamente à forma. Assim, o acaso só pode definir-se em relação aos atos que são feitos em vista de um fim; há acaso quando um ato feito em vista de um fim tem as mesmas consequências que se tivesse sido feito em vista de outro fim; assim o credor recobra sua dívida como se tivesse vindo para isso. O acaso não é, portanto, causa primeira como a vontade ou a intenção; é antes causa por acidente, no sentido de que o ato de que o evento feliz ou infeliz é efeito não foi feito para produzi-lo; mas ainda assim esse efeito poderia ter sido um fim para a vontade. O acaso é, por conseguinte, fato raro, ao passo

²⁹⁵ Física, II, 1; Metafísica, Z, 9, 1034a 33.

que os fatos produzidos por causas definidas são os que se produzem sempre, ou pelo menos na maior parte do tempo. A espontaneidade é da mesma natureza que o acaso, mas seu domínio é mais amplo: está para a finalidade natural como o acaso está para os fins intencionais da vontade; se um tripé, ao cair, se dispõe de maneira a servir de assento, dizemos que caiu espontaneamente. É, portanto, erro tão grande negar essas causas quanto fazer delas causas primeiras, anteriores à inteligência e à natureza.

Enfim, essa ligação comanda a ideia que Aristóteles faz do movimento. Importa pensar que, para ele, a palavra movimento evoca as mudanças de estado de seres determinados. O movimento local, por exemplo, não é de modo algum um espaço percorrido num dado tempo — definição tal que todo movimento tenha relação precisa com outro movimento —, mas é o movimento do ser vivo (salto, marcha, reptação ou voo), ou o movimento da pedra, movimento para o centro do mundo, ou o do astro, movimento circular²⁹⁶; são movimentos de espécie diferente (porque pertencem a substâncias diferentes) e não apenas de quantidade diferente; dependem em grande medida da natureza do sujeito que os possui. Mas há muitas outras mudanças de estado além dos movimentos locais: há, por exemplo, a mudança qualitativa, ou alteração, como a mudança de cor da pele na paixão ou na doença; a mudança em quantidade, aumento ou diminuição, por exemplo

²⁹⁶ *Da marcha dos animais*, cap. III, início.

quando a criança cresce até atingir sua estatura adulta, ou quando o doente emagrece de consunção.

Todo movimento é, pois, limitado entre um estado inicial e um estado final²⁹⁷, que resulta no repouso quando se desenvolveram todas ou parte das possibilidades contidas no estado inicial. Daí a fórmula célebre: «O movimento é o ato do possível enquanto possível»²⁹⁸. Não é enquanto ser vivo de tal estatura que a criança cresce, é enquanto é criança, isto é, enquanto tem a possibilidade de atingir a estatura adulta; realizada essa possibilidade, o movimento cessa. O movimento só tem, pois, sentido na relação da forma com a matéria, do ato com a potência.

O movimento é em geral designado por referência ao estado final para o qual tende; o enegrecimento é a alteração que tende para o preto; mas não se deve perder de vista que o movimento parte de um estado inicial que é o contrário do estado final, ou intermediário entre esse estado e seu contrário²⁹⁹. Se uma coisa enegrece, é que no início era branca, ou pelo menos cinzenta; se cresce, é que era pequena; se uma pedra cai para baixo, é que estava em cima. Todo movimento, por conseguinte, ocorre entre contrários — de cima para baixo, do branco ao preto —, pois apenas substitui um contrário pelo outro; ademais, o estado inicial e o estado final, sendo contrários, estão necessariamente no mesmo gênero; só há movimento

²⁹⁷ *Física*, V, 1, 224b 35.

²⁹⁸ *Física*, III, 1, 201a 27-29.

²⁹⁹ *Física*, III, 2, 201b 22 ss.

de uma cor a uma cor, de um lugar a um lugar. Haverá, portanto, tantos gêneros supremos de movimento quantos gêneros do ser admitirem contrários; ora, entre as categorias, só as da qualidade, da quantidade e do lugar estão nesse caso; daí os três únicos gêneros de movimentos: alteração, aumento e diminuição, movimento local; esses três gêneros de movimento são tão irreduzíveis a um gênero comum quanto os gêneros do ser de que derivam³⁰⁰. Em cada um desses gêneros o movimento tem por ponto de partida a privação de certa qualidade e por ponto de chegada a posse dessa qualidade; o movimento vai do não-branco ao branco, do não-músico ao músico. Por outro lado, privação e posse devem pertencer a um sujeito que não muda durante o devir — um homem, por exemplo (*Física*, I, 7).

A esses três gêneros Aristóteles acrescentava de início um quarto, que depois excluiu³⁰¹: a geração e a corrupção, isto é, o nascimento de uma substância e sua morte; essa passagem do não-ser ao ser e do ser ao não-ser não deve chamar-se movimento, primeiro porque «nenhuma substância tem contrário», depois porque é brusca e descontínua. A geração é sem dúvida precedida de movimentos de toda espécie, que modificaram a matéria para pô-la em estado de receber a forma — tal o trabalho preliminar do estatuário; o sábio tem mesmo por objeto principal o estudo dessas transformações: por exemplo, o tratado *Da geração dos animais* estuda, antes de tudo, as modificações da semente que a

³⁰⁰ *Ibid.*, I, 200b 32-201a 9.

³⁰¹ Comparar *Física*, III, I, 200b 32, e V, I, 225a 34.

tornarão capaz de receber a forma; mas não se deve confundir essa série de modificações, que são verdadeiros movimentos, com a geração mesma, que coincide com o estado final a que esses movimentos, dirigidos para ela, conduzem, e que ocorre num instante indivisível.

As intenções dessa teoria do movimento são fáceis de perceber se se pensa no desenvolvimento anterior da filosofia grega: o movimento era por excelência o fluxo, o indefinido, o ilimitado, aquele elemento rebelde ao pensamento conceitual que os platônicos chamavam o *outro* ou o *desigual*³⁰². Esse fluxo universal, que faz nascer e leva formas incessantemente mutáveis, torna impossível toda ciência e todo conhecimento; não restava senão «fugir daqui»³⁰³ e buscar a ciência num mundo transcendente. A essa imagem, que considera realidades absolutas seres em potência, Aristóteles substitui a sua, segundo a qual o ser em potência é todo relativo ao ser em ato. Não há fluxo universal: há apenas uma coleção de movimentos, cada um dos quais é limitado de maneira precisa por um estado inicial e um estado final. Não há fluxo das formas substanciais; a forma substancial que, como causa final, dirigiu a série das modificações que levaram a matéria a recebê-la permanece estável e idêntica: a ciência, com seus conceitos estáveis, penetra as próprias coisas moventes.

³⁰² Física, III, 2, início.

³⁰³ PLATÃO, *Teeteto*, 176a.

Restam, contudo, propriedades comuns a todo movimento, e que todas tocam ao infinito: o contínuo, o fato de existir num tempo e num lugar e talvez mesmo no vazio. Esses tipos de meios contínuos — tempo, lugar, vazio — não introduzem não-seres absolutos, indiferentes à forma, não dominados por ela? É bem assim que se apresenta o problema: como tornar relativos à forma ou à essência esses meios que reclamam para si a independência? Ou ainda: como voltar de uma teoria matemática do espaço e do tempo, que começava a nascer, a uma teoria física do lugar e da duração, que liga à essência do ser seu lugar e sua duração, como a ela estão ligadas sua cor e sua figura, e que vê, na noção de lugar, não a intuição de um meio universal e indiferente, mas uma noção geral nascida da comparação dos lugares ocupados pelos corpos?

Na representação do infinito, do lugar, do vazio, do tempo, do contínuo havia contra a metafísica da substância uma mina de objeções: primeiro, a velha representação jônica daquele infinitamente grande, em que mundos inumeráveis e incessantemente renascentes podem haurir sem fim a matéria de sua renovação; depois, a ideia platônica mais refinada do infinito, que via na díade indefinida do grande e do pequeno um absoluto independente que, combinando-se com o Uno, formava as essências; a ideia inteiramente aparentada de um espaço ou lugar independente das essências eternas e em que só podem aparecer as imagens dessas essências; a realidade independente que Demócrito dava ao vazio, que se

tornava nele aquela monstruosidade de uma substância sem essência; a teoria platônica de um tempo imagem da eternidade, que forçava a negar a verdadeira substancialidade de todas as coisas temporais; enfim, uma teoria da continuidade que resultava em não ver no universo senão um movimento único — eis tudo o que a Aristóteles pareceu incompatível com sua noção de substância³⁰⁴. Por isso trata-se para ele menos de estudar essas noções em si mesmas que de elaborá-las de modo a pô-las de acordo com sua teoria do ser, ou de negá-las, se o acordo for impossível.

É assim que o único argumento que ele dá contra a tese platônica do infinito como realidade separada e absoluta é que toda realidade desse gênero é uma substância e, portanto, é individual, ao passo que o infinito só pode ser divisível³⁰⁵. Eis, pois, o infinito reduzido a ser apenas atributo de uma substância. Como e em que sentido pode ele ser atributo da substância sem lhe comprometer a unidade e a indivisibilidade — tal é a questão que comanda toda a teoria. Primeiro, não pode haver corpo sensível infinitamente grande; um corpo é, com efeito, por definição, o que é limitado por superfícies; esse corpo não poderia, aliás, ter estrutura física imaginável alguma: se fosse composto, só poderia sê-lo de elementos eles mesmos infinitos, pois, supondo-se um elemento finito, ele seria necessariamente absorvido pelos elementos infinitos, a que sua grandeza infinita

³⁰⁴ Cf. sobretudo *Física*, VI, 10.

³⁰⁵ *Física*, III, 5, início.

confere potência igualmente infinita; os elementos do pretenso corpo são, pois, todos infinitos; mas então ocupam cada um todo o espaço e se penetram mutuamente, o que é absurdo. Mas esse corpo tampouco pode ser simples, pois já não haveria mudança, uma vez que a mudança só ocorre entre os contrários. Tampouco se pode dizer dele que seja homogêneo, pois essa homogeneidade perfeita suprime a distinção dos lugares, do alto e do baixo, e por conseguinte os movimentos locais naturais, que não têm outra razão, como se verá, senão a tendência de um corpo a reconquistar seu lugar próprio; nem é heterogêneo, pois, como se viu, os elementos de que se compõe deveriam ser todos infinitos, e portanto ocupar todos os lugares; ora, os elementos só podem ser heterogêneos se cada um tiver seu lugar próprio³⁰⁶.

Portanto, não há corpo infinitamente grande. Será isso dizer que se pode negar a infinidade? Não se poderia sem absurdo; o tempo se prolonga sem fim no passado e no futuro; a série dos números é ilimitada (infinito por adição); a grandeza geométrica é indefinidamente divisível (infinito por subtração). Mas em que consiste a divisibilidade? No último caso, por exemplo, em que é sempre possível, tendo tomado a metade de uma grandeza, tomar a metade dessa metade; cada grandeza que se toma é sempre uma grandeza finita, mas a cada vez diferente. O mesmo se dá com o infinito do tempo e com a série dos números,

³⁰⁶ Física, III, 5, 205a 8.

que consiste não em chegar efetivamente a um número infinito, mas em sempre poder tomar um número maior que aquele em que se parou; o infinito por adição é, num sentido, o mesmo que o infinito por subtração, pois consiste em manter a possibilidade de tomar sempre uma grandeza fora daquela que se tomou. Longe de o infinito ser, como se disse, aquilo fora do qual nada há, é aquilo fora do qual há sempre alguma coisa. Isso equivale a dizer

que o infinito não está em ato, mas em potência. Assim Aristóteles liberta a filosofia da imaginação pré-socrática do continente infinito que seria a fonte sempre rejuvenescente dos mundos; o infinito e o ilimitado são termos relativos ao finito, ao acabado, nos quais se encontram como uma matéria e em relação aos quais assumem sentido; pois «é absurdo, é impossível que seja o incognoscível e o ilimitado o que contém e o que define» (*Física*, III, 6).

Mas a que preço essa libertação? E não se é forçado a negar, ao mesmo tempo, a fecundidade ilimitada do devir? Ora, é o que Aristóteles não quer: em seu mundo limitado, feito de substâncias definidas, o devir é inesgotável e não tem começo nem fim. Tal coisa só é possível se «a corrupção de um ser é a geração de outro». Se num sentido o devir vai do não-ser ao ser e do ser ao não-ser, ele vai sempre, num sentido mais exato, do ser ao ser; um elemento só pode destruir-se dando origem a outro; é em si mesmo, e não no infinito, que o devir encontra as fontes de seu próprio rejuvenescimento (III, 8, início).

A teoria do lugar (IV, 1-5) é feita também para proteger a nova metafísica substancialista. Aristóteles viu muito profundamente que o problema do lugar não se poria para ele se não houvesse movimento local, isto é, mudança de lugar; nesse caso, o lugar seria atributo do corpo no mesmo título que a cor. Mas há mudança de lugar: «ali onde havia ar, há agora água». Que é, então, esse singular atributo que o ar não leva consigo, que cede à água e que parece formar como que uma substância permanente? Fazer dele, como o *Timeu*, um receptáculo indiferente das coisas é afirmar uma substancialidade inteiramente equívoca; fazer dele o espaço interior preenchido pelo corpo, identificá-lo às dimensões do corpo, é dizer que ele se desloca com o corpo, o que é absurdo. O problema paradoxal que se põe é ligar o lugar ao corpo para fazer do lugar um atributo, deixando-o contudo separado. Se consideramos um corpo, podemos encarar a superfície que lhe pertence como em contato imediato, por todos os seus pontos, com a superfície limitante que pertence a seu meio; essa superfície limitante, espécie de vaso ideal em que o corpo está contido, é o lugar do corpo: assim, o lugar de uma esfera celeste é a superfície interna da esfera maior em que ela está encaixada. O lugar de um corpo — ao menos seu lugar particular — é, pois, «a extremidade do corpo que o contém». Segue-se daí que o «lugar existe ao mesmo tempo que a coisa, pois os limites estão com o limitado»; mas ele pertence não à coisa que está nele, e sim àquela que contém essa coisa: se o lugar é imóvel, se as coisas mudam de lugar,

é que há coisas que são continentes imóveis; o lugar nada tem de separado; refere-se a realidades substanciais; todo perigo para a metafísica está afastado.

Perigosa é também a noção do vazio, tanto mais que os atomistas a consideravam indispensável à física, intimando o físico a admitir o vazio ou a negar fenômenos evidentes como o movimento, ou a condensação e a rarefação, que não poderiam ocorrer no pleno. Aristóteles não se contenta em ripostar: ataca; e, colocando-se no terreno de seus adversários, mostra que a estrutura física das coisas por nós conhecida é incompatível com a existência do vazio³⁰⁷. Primeiro, só conhecemos movimentos locais dirigidos: movimentos naturais, que são movimentos do corpo para seu lugar próprio — o baixo ou o alto, conforme o corpo seja pesado ou leve — e que param uma vez atingido esse lugar; ou movimentos violentos, que o fazem sair de seu lugar próprio e cessam assim que a causa motora cessa de agir; esses movimentos são necessariamente limitados entre um estado inicial e um estado final. Ora, no vazio, nada disso, pois ali não há nem alto nem baixo; não há, portanto, razão alguma para que o móvel, no vazio, ou não pare em qualquer lugar, ou não continue indefinidamente a mover-se. É bem instrutivo ver como essa consequência, que aos olhos de Aristóteles é absurda, é um enunciado grosseiro do princípio de inércia, que por sua vez derrubou a ciência aristotélica;

³⁰⁷ Física, IV, 6 a 9.

o reconhecimento de sua validade supõe que se tem o direito de considerar o móvel independentemente de todas as suas propriedades físicas; ora, para Aristóteles, que faz do movimento um aspecto ou uma consequência dessas propriedades, isso é um absurdo: um corpo no vazio seria um corpo sem propriedade física, e seu movimento só poderia ser arbitrário. Absurdo ainda maior: um móvel movido no vazio deveria ser animado de velocidade infinita. Para um moderno, a uma força dada agindo num instante sobre uma massa dada corresponde uma velocidade dada; se essa velocidade muda, é que outras forças se aplicaram ao móvel, por exemplo as forças de resistência emanadas do meio. Aristóteles está longe de ter uma dinâmica tão precisa: para ele, a força consiste essencialmente em vencer uma resistência; é, por exemplo, a força do sirgador que puxa um barco; a velocidade não é de modo algum proporcional à força, pois a experiência mostra que o barco, a princípio imóvel, só se põe bruscamente em movimento a partir de certo grau de esforço; ademais, o esforço, ao agir, não comunica ao barco velocidade alguma, pois o barco para assim que o esforço cessa; é, pois, pela aplicação renovada da força que o móvel continua a mover-se; a velocidade depende então da resistência a vencer: suponha-se a resistência diminuindo, a velocidade aumenta; supondo-a nula, torna-se infinita. O que se disse da tração pode repetir-se da impulsão: um corpo que faz esforço para atravessar um meio tem velocidade que aumenta à medida que a resistência dos meios que atravessa

diminui; se essa resistência se torna nula, a velocidade é infinita; ora, é precisamente o caso do vazio.

Restam as dificuldades objetadas pelos partidários do vazio; quanto ao movimento, os partidários do pleno saíam-se com a teoria dos movimentos em anel, já indicada por Platão: cada móvel faz parte de um círculo de outros móveis, e todas as partes do círculo se deslocam ao mesmo tempo, o que é possível sem vazio; quanto à condensação e à rarefação, admitiam que, a cada aumento de volume por mudança de água em ar, por exemplo, correspondia uma diminuição igual por mudança de ar em água, de tal maneira que o volume total do universo permanece o mesmo.

Se o tempo é essencialmente a sucessão dos dias e das noites e, em geral, dos períodos, está ligado aos movimentos regulares do céu e nasce, como diz Platão, com o céu³⁰⁸; era, ao mesmo tempo, assegurar uma noção clara do tempo e eliminar a antiga e vaga imagem cosmogônica de um tempo primitivo anterior ao mundo. Neste último ponto, Aristóteles concorda naturalmente com Platão; no primeiro, admite sem dúvida que o tempo está ligado ao movimento, que é algo do movimento; e dá como prova disso que, tão logo já não percebemos a mudança — por exemplo no estado de sono e nos estados em que a alma não muda —, já não percebemos o tempo; mas Platão errou ao crer que ele dependia apenas do movimento do céu. Identificar o tempo com o dia, seus múltiplos e submúltiplos, é

³⁰⁸ Física, IV, 10-14.

confundir o tempo com a unidade de medida pela qual o medimos; é realizar o tempo fora dos movimentos que ele mede; é fazer do tempo um número numerante, o número pelo qual contamos o tempo, número que se prende efetivamente aos movimentos celestes. Mas o tempo é na realidade a coisa que contamos, o número numerado; e está em cada movimento, seja ele qual for, pois cada movimento tem sua duração como atributo que lhe pertence; é «o número do movimento segundo o anterior e o posterior», isto é, aquilo que, num dado instante — o instante presente, que é o fim do passado e o início do futuro —, podemos contar como anterior e como posterior. Contamo-lo por meio das revoluções celestes, como contamos um comprimento por meio do côvado, sem que o comprimento pertença menos à própria coisa.

Assim se orientam os esforços de Aristóteles para transformar as noções de movimento, de infinito, de lugar e de tempo: ao recusar concebê-las como separadas da substância, rejeitava todo o espírito dos antigos físicos e inaugurava um movimento de pensamento cujos abusos e perigos se verão mais tarde.

VIII. — FÍSICA E ASTRONOMIA: O MUNDO

É no mesmo espírito que Aristóteles elabora a imagem do mundo que recebia dos astrônomos geômetras dos séculos V e IV.

Para bem apreender a posição de Aristóteles, é preciso dar-se conta do contraste que havia entre a

representação matemática do universo criada pelos astrônomos e a representação dos físicos. Era desacordo completo: de um lado, um céu da mesma natureza que os meteoros, envolvido como eles no devir incessante dos nascimentos e das corrupções; um movimento eterno único, do qual o estado atual do universo é apenas um dos aspectos; uma tendência a um mobilismo universal que não deixa permanência alguma a nada senão ao movimento. De outro, a astronomia de Platão e de Eudoxo substitui ao céu sensível um céu de estrutura geométrica permanente, composto de círculos ou de esferas concêntricas, animadas cada uma de um movimento uniforme; afirma a existência de movimentos distintos e irreduzíveis, pois o sistema só funciona se cada uma das esferas for animada de um movimento próprio, independente do movimento das outras; põe enfim em evidência a oposição entre a inteligibilidade quase perfeita das coisas celestes e as mudanças incessantes das coisas sublunares.

Mas a nova astronomia não se apresenta em Platão como simples hipótese; visa, com efeito, a restaurar e a justificar racionalmente uma antiquíssima ideia religiosa da qual a física era a negação e contra a qual se encarniçavam no século IV os últimos representantes dos jônios: a ideia de uma oposição de valor religioso entre o céu e a terra, contendo o céu seres divinos e sendo ele mesmo de natureza divina. A astronomia inclui, pois, em si todo o calor de uma convicção religiosa, e é sobre ela que Platão, nas *Leis*, constrói a religião que impõe aos cidadãos. A alma, ou movimento

que se move a si mesmo, que tem a iniciativa de todos os outros movimentos, é, com efeito, a seus olhos, suposição necessária do novo sistema do mundo; é a alma que, por seus movimentos próprios — cujos nomes são querer, examinar, deliberar —, conduz todas as coisas no céu e na terra³⁰⁹.

Aristóteles segue esse movimento de ideias, mas transformando-o: aceita a astronomia de Eudoxo, mas busca-lhe as razões físicas; aceita a união estreita da astronomia e da teologia, e é verdadeiramente uma teologia astral que institui; mas ao movimento que se move a si mesmo, à alma, substitui um motor imóvel, da natureza da inteligência.

Vejam os o primeiro ponto: Aristóteles procura estabelecer as razões físicas do caráter primordial do movimento circular, isto é, do movimento uniforme de um astro segundo o grande círculo de uma esfera. Só esse movimento realiza uma condição que os físicos buscavam em vão nos outros movimentos, a saber, a perpetuidade. Os físicos erravam ao atribuir essa perpetuidade a um movimento de alteração qualitativa, pois, como se viu, esses movimentos têm necessariamente um estado inicial e um estado final, já que vão de um contrário a outro, do quente ao frio, por exemplo. Aliás, movimentos desse gênero são necessariamente posteriores ao movimento local, ou transporte; com efeito, só há alteração quando um paciente sofre o efeito de um agente; por exemplo, o

³⁰⁹ *Leis*, X, 893c; 896a.

alimento se transforma em carne por assimilação sob a influência do ser vivo; mas, para que essa influência ocorra, é preciso primeiro que o paciente seja levado, por um movimento local, ao contato do agente. Por outro lado, a capacidade de um ser produzir um movimento local é, nele, sinal de perfeição: a superioridade do animal sobre a planta consiste nessa capacidade, que ele só possui quando está completamente formado e acabado; ora, o perfeito é necessariamente anterior ao imperfeito. Mas, entre os movimentos locais, nem todos podem ser contínuos. Esses movimentos são, com efeito, de duas espécies: os movimentos retilíneos, cujo tipo é o do peso que desce ou o do fogo que sobe, e os movimentos circulares. Ora, os movimentos retilíneos não podem ser contínuos; não sendo o mundo infinito, eles ocorrem necessariamente entre um estado inicial e um estado final, contrários um ao outro — entre o alto e o baixo, a direita e a esquerda, a frente e a retaguarda. Dir-se-á que se pode conceber um móvel movendo-se sem parar de cima para baixo, depois de baixo para cima, e assim por diante ao infinito? Mas esse movimento, primeiro, não é um movimento único: já que o movimento para cima é contrário ao movimento para baixo, compõe-se de tantos movimentos quantas mudanças de direção houve; ademais, não é um movimento sem parada: há, na realidade, uma parada cada vez que o móvel muda de direção, pois não se pode conceber que, por exemplo, o instante final do movimento para cima seja o mesmo que o instante inicial do movimento para baixo.

Bem diferente é o movimento circular de sentido único: seu ponto inicial é também o ponto final para o qual se dirige; ou antes, todo ponto de seu trajeto pode ser à vontade considerado começo, fim ou meio; é o único movimento que é, a cada momento, tudo o que pode ser. Daí esta conclusão, que soa tão estranha a ouvidos modernos: o movimento circular é o único que é ao mesmo tempo «simples e completo»; pois, se um movimento retilíneo tem direção simples — por exemplo, para baixo —, não é completo, pois exclui o movimento de direção inversa; e, se é completo, já não é simples, pois o móvel deve seguir sucessivamente direções diferentes³¹⁰.

Essa cinemática, de que o pensamento moderno terá mais tarde tanta dificuldade em livrar-se, tem sua raiz na concepção do movimento; Aristóteles define um movimento não pelo que ele é a cada instante sucessivo, mas pelo que ele realiza globalmente no ser que dele é a sede; por exemplo, o movimento retilíneo para cima, movimento natural do leve, é o movimento pelo qual o fogo, reconquistando seu lugar próprio, realiza assim plenamente sua essência. O movimento não é aquela quase substância de que falava Protágoras; é atributo da substância e, quando é natural ou voluntário, deve ter sua razão na própria substância: como o movimento do corredor do estádio tem sua razão em sua vontade de ganhar o prêmio, o movimento do fogo tem sua razão na natureza do fogo, que tem seu lugar natural nas regiões

³¹⁰ Física, VIII, 7 a 9, sobretudo 9, 264b 9 e 9, início.

elevadas. Assim, o movimento circular tem sua condição na natureza da substância do céu, aquela quinta essência, diferente dos quatro elementos, cuja propriedade essencial é poder mover-se regularmente. A simplicidade do movimento circular vem, pois, não da simplicidade de sua trajetória, mas da unidade de intenção que ele manifesta; simplicidade quer dizer unidade de fim, e não atende à complexidade do movimento tomado em si mesmo.

Eis, pois, em que sentido o movimento circular pode ser um movimento único, simples e contínuo, o único capaz de realizar o movimento perpétuo que os antigos físicos buscavam. Ora, esse movimento perpétuo é, por outro lado, absolutamente necessário; pois não há tempo sem movimento, já que o tempo é o número do movimento; e o tempo não começou, isto é, não há instante do qual se possa dizer que é o instante inicial do tempo, já que todo instante presente só existe a título de limite entre o passado e o futuro. O movimento circular do céu é, pois, movimento perpétuo e necessário, sem começo nem fim; não sendo movimento entre contrários, não tem ponto inicial. Não há cosmogonia; não há origem temporal da ordem das coisas celestes; os esquemas do astrônomo tornaram-se uma realidade; a astronomia matemática, fundada na observação e na análise, transforma-se numa física dogmática³¹¹.

³¹¹ Sobre a colaboração pessoal de Aristóteles na astronomia das *esferas* e as modificações que nela introduziu, ver *Metafísica*, Δ, 8.

A essa física celeste liga-se estreitamente a teologia. A substância do céu tem a potência de mover-se com movimento circular; essa potência é sua matéria, que é a matéria local ou tópica, isto é, a simples possibilidade de mudar de lugar, sem alteração nem mudança de nenhuma outra espécie³¹². Mas essa possibilidade, que, como se viu, deve eternamente realizar-se, quem a faz passar ao ato? Quem é o motor?

IX. — A TEOLOGIA

De Platão, Aristóteles conserva a noção do contraste entre movimentos que parecem espontâneos — os do fogo que sobe, da pedra que cai, do ser vivo que se move e para ao sabor de seu desejo, enfim o curso infatigável do céu — e movimentos devidos a impulsões ou trações. Sua tese comum é afirmar o caráter original e primitivo do primeiro gênero de movimentos, e o caráter derivado do segundo. Estes, com efeito, só são inteligíveis em relação aos primeiros, pois consistem em opor-se a eles, principalmente fazendo mover corpos pesados numa direção outra que a sua direção espontânea para baixo; a mecânica não é propriamente senão a arte de construir máquinas — a alavanca, a balança, a cunha — para produzir esses movimentos violentos e contra a natureza para uso do homem. Segue-se que é inteiramente ininteligível e até contraditório buscar, como os atomistas, uma explicação mecanicista dos movimentos do primeiro

³¹² *Metafísica*, Δ, 8, 1069b 26; H, 1, 1042b 5-6.

gênero; a percepção comum, a experiência, dá razão a essa tese e opõe-se por longo tempo ao desenvolvimento da genial intuição de Demócrito, com a qual desapareceria toda a teologia de Aristóteles.

Esses movimentos primitivos têm, pois, motores que não são corpos e cuja ação não é mecânica; são, para os platônicos, almas, isto é, movimentos que se movem a si mesmos; o platonismo das *Leis* e o da *Epínomis* é uma verdadeira restauração do animismo; essa força espontânea que é a alma existe não apenas no animal, mas penetra o universo inteiro, cujos menores detalhes ela dirige, desde o movimento dos céus até as mudanças dos elementos. Contra essa confusão Aristóteles protesta; onde o platonismo busca unidade e continuidade, ele distingue e hierarquiza: o movimento de um elemento que ganha seu lugar próprio, o de um ser vivo e o dos céus não são produzidos por motores da mesma espécie. O movimento da pedra que cai nada tem de movimento vital, pois não começa nem termina por si mesmo, mas é produzido em consequência de uma circunstância exterior, pela supressão do obstáculo que o impedia de ganhar seu lugar próprio, e para quando esse lugar é atingido³¹³. Ao contrário, o movimento local do animal tem sua fonte numa representação e num desejo; conforma-se a esse desejo tanto quanto o permitem as condições mecânicas do movimento e a constituição orgânica do animal; há, pois, nele, ao mesmo tempo, segundo seu desejo, poder

³¹³ *Física*, VIII, 4.

de iniciativa e poder de parada, ao passo que o elemento não podia nem mover-se nem parar por si mesmo. Enfim, o movimento dos céus não é comparável ao de um animal.

Aristóteles, numa obra sem dúvida erradamente considerada apócrifa³¹⁴, critica a analogia que então se procurava estabelecer entre eles; notara-se que esses movimentos supunham partes imóveis no interior do animal — os pontos fixos (articulações) em torno dos quais podem girar os segmentos do esqueleto — e, ademais, um plano fixo exterior ao animal, a terra, sobre a qual encontra ponto de apoio: do mesmo modo, no universo, os polos constituiriam os pontos fixos em torno dos quais gira o céu, e a terra, sobre a qual ele rola. Essa comparação, levada mais longe do que Aristóteles a leva, levaria a concluir que o motor do céu é da mesma natureza que o de um ser vivo, isto é, da natureza de uma alma. Mas Aristóteles evita essa conclusão mostrando a fraqueza da analogia: com efeito, numa esfera que gira é falso que haja uma parte imóvel; os polos são simples pontos matemáticos sem realidade física; ademais, se se assimila a relação da terra com o céu à da terra com os animais, será preciso dizer que a terra está fora do universo. Contrariamente a Platão, Aristóteles não vê, pois, no céu nada que se pareça com um organismo vivo.

Assim, motor natural do elemento, motor do animal e motor dos céus são de natureza diferente. Têm,

³¹⁴ *Do movimento dos animais*, caps. III e IV.

contudo, um atributo comum: serem eles mesmos imóveis. Aristóteles opõe-se com força à ideia platônica de que o princípio do movimento possa ser ainda um movimento. De maneira absolutamente geral, um motor, enquanto tal, não pode ser movido; pois o motor é o que está em ato aquilo que o móvel está em potência; por exemplo, é o quente enquanto aquece; é o sábio enquanto instrui; se o motor fosse movido, como Platão quer, seria preciso que fosse ao mesmo tempo e sob a mesma relação sábio e não sábio, quente e não quente. Se, portanto, há um ser que se move a si mesmo, ele não é simples, e desdobra-se necessariamente num motor imóvel e numa parte movida por esse motor (*Física*, VIII, 5).

Cada uma das classes de movimentos (natural, vital e celeste) nos remete a uma classe distinta de motores imóveis: natureza, alma representativa, motor do céu. Há, pois, número grandíssimo de tais motores, tantos quantos são os movimentos distintos, ou ao menos as séries distintas de movimentos encadeados. A noção de motor imóvel coincide no fundo completamente com a noção de forma, ou de ser em ato; o motor é o ser em ato enquanto encontrou um móvel capaz de passar da potência ao ato. O tipo da ação motora é a do médico que cura seu doente, a do estatuário que esculpe, isto é, uma ação que ordena os movimentos de tal modo que a matéria se torne suscetível de receber uma forma existente atualmente no motor; a ação é ordenadora ao mesmo tempo que motora. E é por isso que o movimento cessa tão logo o motor deixa de agir, como

um exército fica sem ordem tão logo não é mais comandado; ele não é algo que pudesse ser comunicado ao móvel e persistir por si mesmo; o móvel como tal nunca tem de si mesmo senão a possibilidade de mover-se.

Resta ver quais são, entre esses motores imóveis, as particularidades do motor dos céus. Como o movimento do céu é contínuo e uniforme, é-lhe preciso um motor eternamente em ato e cuja ação seja imutável, portanto um motor indivisível, pois um motor divisível esgotaria necessariamente sua ação ao cabo de um tempo finito³¹⁵. De que maneira Aristóteles, partindo desses caracteres puramente formais do motor dos céus — eterno e indivisível —, derivou a ideia de que esse motor era uma inteligência sempre em ato, contemplando sem fim seu objeto, um vivente eterno e perfeito; em outros termos, era Deus³¹⁶? A ideia intermediária é a de ser em ato: o motor dos céus está sempre em ato; ora, um ser plenamente em ato, em que não resta traço algum de potencialidade, de desenvolvimento possível, de matéria, de privação, só pode ser um pensamento (*νόησις*); Aristóteles imagina esse ato puro pelo estado que é em nós o mais divino e o mais agradável, isto é, a contemplação do sábio que, tendo atingido a verdade, dela tem conhecimento imóvel e definitivo; se supomos permanente, total e desligado da vida corporal esse estado que, no homem, é passageiro, parcial e ligado ao corpo, representamo-nos o ato puro, o ato da

³¹⁵ Física, VIII, 6.

³¹⁶ Metafísica, Λ, 7, 1072b 27-29.

inteligência, que é a vida eterna e perfeita de Deus, que é o próprio Deus. Não há, pois, em Deus, traço algum das operações intelectuais que, na alma humana, supõem uma mudança — como a sensação, a imagem, a reflexão que busca, o pensamento discursivo —, tampouco das funções vegetativas que se referem à vida do corpo; Deus não é uma alma, um princípio vital, mas um pensamento intelectual.

Mas um intelecto não encerra sempre potência? Por exemplo, nosso intelecto humano é apenas simples faculdade de pensar; para estar em ato, deve sofrer a influência do inteligível, mais ou menos como a sensação, que só pode estar em ato sob a ação de uma coisa sensível. A Deus, se ele é inteligência, seria então superior o inteligível graças ao qual pensa. Questão grave, pois vemos renascer de uma vez, acima do motor dos céus, todo o mundo inteligível de Platão, que o demiurgo contempla como um modelo acima dele; vemos comprometida a permanência do motor dos céus em ato, se ele pode deixar de pensar. Aristóteles resolveu-a assim: já que Deus é o ser superior, segue-se que não tem outro inteligível senão ele mesmo; «pensa-se a si mesmo; é o pensamento do pensamento»³¹⁷; só assim pode bastar-se a si mesmo. Será essa uma solução puramente verbal? Aristóteles sabe muito bem que, mesmo no homem, todo saber, qualquer que seja — sensação, pensamento ou reflexão —, é acompanhado do conhecimento de si mesmo; não se pode saber sem

³¹⁷ Λ, 9, 1074b 33.

saber que se sabe; mas o objeto principal do saber não é esse conhecimento de si: é um inteligível ou um sensível, distinto da inteligência e da sensação. O que no homem é acessório torna-se em Deus o principal, ou antes o único; ele já não tem de buscar fora de si os objetos de seu pensamento, e é só assim que esse pensamento pode ser completo e indefectivelmente perfeito. É para esse estado de independência que tendem, entre nós, as ciências mais elevadas; com efeito, nas ciências teóricas, como as matemáticas, o objeto é idêntico ao pensamento que dele se tem³¹⁸; o pensamento esgota tudo o que há no objeto; não lhe é posterior nem anterior: é-lhe idêntico.

A teologia de Aristóteles está no topo da metafísica e da física. Resolve ao mesmo tempo a questão do motor dos céus e a da substância. A do motor dos céus: pois a perfeita uniformidade de seus movimentos se explica pela imutabilidade divina; ademais, é natural que a inteligência seja motora, isto é, que as coisas móveis tendam a imitar, tanto quanto lhes é possível, essa imutabilidade; Deus move o céu como o amado move seu amante³¹⁹. A condição desse movimento uniforme é a inalterável quintessência, ou éter, capaz apenas do movimento circular; ela tem sua razão de ser nesse movimento, que é o fim para o qual existe. Por isso Deus não é o demiurgo do mundo; nem sequer conhece o mundo; é apenas o fim a que ele aspira.

³¹⁸ *Da Alma*, III, 7, início.

³¹⁹ *Metafísica*, Λ, 7, 1072b 2.

A teologia resolve também a questão da substância; com Platão, Aristóteles admite uma substância incorpórea separada: é Deus; mas em sentido bem diferente das Ideias. A grande diferença é que Deus não é, como as Ideias, a substância de todas as coisas, tampouco é o objeto da ciência. Em compensação, ele é, se assim se pode dizer, a substância por excelência, como é a ciência por excelência. É a substância por excelência porque o que ele é, sua essência, não tem de buscar apoio fora dele para tornar-se substância efetivamente realizada. As outras formas substanciais, com efeito, só podem tornar-se efetivamente substâncias se encontrarem fora de si, numa matéria, as condições de sua realização; a estátua só pode tornar-se realidade graças ao mármore; o homem, graças a um corpo organizado feito de uma multidão de elementos. É por isso que a forma substancial, que é a essência de um ser, ainda não é sua substância; a substância designará antes o composto de forma e matéria. Em Deus, ato puro, a dificuldade desaparece; o pensamento não tem outras condições senão ele mesmo; é sem matéria; essa substância eterna, idêntica à sua essência, é o tipo que as substâncias passageiras, nascidas da combinação da forma e da matéria, se esforçarão por imitar; mas ela não substitui de modo algum essas substâncias. Deus é também a ciência por excelência, mas uma ciência inacessível ao homem, que busca seus objetos no mundo. Vê-se a que ponto o lugar da teologia na doutrina de Aristóteles é diferente do lugar do mundo das ideias na de Platão.

Para melhor compreendê-la, convém falar da crise que ela parece ter sofrido no curso do desenvolvimento de seu pensamento. Aristóteles é em geral extremamente reservado no desenvolvimento da teologia: «Os seres não gerados e incorruptíveis são sem dúvida preciosos e divinos, mas são eles que menos conhecemos...; sem dúvida, com o valor que têm, um leve contato com eles nos é mais agradável que o conhecimento das coisas que nos cercam, como é melhor ver a menor parte de um objeto amado que conhecer com exatidão muitos dos outros seres; contudo, a proximidade desses seres, seu parentesco de natureza conosco — eis vantagens em troca da ciência das coisas divinas³²⁰.» Palavras características do antigo platônico: já não é no supracosmético que ele vai buscar o objeto de uma ciência exata; a teologia está acima do alcance do homem. Daí suas hesitações entre o monoteísmo e o politeísmo. Inclina-se seguramente para o monoteísmo, porque a unidade de organização do universo só poderia ser atribuída à unidade de sua causa final, e termina sua teologia citando o verso de Homero que se tornará o texto perpétuo do monoteísmo pagão: «Não é bom que haja vários senhores³²¹.» Mas, por outro lado, Deus é o motor dos céus, e motor imutável; seu efeito deve, pois, ser sempre o mesmo; ora, a astronomia nos revela a existência de grande número de esferas concêntricas, cada uma das quais animada de um movimento próprio, inteiramente

³²⁰ *Das Partes dos animais*, I, 5.

³²¹ *Metafísica*, A, 10, 1076a 24 (*Iliada*, II, 204).

independente do das outras; os princípios de Aristóteles exigem aqui que haja outros tantos motores distintos, e conduzem ao politeísmo³²².

Daí o lugar real da teologia de Aristóteles: o conhecimento de Deus em si mesmo não é de modo algum seu objetivo; ela não tem papel algum em moral ou em política. Deus é considerado unicamente em sua função cósmica, como produtor da unidade do mundo, unidade que lhe permite o conhecimento racional. Entre esse motor imóvel e os outros motores imóveis, de ações passageiras e mutáveis, que são as almas, a natureza e, em geral, as formas, há uma hierarquia; a ação de cada um desses motores inferiores é determinada não espontaneamente e a seu gosto, mas segundo a ordem que vem do primeiro motor e que se transmite pelo movimento dos céus até a terra. A ciência das coisas naturais consistirá antes de tudo em desembaraçar essa hierarquia, cujo cada termo é a causa final que ordena o termo inferior: o movimento do céu esforçando-se, por sua circularidade e sua uniformidade, em imitar a imutabilidade divina, assim como, abaixo da lua, o círculo sem fim e sempre voltando sobre si mesmo das gerações e das corrupções imita, tanto quanto a matéria permite, o movimento do céu. «Todos os seres naturais têm assim algo de divino³²³.» A teologia é a garantia de que há não apenas causas finais parciais, cada uma trabalhando numa esfera limitada, mas uma causa final universal que lhes

³²² Cf. *Física*, 258b 10; 259a 3, e *Metafísica*, A, 8, 1074a 31-38.

³²³ *Ética a Nicômaco*, IX, 14, 1153b 32.

regula a ação; «o homem engendra o homem, mas o sol também».

X. — O MUNDO

O universo inteiro é, pois, o conjunto das condições em que o movimento dos céus pode existir. Com efeito, se deve haver um movimento circular, é preciso que haja, por oposição, em seu centro, um corpo que permaneça imóvel: é a terra; o geocentrismo e a imobilidade da terra estão, pois, demonstrados. Ademais, se há terra, isto é, um corpo pesado que, deslocado do centro, tende a voltar a ele, é preciso, por necessária oposição, que haja fogo, isto é, um corpo leve que tende para o alto; pois, se um contrário existe, seu contrário não pode não existir. Se se considera não mais a afinidade do elemento com seu lugar próprio, mas as qualidades essenciais pelas quais ele manifesta sua atividade e sua passividade, ver-se-á que da mesma regra decorre a existência dos elementos intermediários, água e ar; pois à terra, cujos atributos são frio e seco, opõe-se não apenas o fogo, cujos atributos são quente e seco, mas a água, cujos atributos são frio e úmido; ao fogo, quente e seco, opõe-se não apenas a terra, mas o ar, que é quente e úmido³²⁴. Assim se deduzem os quatro elementos. Vê-se que Aristóteles, seguindo concepção corrente entre os médicos e os físicos, reconhece quatro propriedades ativas fundamentais opostas duas a duas: o quente e o frio, o

³²⁴ Do Céu, II, 3.

seco e o úmido; se se combinam duas a duas num mesmo sujeito esses quatro atributos, excluindo as combinações que uniriam os opostos, restam quatro combinações possíveis: seco-frio, frio-úmido, úmido-quente, quente-seco; cada uma dessas combinações caracteriza um elemento — a terra, a água, o ar, o fogo; é fácil ver que se passa de cada um ao seguinte e que se volta do quarto ao primeiro substituindo a uma propriedade do par o oposto dessa propriedade; assim se passa da terra à água substituindo o úmido pelo seco no par que forma a terra. Há, pois, possibilidade de passagem contínua de um elemento a outro, numa ordem determinada, podendo a terra mudar-se em água, a água em ar, o ar em fogo; a cada vez a corrupção de um elemento é a geração do vizinho; ademais, esse devir é circular, pois o quarto elemento pode, da mesma maneira, dar de novo origem ao primeiro (podendo aliás a ordem ser inversa da que se escolheu); desse modo esse devir pode ser sem fim. Esse incessante movimento de transmutação circular não é apenas possível: é real; pois, se os elementos não se mudassem uns nos outros, como têm movimentos limitados para baixo e para cima, cada um pararia em seu lugar próprio e o movimento cessaria na região sublunar: o círculo das transmutações imita à sua maneira o movimento circular dos céus. Por outro lado, para que esse círculo seja possível, é preciso que haja no céu mais de um movimento de translação circular; pois um só movimento — o das estrelas fixas, por exemplo — deixaria os elementos na mesma relação; é preciso, pois,

que haja várias esferas concêntricas, dotadas cada uma de movimento próprio e cujo eixo é inclinado sobre o do céu das fixas; graças à inclinação da eclíptica produzem-se aqueles efeitos variáveis a que chamamos as estações, cada uma das quais é caracterizada pela preponderância de uma das propriedades fundamentais dos elementos — o quente ou o frio, o seco ou o úmido — que, conforme o lugar relativo do sol, alcança temporariamente a vitória sobre seu oposto.

Tal é, em resumo³²⁵, o universo de Aristóteles: todos os detalhes são nele comandados pelo conjunto. O quadro da física das coisas sublunares fica assim determinado: ela é o estudo das ações e paixões recíprocas que ocorrem seja entre os elementos, seja entre corpos já formados, e que produzem todas as misturas e alterações graças às quais novos corpos poderão nascer, novas formas substanciais inserir-se na matéria. E não se deve esquecer que todas essas mudanças, embora tenham suas condições materiais nas forças elementares, têm sua causa final, sua causa verdadeira, na forma para a qual estão orientadas; o remédio age por uma série de alterações da substância viva; mas a causa verdadeira dessas alterações é a saúde. Cumpre guardar-se de crer que a produção de um corpo novo se deve a essas combinações ou alterações, que são apenas suas condições.

Ainda assim, essas condições podem ser estudadas em si mesmas. Um corpo só sofre a influência de uma

³²⁵ Para uma exposição de conjunto, ver *Do Céu*, II, 3, continuado por *Da Geração e da Corrupção*, II, 9.

força porque há nele matéria, isto é, no fundo, a possibilidade de uma mudança; assim, quando o ar, sob a influência do frio, se muda em água, não é o calor do ar que padeceu, pois o calor é uma forma; sem matéria, o fogo seria impossível; é na realidade sua matéria³²⁶. Chama-se matéria primeira essa potência de mudança inteiramente indeterminada, implicada na transmutação dos elementos; ao contrário, a matéria segunda — por exemplo, o bronze de uma estátua — é determinada em si mesma, embora seja indeterminada relativamente à mudança que ainda é capaz de sofrer³²⁷. É, pois, graças à matéria que o agente pode agir assimilando o paciente — por exemplo, o fogo aquecendo; para que haja ação, é preciso, portanto, que o agente encontre um paciente que atualmente é diferente dele, mas que lhe é semelhante em potência. Um caso especialmente importante é a mistura, que se forma em consequência de ações e paixões recíprocas entre dois corpos; a mistura não é uma justaposição, como pretendem os atomistas, mas uma união real em que toda parte, por pequena que seja, é homogênea ao conjunto: também aqui encontramos aquela mesma absoluta confiança na sensação bruta e não analisada, característica do espírito de Aristóteles. As diferenças da mistura dependem ao mesmo tempo das doses e da natureza dos corpos que nela entram; o corpo misturado pode desaparecer se estiver em quantidade pequena demais, como uma gota de água no mar, ou se

³²⁶ *Da Geração e da Corrupção*, I, 7, fim.

³²⁷ *Metafísica*, Θ, 7, 1049a 25.

for muito mais passivo que o outro; por exemplo, numa liga de estanho e bronze, o estanho desaparece, deixando apenas uma cor³²⁸.

Uma primeira aplicação dessa física está nos *Meteoros*, em que Aristóteles procurou determinar as diversas ações que produziam aquele conjunto de fenômenos irregulares — via láctea, cometas, aparições ígneas — que se produzem abaixo da esfera da lua, e também os estados gerais da atmosfera: ventos, terremotos, raio, tempestade. O IV e último livro é consagrado ao estudo do que se poderia chamar os diversos estados da matéria sob a influência das duas causas ativas por excelência, o quente e o frio; os fenômenos da cocção e da congelação são especialmente assinalados, bem como os estados devidos à mistura, como o mole, o fácil de curvar, o frágil, o quebradiço etc.

Todos esses estudos estão orientados para o último capítulo, que tem por objeto o estudo das misturas que formam as diversas partes do ser vivo: ossos, músculos etc.

XI. — O SER VIVO: A ALMA

Os elementos só existem em vista da formação desses tecidos vivos; esses tecidos só existem em vista da formação de órgãos como o olho ou o braço; esses órgãos só existem em vista de cumprir certas funções muito complicadas, como a vista para os olhos, ou o

³²⁸ *Da Geração e da Corrupção*, I, 6 a 10.

movimento para os braços. As funções vitais em exercício são, pois, um dos fins principais para os quais a natureza age e opera todas as combinações e misturas que tornarão possível o ser vivo³²⁹.

Mas a vida não é o produto dessas combinações e dessas misturas; o corpo organizado tem apenas a vida em potência; só será vivo em ato — isto é, só poderá exercer efetivamente as funções de um corpo vivo: a nutrição, o desenvolvimento até o estado adulto, a corrupção — quando tiver recebido aquela forma substancial a que se chama alma. A alma é «a entelequia primeira de um corpo natural que tem a vida em potência»³³⁰, isto é, que é dotado de órgãos próprios para cumprir as funções vitais. Está, pois, ligada a esse corpo à maneira como o gume está ligado ao machado; é a condição imediata da atividade do corpo, mais ou menos da mesma maneira que a ciência que o sábio possui é a condição imediata pela qual ele contempla a verdade; assim como o sábio nem sempre a contempla, também a alma nem sempre age e tem seu período de sono, mas está sempre imediatamente apta a agir.

A alma é, pois, antes de tudo em Aristóteles, princípio da atividade vital, motor imóvel dessa atividade. A psicologia é a introdução ao estudo dos seres vivos, como a teologia é a introdução ao estudo do universo; já não tem objeto próprio e separado, como na tradição

³²⁹ *Das Partes dos animais*, II, 1; o que chamamos tecidos são os homeômeros, compostos de partes homogêneas, sendo os órgãos anomeômeros, compostos de vários homeômeros.

³³⁰ *Da Alma*, II, 1, 412a 27.

de Pitágoras e de Platão; a alma já não é a viajante que vai de corpo em corpo cumprir seu próprio destino: está ligada ao corpo como a vista está ligada ao olho³³¹. Nada resta do mito platônico, que Aristóteles parece ter aceitado em seus primeiros escritos; o problema da moral é tão independente da psicologia quanto o é da teologia; alma e corpo nascem e desaparecem juntos.

Segue-se também que não há, como Platão creu, estudo da alma em geral; o filósofo estuda a alma à maneira como o geômetra estuda as figuras: o geômetra não estuda a figura em geral, que não designa essência alguma, mas o triângulo, o polígono etc., e assim uma série de figuras, da mais simples à mais composta, cada uma das quais implica as precedentes, mas não as seguintes. Do mesmo modo, o filósofo estuda a série das funções, ou faculdades, ou potências da alma, cada uma das quais implica as precedentes mas não as seguintes: função nutritiva, sensitiva, pensante e motora. Quem possui, por exemplo, a função sensitiva possui a nutritiva; mas o inverso não é verdadeiro, e a planta, por exemplo, tem apenas a capacidade de nutrir-se. Essas funções não constituem, para quem possui várias delas, outras tantas almas diferentes; diferem logicamente, pois resultam em ato diferente, mas não localmente nem por sua substância; cada vivente tem uma alma única (*Da Alma*, II, 2).

A teoria das funções da alma nasceu muito evidentemente da classificação dos seres vivos em

³³¹ *Da Alma*, II, 1, 412b 18.

vegetais, animais sem razão e animais racionais. Mas essa classificação nítida não deve fazer esquecer que Aristóteles é essencialmente continuísta e que vê na vida superior não uma pura e simples adição, mas a realização de algo que estava esboçado na vida inferior. «Na maioria dos outros animais há vestígios dos caracteres que se distinguem com mais evidência nos homens: sociabilidade e selvageria, doçura e dureza, coragem e covardia, timidez e segurança. Há mesmo, em muitos, imagens da inteligência refletida. É pelo mais e pelo menos que esses animais diferem do homem, e que o homem difere de muitos deles. A natureza passa pouco a pouco dos seres inanimados aos animais, a tal ponto que a continuidade faz que os limites nos escapem e que não saibamos a qual dos dois pertencem os intermediários; a propósito de certos seres marinhos, pode-se perguntar se são animais ou plantas³³².» Não que Aristóteles tenha a menor tendência a favorecer um evolucionismo como o de Empédocles; muito ao contrário, é para ele regra absoluta (que transporta do domínio da vida à natureza inteira) que não se pode passar de um gênero a outro, e que o semelhante produz sempre seu semelhante; assim como há identidade específica entre a saúde do médico e a que ele produz no doente, há sempre identidade específica entre o gerador e o gerado; os seres vivos repartem-se em espécies fixas incorruptíveis, cuja forma é transmitida de um indivíduo perecível a outro

³³² *História dos Animais*, VIII, 9.

pela geração; é só assim que o vivente pode imitar o curso eterno dos astros e atingir a perpetuidade. Assim, a tese da fixidez das espécies liga-se às tendências mais profundas de Aristóteles, à sua busca de pontos fixos no devir. A continuidade é nele coisa bem diversa da evolução: é não a explicação do superior pelo inferior, mas ao contrário a do inferior pelo superior — da planta pelo animal, do animal pelo homem: só o perfeito e o adulto nos permite compreender o imperfeito.

Tal é a ideia mestra do estudo das faculdades da alma, que pode então encarar-se sob dois aspectos. Em primeiro lugar, o estudo de cada uma das faculdades é como a introdução a um capítulo de anatomia que descreve os tecidos e os órgãos formados desses tecidos que permitem à faculdade exercer-se: assim, a função nutritiva, que é a assimilação do alimento pelo corpo, de modo que o corpo cresça até o estado adulto e nele se mantenha, comanda todo um mecanismo de ações corporais sem as quais não pode ser conhecida; é primeiro a cocção do alimento ingerido pelo calor interior, emanado do coração, que, como princípio do quente, é engendrado primeiro no animal; o alimento liquefeito ou endurecido pelo calor circula nas veias e filtra através delas, como através de um vaso de argila crua; suas partes aquosas, condensando-se sob o efeito do frio, formam a carne; suas partes terrosas, que ainda contêm um pouco de umidade e de calor, perdem-nos sob a ação do frio e tornam-se as partes duras, como as unhas e os chifres; cada ser vivo tem, aliás, tanto calor

inato quanto convém a esse efeito³³³. Do mesmo modo, a função sensitiva comanda o estudo anatômico e fisiológico dos órgãos dos sentidos. De maneira geral, essas faculdades não são de modo algum explicações preguiçosas, mas como que centros de direção na pesquisa experimental.

Sob um segundo aspecto, o estudo de cada função é como que orientado para o estudo da função superior, e sobretudo daquela que lhes é superior a todas, a saber, o pensamento intelectual. Esse traço mostra-se sobretudo no estudo das faculdades de conhecer ou de discernir o verdadeiro do falso. Esse discernimento ocorre seja com o auxílio da sensação, seja com o auxílio do pensamento; Aristóteles permanece plenamente fiel a essa distinção platônica e critica vivamente os físicos que reduzem o pensamento à sensação (*Da Alma*, III, 3); mas a significação disso mudou, porque Aristóteles acentua menos a oposição que a continuidade. Já na sensação ele procura fazer ver o que há de estável, de fixo, de conhecimento efetivo; a sensação não é uma alteração puramente passiva, em que o órgão sofre a ação das qualidades sensíveis, perpetuamente mutáveis e móveis; certamente, é só sob a influência de um agente sensível sobre um órgão dos sentidos que a faculdade de sentir passa ao ato; nem por isso a sensação é redutível a um ato do agente sensível sozinho: a planta, por exemplo, sofre alterações em consequência do calor, mas não sente o calor³³⁴; é

³³³ Comparar *Geração dos Animais*, II, 6, e *Da Alma*, II, 4.

³³⁴ *Ibid.*, II, 12, 424a 32.

preciso, pois, dizer que a sensação é um ato comum do sentiente e do sentido — por exemplo, da cor e da visão, do ruído e da audição —, e é preciso insistir nesse caráter comum e na impossibilidade de atribuir a sensação a um ou outro dos dois fatores isoladamente (*Da Alma*, III, 2).

Esse ato já tem algo de um pensamento; pois, como o pensamento no que concerne aos inteligíveis, a sensação, no que concerne aos sensíveis, afirma com verdade seu objeto próprio. Chama-se, com efeito, objeto próprio de uma sensação a qualidade sensível que faz essa sensação passar ao ato — a cor para a vista, o som para o ouvido; ora, sobre seu objeto próprio cada sensação diz a verdade completa: a visão não se engana sobre o branco; o erro só começa se ela afirma que esse branco é tal ou tal objeto. Dessas qualidades sensíveis as diversas espécies de sensações dão conhecimento integral: não há, com efeito, outras qualidades sensíveis senão as que agem por contato, como as qualidades táteis ou os sabores, e as que agem através de um meio aéreo ou líquido, como as cores, os sons ou os odores (*Da Alma*, III, 1).

Sob outro aspecto, esse conhecimento sensível está orientado para o conhecimento intelectual, pois apreende as coisas sem sua matéria; «não é a pedra ela mesma que está na alma» quando a percebemos, é apenas sua forma³³⁵; embora confinada ao conhecimento das coisas particulares, a sensação as

³³⁵ *Da Alma*, III, 8, 431b 28.

separa, pois, de sua matéria. Ademais, a multiplicidade dos cinco sentidos tem sua razão em que facilita o conhecimento das qualidades comuns a todos os sensíveis, como o movimento, a grandeza ou o número; a percepção dessas propriedades comuns não seria possível com um só sentido, porque não se desprenderia do sensível próprio³³⁶. Enfim, essa multiplicidade supõe como que um centro comum, capaz de apreender e discernir todas as qualidades; do contrário, as sensações de cada sentido em nós estariam isoladas umas das outras, como as de outras tantas pessoas estranhas entre si; ora, esse centro comum pode apreender as semelhanças e as diferenças e, em geral, toda sorte de relações entre os sensíveis³³⁷.

O pensamento, no sentido mais amplo, contém todos os atos de conhecer independentes da influência atual do sensível, isto é, tanto as imagens da memória quanto as opiniões e os juízos da ciência³³⁸. Aristóteles reconhece nas duas pontas da escala do conhecimento uma intuição que só pode ser verídica: embaixo, a intuição do sensível próprio pela sensação; em cima, a intuição intelectual das essências indivisíveis³³⁹; entre as duas estende-se todo o resto, isto é, tudo o que é suscetível de ser verdadeiro ou falso, isto é, ainda, toda proposição que afirma uma relação de um atributo a um sujeito como passada, presente ou futura. Dessas

³³⁶ *Ibid.*, III, 1, fim.

³³⁷ *Ibid.*, III, 2, 426b 17-22.

³³⁸ *Ibid.*, III, 3, início.

³³⁹ *Ibid.*, III, 6, fim.

faculdades intermediárias Aristóteles não faz estudo muito sistemático. Parece que ele considera cada uma delas de três pontos de vista diferentes: em si mesma, em sua relação com a faculdade inferior e com a faculdade superior. Assim a representação, ou imagem (*φαντασία*): em si mesma, é tudo o que aparece à alma fora da sensação; é geralmente falsa, sem correspondente no real; mas não se afirma como verdadeira, pois não é, como a opinião, acompanhada de crença³⁴⁰: assim, o sol nos parece ter um pé de diâmetro, mas sabemos que é maior que a terra. Em sua relação com a sensação, é a imagem de uma coisa sensível passada, espécie de pintura que vem de o objeto sensível ter deixado sua marca como um sinete na cera; essa imagem é a lembrança do objeto, e só há memória onde há imagem; não nos lembramos, portanto — contrariamente ao que disse Platão —, de verdades puramente intelectuais: contemplamo-las de novo cada vez que nelas pensamos³⁴¹. Enfim, em sua relação com o intelecto, a imagem é a condição do pensamento; «não há pensamento sem imagem», porque a imagem é a matéria na qual o intelecto contempla o universal; o geômetra, para demonstrar as propriedades do triângulo, deve traçar um triângulo de dimensões definidas; mas não pensa nessas dimensões³⁴².

Os tratados de Aristóteles não carecem de indicações esparsas sobre fatos intelectuais mais

³⁴⁰ *Ibid.*, III, 3, 428b 2.

³⁴¹ *Da Memória*, cap. I, 450a 22.

³⁴² *Ibid.*, 449b 30.

complexos, como a reminiscência ou o juízo; a reminiscência é como a orientação da alma na busca de uma lembrança; parte do estado atual e, por uma série de outros estados ligados ao primeiro seja porque lhe são semelhantes, seja porque lhe são contrários, seja porque lhe foram vizinhos, chega à lembrança buscada; o que mais tarde se chamou associação de ideias é assim apresentado como um meio da lembrança³⁴³.

No outro polo do conhecimento está o intelecto, cujo ato é a intelecção das essências inteligíveis, elas próprias indivisíveis. Comparável por sua certeza à sensação dos sensíveis próprios, dela difere contudo muito; entre o inteligível e o intelecto há, com efeito, relação análoga à que há entre o sensível e o sentiente: o intelecto é como a tabuinha vazia que contém em potência todos os inteligíveis e que só passa ao ato se sofrer a ação deles³⁴⁴; mas, ao passo que o órgão sentiente é destruído por um sensível intenso demais, como por uma luz ofuscante, o intelecto pensa, ao contrário, tanto mais quanto maior é a clareza do inteligível³⁴⁵. Ademais, ao passo que no ato comum da sensação o sentiente permanece sempre distinto do sensível, no ato intelectual de contemplação o intelecto está completamente identificado ao inteligível, e não se poderia encontrar nele, quando pensa, outra coisa senão seu objeto: é, pois, ele próprio inteligível³⁴⁶. Enfim,

³⁴³ *Ibid.*, cap. II.

³⁴⁴ *Da Alma*, II, 4, 429b 31.

³⁴⁵ *Ibid.*, 4, 429a 29.

³⁴⁶ *Ibid.*, 4, 430a 2.

ao passo que a sensação se reparte em órgãos, cada um dos quais só é capaz de apreender uma espécie particular de sensíveis, o intelecto é capaz de receber todos os inteligíveis sem exceção. Esses três traços distintivos remetem a uma razão única: é que o intelecto percebe as formas ou essências sem matéria e desprendidas de todas as particularidades que as acompanham no sensível; por exemplo, pensa não o camuso, que é a curva de um nariz, mas o curvo em si mesmo; pela abstração, faz passar ao ato os inteligíveis que estavam apenas em potência nos sensíveis; ora, a ciência das coisas sem matéria é necessariamente idêntica a essas coisas; não há numa noção geométrica ou aritmética senão o que nela pensamos³⁴⁷.

Contudo, nosso intelecto é apenas uma faculdade de pensar; ele é todos os inteligíveis, mas só o é em potência; nem sempre pensa; como pode passar ao ato? É claro que não é sob a influência das imagens sensíveis — imagens sem dúvida indispensáveis à sua operação de abstração (não se pensa sem imagens), mas das quais não poderiam nascer espontaneamente os inteligíveis em ato, pois elas só os contêm em potência. Conforme a regra geral segundo a qual um ser só pode passar da potência ao ato sob a influência de um ser já em ato, Aristóteles é, pois, levado a admitir, acima de nosso intelecto que nem sempre pensa, um intelecto eternamente em ato — intelecto impassível, pois é um pensamento fixo e indefectível que não sofre mudança

³⁴⁷ Da Alma, II, 7, 431b 12.

alguma, produtora de todos os outros pensamentos, à maneira da luz, que faz passar ao ato as cores. Qual é exatamente o lugar desse intelecto? Será ele, como o intelecto passivo ou possível, uma parte da alma humana? Não parece, pois Aristóteles o declara incorruptível e eterno, ao passo que o intelecto passivo é perecível. Se é uma substância separada da alma humana, não será idêntico ao motor das esferas, a Deus, que é pensamento eternamente em ato? Tanto mais parece que sim quanto o intelecto que está em nós é a parte mais divina de nosso ser, cuja atividade nos põe acima da natureza humana e nos faz partilhar a vida dos deuses. Mas sobre esse ponto Aristóteles não se exprime formalmente e deixa seus intérpretes num embaraço cujas consequências se verão mais tarde (*Da Alma*, III, 5).

O que permanece certo é o lugar particular que ele deu ao intelecto na alma humana. Se ele apreende as coisas sem matéria, é que ele próprio é imaterial: é dizer que não precisa de órgão corporal algum; se a definição genérica da alma — entelequia de um corpo organizado — ainda lhe convém, não é exatamente no mesmo sentido em que convém à faculdade nutritiva ou sensitiva; pois vemos bem, sem dúvida, que o corpo organizado é condição sem a qual o intelecto não poderia pensar, já que não pode pensar sem imagens. Mas, sendo em si mesmo independente tanto do funcionamento de um órgão quanto das próprias imagens, é preciso dizer que ele se acrescenta à alma

por uma espécie de epigênese, que nela entra do exterior e «pela porta»³⁴⁸.

A alma é então concebida de maneira análoga ao mundo e, pode-se dizer, segundo o mesmo esquema: um desenvolvimento de faculdades que, apoiado no corpo organizado, se orienta para um termo, o intelecto, que lhes é, sob certos aspectos, transcendente. Psicologia e cosmologia, cujos laços se haviam afrouxado um pouco em Platão graças ao mito do destino, que criava verdadeiramente para a alma uma individualidade, unem-se mais fortemente que nunca. Nessa filosofia, a alma é feita, por assim dizer, apenas para ser imagem espiritual da realidade. «A alma é de certo modo todos os seres; pois os seres são ou sensíveis ou inteligíveis; ora, a ciência é, de certo modo, o objeto conhecido, e a sensação, o sensível³⁴⁹.» Nessa visão sintética da alma só são postos em evidência os dois polos: sensação e intelecto; o entremeio — isto é, todos os movimentos de pensamento em que nós mesmos estamos: reflexão, opinião, imaginação — é absorvido em sua relação com um ou outro desses polos fixos, em que a alma se faz puramente representativa e intuitiva da realidade.

XII. — MORAL

Todo o pensamento platônico repousava numa união perfeitamente íntima entre a vida intelectual, moral e

³⁴⁸ *Geração dos animais*, II, 3, 736b 27.

³⁴⁹ *Da Alma*, III, VIII, início.

política: a filosofia, pela ciência, atinge a virtude e a capacidade de governar a cidade. Tudo isso se dissocia em Aristóteles: o bem moral, ou bem prático — isto é, aquele que o homem pode atingir por suas ações —, nada tem a ver com aquela Ideia do Bem que a dialética punha no topo dos seres³⁵⁰; a moral não é uma ciência exata como as matemáticas, mas um ensino que visa a tornar os homens melhores e não apenas a dar-lhes opiniões corretas sobre as coisas a buscar ou a evitar, mas a fazer que efetivamente as busquem ou evitem. «Quando se trata de virtude, não basta saber; é preciso ainda possuí-la e praticá-la.» Sobre o alcance desse ensino o moralista não deve fazer-se ilusões demais: simples discursos não bastam para inspirar a bondade; serão frutuosos quando se dirigirem a jovens de caráter nobre e liberal, mas são bem incapazes de conduzir o vulgo à virtude. A moral é, pois, um ensino, mas um ensino aristocrático; não é uma pregação para a multidão, mas um convite à reflexão para os mais bem-dotados; aos outros bastarão o hábito e o medo do castigo³⁵¹. E mesmo parece que a virtude só possa desenvolver-se plenamente nas classes abastadas: «é impossível, ou difícil, a um indigente praticar belas ações, pois há muitas coisas que só se fazem servindo-se, como instrumentos, de amigos, de riqueza, de poder político»; um homem muito feio, de baixo nascimento, solitário e sem filhos não poderia atingir a felicidade perfeita. Virtudes tão preciosas quanto a coragem, a

³⁵⁰ *Ética a Nicômaco*, I, 6.

³⁵¹ *Ibid.*, X, 9, 1179b 1 ss.

liberalidade, a polidez, a justiça só podem exercer-se em certo nível social; «um pobre não pode ser magnífico, pois não tem com que gastar convenientemente; se tenta, é um tolo»³⁵².

Essa ética é a de uma burguesia abastada e decidida a tirar sabiamente proveito de suas vantagens sociais; nela não se sente nem o sopro popular de um despertador de consciências, como Sócrates, nem a certeza que animava Platão. Mas está em plena harmonia com o restante da filosofia: em ética, como em toda parte, trata-se de definir um fim e depois determinar os meios próprios para atingi-lo. Mas é um fim prático e humano, isto é, que deve ser acessível ao homem por ações; para conhecê-lo será preciso, portanto, servir-se da observação e da indução, isto é, procurar em vista de que, de fato, agem os homens; ora, não há dúvida de que todos buscam a felicidade; prazer, ciência, riqueza são apenas meios para atingir esse fim, que já não se subordina a nenhum outro. O fim é, pois, a felicidade — mas uma felicidade humana, isto é, que nos seja acessível por nossas ações e que dure durante a maior parte da vida. Mas importa ver que essa felicidade que orienta a ação como um fim não é nem parte nem resultado da ação (assim como a intuição intelectual não é resultado do trabalho mental, pois antes orienta esse trabalho); a felicidade está em outra categoria que a ação: a felicidade é um absoluto e um ato, a ação é relativa a um fim³⁵³; ela nos chega como um dom dos

³⁵² *Ibid.*, IV, 1091a 31.

³⁵³ *Ética*, I, 9, início.

deuses e uma recompensa de nossa virtude; princípio dos bens, tem algo de divino³⁵⁴. É aliás a opinião universal dos homens, que consideram a felicidade coisa preciosa entre todas, mas não coisa *louvável*. Dir-se-ia que Aristóteles luta contra aquele tipo de eudemonismo, tão diferente do seu, que prevaleceu depois dele e que reúne o que ele se esforçava sobretudo por distinguir: o louvável e o precioso, a ação e o fim³⁵⁵.

É regra universal que um ser só atinge seu fim próprio se cumpre a função que lhe é própria; a excelência no cumprimento dessa função é a virtude desse ser. A noção de virtude em geral ultrapassa, pois, de muito a esfera da moral; pode-se falar da virtude de um ser vivo e mesmo de um objeto inanimado ou de um instrumento fabricado. A palavra não sugere qualidade especificamente moral. Ademais, a virtude de um ser é algo adquirido, sobreacrescentado à essência; com efeito, não há mais ou menos na essência, e nisso Aristóteles é irredutível: é-se homem ou não se é; não se pode sê-lo mais ou menos. Mas da essência de um ser nem sempre se deduzem todas as suas qualidades com a mesma necessidade com que as propriedades de um triângulo se deduzem de sua essência; há graus de perfeição diferentes para um ser de mesma essência; há instrumentos de boa e de má qualidade, não fazendo boa ou má qualidade parte da essência; é, pois, na categoria da qualidade que se encontra a virtude, e mais

³⁵⁴ *Ibid.*, I, 12, fim.

³⁵⁵ *Ibid.*, I, 12.

especialmente nas qualidades adquiridas (*Ética*, I, 13; II, 1).

Apliquemos esses princípios ao homem: sua função própria e distintiva é a atividade conforme à razão; toda atividade humana, boa ou má, é racional; a virtude humana consiste na perfeição ou excelência dessa atividade. Realizar o sentido dessa fórmula é o objetivo da teoria das virtudes; ora, esse sentido é extraordinariamente complexo e rico, se se quer vê-lo em ação em todos os detalhes particulares da vida humana — e é bem o que é preciso, pois a ética deve ensinar como agir e, por conseguinte, descer a todos os casos particulares: «em matéria de ação, as noções gerais são vazias; e as noções particulares têm mais verdade, porque as ações versam sobre o particular» (III, 7, início). A ética é, pois, uma espécie de descrição muito concreta da maneira como a razão pode penetrar e dirigir toda a atividade humana; nenhum detalhe da vida passional e das relações sociais é omitido, pois é graças a esse detalhe que a razão adquire sentido. A ética orienta-se naturalmente para a descrição das paixões, assim como, pela mesma época, a comédia nova de Menandro (342-290) substitui a violência das diatribes de Aristófanes pela delicada análise dos caracteres. São essas análises que dão todo o seu valor à *Ética a Nicômaco*; não se trata de regras gerais, mas de procurar «quando é preciso agir, em que caso, em relação a quem, em vista de quê e de que maneira» (II, 7).

A virtude é uma disposição estável de que nasce a ação virtuosa; essa disposição não é natural e inata; o homem nasce com disposições a certas paixões — à cólera ou ao medo, por exemplo; mas essas disposições não são nem vício nem virtude, e por elas não se é louvado nem censurado. A virtude é disposição adquirida, e adquirida pela vontade, pois é louvada; só existe realmente quando se tornou hábito, isto é, quando, por adquirida que seja, produz as ações com a mesma facilidade que uma disposição inata; o homem só é verdadeiramente justo se não tem nenhum custo — se tem até prazer — em praticar uma ação justa; esse hábito, nascido da vontade, torna-a ao mesmo tempo mais firme. Tudo o que há de virtude no homem vem, pois, de sua escolha voluntária.

Mas o que deve ser essa escolha para ser racional e virtuosa? Sobre esse ponto capital, Aristóteles (é a característica de seu método em moral) apela, de um lado, para uma analogia e, de outro, para a opinião comum (II, 6). Primeiro, para a analogia do ato virtuoso com as obras da natureza e da arte: essas obras visam antes de tudo a evitar os excessos, o demais ou o de menos; os médicos sabem que a saúde, ou excelência do corpo, é uma justa proporção das forças ativas contrárias — quente e frio — que influem no corpo; o escultor e o arquiteto visam também a certas proporções justas; a natureza e a arte encontram sua excelência quando atingiram esse meio entre dois excessos. A condição material desse ideal é que operem sobre um daqueles contínuos que comportam o mais e

o menos, um daqueles múltiplos infinitos de que Platão falava no *Filebo*, em que se acasalam mais quente e mais frio, mais grave e mais agudo. Ora, essa condição está realizada na vida moral: a vontade trabalha sobre ações e paixões que comportam a falta e o excesso, o mais e o menos, que se apresentam aos pares — como temor e audácia, desejo e aversão —, em que todo aumento de um dos termos é diminuição do outro; a virtude consistirá em atingir nesses contínuos o justo meio. E é também a opinião comum, segundo a qual há uma só maneira de ser bom e mil de ser mau. Mas o problema do meio apresenta-se também com caracteres particulares, devidos ao objeto da moral: não se trata, com efeito, para encontrar o objeto da virtude, de definir de maneira precisa e absoluta um meio, como se define uma média aritmética entre dois extremos. A moral não comporta tal rigor: dirige-se, com efeito, a homens naturalmente inclinados a paixões opostas, de todo grau e de toda natureza; tem menos de dar a esses homens uma definição teórica da virtude que de produzi-la neles; ora, é claro que não se produzirá a coragem da mesma maneira no tímido, que é preciso excitar, e no audacioso, que é preciso reprimir; conforme os casos, o meio estará mais perto de um ou de outro extremo; é meio em relação a nós, e não segundo a coisa mesma. A determinação do meio, inseparável dos meios para produzi-lo, é, pois, questão de tato e de prudência. Acrescente-se que, numa média aritmética, o meio é posterior aos extremos e por eles determinado; na vida moral, os extremos são, ao menos

idealmente, posteriores ao meio e só são extremos relativamente a ele: o imperfeito só se concebe como tal em relação ao perfeito; e é, num sentido, o meio que é o verdadeiro extremo, isto é, o mais alto grau de perfeição (II, 6).

A virtude é, pois, em resumo, uma disposição adquirida (ἔξις) da vontade, que consiste num meio — meio relativo a nós, definido pela razão, isto é, tal como um homem de tato pode defini-lo³⁵⁶. Quadro muito geral, que a experiência moral virá preencher: tantos pares de paixões opostas, tantas virtudes, e tantos pares de vícios opostos entre si e à virtude. Relativamente ao temor e à audácia, por exemplo, há uma virtude, a coragem, e dois vícios, a temeridade e a covardia; relativamente à busca do prazer, a virtude é a temperança e os vícios opostos são a intemperança e a insensibilidade. Do mesmo modo quando encontramos um par de ações opostas uma à outra: relativamente ao dom das riquezas, por exemplo, a virtude é a liberalidade, e os vícios opostos são, de um lado, a mesquinhez e, de outro, a prodigalidade (II, 7). Esses exemplos nos fazem ver melhor como a virtude é um meio todo relativo à nossa condição humana e mesmo à nossa condição social: assim, a liberalidade, virtude dos homens de fortuna modesta, é bem diferente da magnificência, virtude do rico magistrado benfeitor de sua cidade — o que é generosidade num será mesquinhez no outro.

³⁵⁶ *Ética*, II, 6, 1106b 36.

Vê-se: se Aristóteles define a virtude por uma disposição voluntária, está bem longe de ver nela algo como a intenção; essa disposição só é encarada como disposição para a ação; ausentes as condições materiais da ação, a virtude já não tem sentido algum. «O liberal precisa de riqueza para agir liberalmente, e o justo, de trocas sociais; pois as intenções são invisíveis, e o injusto também se gaba de sua vontade de justiça.» Por isso são virtudes humanas inseparáveis do meio social, virtudes políticas, que os deuses, por exemplo, de modo algum possuem. «Como seriam justos? Alguém os vê, sem rir, fazendo contratos entre si e devolvendo depósitos³⁵⁷?»

Dáí sua análise da vontade (III, 1 a 5): ela é considerada não em si mesma, mas em suas relações com a ação que produz. É antes de tudo questão de pedagogia social: trata-se de saber quais são as ações que o legislador poderá utilmente favorecer com seus elogios ou impedir com suas censuras; uma condição é que sejam voluntárias. Essa condição diz respeito às suas diversas causas, isto é, ao seu princípio originário, ao seu fim e ao seu meio. Uma ação é voluntária (ἐκούσιος) no sentido mais geral quando seu ponto de partida é interior ao ser que a cumpre. O que torna o ato involuntário é ou uma coação material, como se o vento nos leva, ou uma coação moral, como a do tirano (mas aqui não há regra precisa alguma para discernir o ponto em que a ameaça torna o ato involuntário), ou, enfim, a

³⁵⁷ X, 8, 1178a 24 e 1178b 28.

ignorância — não a ignorância do bem e do mal, mas a das circunstâncias particulares cujo conhecimento teria modificado nossa ação. Nesse sentido geral, a ação voluntária não é de modo algum própria do homem: encontra-se também no animal. O ato propriamente humano é o ato feito por escolha refletida (*προαίρεσις*), isto é, por escolha precedida de uma deliberação (*βούλευσις*). A deliberação é a busca que versa não sobre o fim do ato, mas sobre os diversos meios possíveis de atingir esse fim; só tem lugar, portanto, onde há indeterminação e contingência. É, no domínio prático, o correspondente do pensamento discursivo no domínio teórico; constrói silogismos práticos cuja maior implica um preceito e um fim (as carnes leves são salutares), a menor, uma constatação de fato pela percepção sensível (esta carne é leve), e a conclusão, a máxima prática que conduz imediatamente à ação ou à abstenção. Uma máxima geral, sem o conhecimento particular dos fatos, jamais acarretaria a ação; é papel próprio da «inteligência prática» descobrir esses fatos particulares expressos nas menores (aqui a percepção sensível é realmente inteligência), ao passo que a «inteligência teórica» conhece os princípios primeiros³⁵⁸. Mas a deliberação é sempre relativa a um fim; a vontade do fim (*βούλησις*), muito diferente da deliberação que dela depende, é a que visa ao bem, ou pelo menos ao que nos parece ser o bem.

³⁵⁸ VI, 11, 1148a 35.

Essa análise da vontade tem por consequência a distinção de duas espécies de virtudes: as virtudes éticas, relacionadas com o caráter, isto é, com nossas disposições naturais a esta ou aquela paixão, para reduzi-las a seus justos limites; e as virtudes dianoéticas, ou virtudes da reflexão, que são qualidades do pensamento prático que resulta em ação. Impossível confundir as primeiras com as segundas, isto é, a força da vontade que domina as paixões com a clareza de uma inteligência que busca o caminho reto. A unidade que Sócrates parece ter querido estabelecer entre o domínio de si e a reflexão está destruída; a parte irracional da alma permanece como elemento irreduzível que a razão pode governar, mas não absorver; as virtudes éticas — coragem ou justiça — estão em nós quase de nascença; as virtudes dianoéticas, como a prudência, só se adquirem por longa experiência. Impossível também confundir as virtudes dianoéticas com a ciência ou a sabedoria; essas qualidades são a prudência (*φρόνησις*), que consiste em bem deliberar, isto é, em visar, refletindo, o melhor meio possível de atingir um fim e em prescrever esse meio; a penetração (*σύνεσις*), que consiste em saber julgar corretamente os outros nas escolhas que fazem; e o bom senso, faculdade de julgar corretamente o que convém. Ora, enquanto a ciência só versa sobre o universal e o necessário, toda a reflexão prática, como se viu, só tem que ver com circunstâncias particulares e contingentes; conhecimento complexo dos meios

diversos de atingir nossos fins, ela não poderia resultar em verdades universais (livro VI).

Essa mesma tendência a separar o que o pensamento de um Sócrates e de um Platão unia reencontra-se na doutrina da justiça (livro V). Em Platão, a justiça é o sustentáculo da unidade das virtudes; em Aristóteles, torna-se virtude à parte. Não que ele abandone inteiramente a ideia de que a justiça é a virtude inteira; com efeito, o justo é o que é prescrito pela lei, e a lei — sobretudo tal como Platão a concebeu — contém grandíssimo número de prescrições morais, feitas para encorajar a virtude; ela ordena a temperança, a coragem, a doçura; mas convém acrescentar que, se a legislação prescreve os atos virtuosos, visa não à perfeição do indivíduo, mas à da sociedade; assim, pois, sob essa forma muito geral, a justiça contém apenas um aspecto da vida moral, o de nossas relações com outrem (V, 1). Mas ela tem uma segunda forma bem mais especial, e que por sua vez se subdivide: é a virtude que preside à distribuição das honras ou das riquezas entre os cidadãos; é a que faz respeitar os contratos de toda sorte, como a venda, a compra, o empréstimo; é, enfim, a que proíbe os atos de arbítrio e de violência. É dizer que Aristóteles considera como tendo lugar distinto e irreduzível o direito sob as três formas que encontra em uso: repartição dos bens comuns entre os cidadãos, direito contratual e direito penal. A esses três direitos ele encontra um só princípio, a igualdade; mas entende-a diferentemente nos três casos: no direito distributivo, é a igualdade proporcional, que proporciona a parte de

cada um ao seu valor; o princípio do direito contratual e penal é a igualdade aritmética — o juiz tem por ofício, por um jogo de compensações e de perdas e danos, restabelecer a igualdade em proveito da pessoa lesada, quer se trate de uma violação de contrato, quer de um ato de violência. Na troca das mercadorias, essa igualdade é tornada possível pela invenção daquela medida comum que é a moeda.

Quando Aristóteles estuda o prazer (VII, 11 a 14, e X, 1 a 5), é também para determinar-lhe a forma mais elevada e fazer ver nele uma condição da excelência moral; é indispensável à virtude que se sinta prazer no que se deve e se deteste o que não se deve fazer. Pois, em todo caso, é impossível não tender ao prazer, e aqueles que, como Espeusipo, declaram que todo prazer é mau são refutados pela experiência universal, que nos mostra todos os seres sencientes buscando-o como um bem; não é por esse ascetismo de fachada que se afastarão os homens dos prazeres perigosos e se os levará aos prazeres úteis. A verdade é que todo ato, qualquer que seja, quando alcança sua perfeição, é acompanhado de prazer, assim como o desenvolvimento completo de um ser não se dá sem beleza: o prazer acrescenta-se ao ato. Ademais, ele completa o ato e o favorece; efeito do ato, torna-se causa da perfeição desse ato. Desde então, o prazer não é mais suscetível de ser buscado sem condição a título de fim do que de ser rejeitado. Quanto valer o ato, tanto valerá o prazer; é dizer quão diferente é o valor dos prazeres; é dizer também que a virtude não poderia ser

perfeita se não estivesse desenvolvida a ponto de produzir prazer quando passa ao ato.

A amizade e o prazer completam, por conseguinte, cada qual a seu modo, a virtude; mas não lhe dão mais unidade. A virtude permanece dispersa em formas múltiplas. Não pode tratar-se de reduzi-las a uma; mas, assim como Aristóteles, na teoria da substância, determinou primeiro a substância a título de noção geral, contendo em sua extensão uma multidão de substâncias diversas, e depois passou dessa noção geral à de uma substância individual, Deus, que é a substância por excelência, também em moral, por ritmo muito análogo, ele passa da noção geral de virtude, considerada como o título comum das virtudes humanas, éticas e dianoéticas, a uma virtude que é a virtude por excelência — virtude transcendente às virtudes humanas, virtude divina, que é a faculdade da contemplação intelectual (X, 6 a 8). Enquanto as outras virtudes implicam a união da alma com o corpo e a vida social, a inteligência, na contemplação do verdadeiro, é isolada e basta-se a si mesma; enquanto o restante da vida moral é uma vida cheia de ocupações incessantes, a vida contemplativa é uma vida de ócio e, por conseguinte, bem superior — tanto mais que o ócio é o fim da ação, e não a ação o fim do ócio. É, pois, a vida do que há de verdadeiramente divino no homem, a única vida que o homem pode partilhar com os deuses, que são antes de tudo atividades pensantes; enfim, a que produz nele, com o prazer mais elevado, a felicidade que pode, mais que qualquer outra, prolongar-se sem fadiga.

Essa moral do contemplativo, ou do homem de estudo, posto bem acima do político, implica ainda uma dissociação do que Platão quisera tão firmemente unir. Aristóteles sentiu fortemente a necessidade de separar a vida intelectual do resto da vida social e de fazer dela um fim em si. «Todos os homens desejam naturalmente saber»³⁵⁹, e o saber é como um absoluto que não se refere a nada mais. Não se pode dizer, contudo, que haja em Aristóteles uma verdadeira dualidade de ideal, pois há entre as duas vidas — prática e contemplativa — uma hierarquia e uma subordinação da primeira à segunda; a vida social de uma cidade grega, com todas as virtudes que comporta, é a condição sob a qual pode existir o ócio do sábio que contempla; são, pois, duas vidas inseparáveis, à maneira como Deus e o mundo são inseparáveis.

XIII. — A POLÍTICA

«Uma cidade, é claro, não é um simples ajuntamento para evitar danos mútuos e para trocar serviços; essas são condições necessárias, mas ainda não são uma cidade; uma cidade é um ajuntamento de casas e de famílias para bem viver, isto é, para levar uma vida perfeita e independente»³⁶⁰. A primeira parte dessa passagem visa a Platão, que, ao definir a cidade pela divisão do trabalho e pela troca, errou ao indicar apenas as condições materiais e não a verdadeira natureza, isto

³⁵⁹ *Metafísica*, A, I, início.

³⁶⁰ *Política*, III, 5, 1280b 29.

é, a causa final da cidade. A sociedade serve não apenas para viver, mas para bem viver, isto é, é a condição da vida moral. A ciência da política consistirá antes de tudo no exame das condições sob as quais esse fim pode ser atingido; mas esse exame consiste menos em construções teóricas que no uso de observações e experiências que Aristóteles multiplica e estende por pesquisas históricas aprofundadas sobre as constituições das cidades; os sofistas já haviam feito repertórios das leis das cidades³⁶¹; nisso Aristóteles continua o trabalho deles e escreve ele mesmo, ou manda escrever, a história das diferentes constituições. Mas essa história só é feita para preparar uma apreciação. O método é aqui o mesmo que em biologia: os fatos de experiência vêm agrupar-se em feixes segundo certas direções.

O fim que ele atribui à cidade é, aliás, também em certa medida resultado de sua experiência e de sua formação políticas. Ele vê, na independência econômica de uma potência agrária como Lacedemônia, a condição de sua vitalidade moral. A independência de uma cidade funda-se na exclusão das relações econômicas com o estrangeiro; tão logo um país busca, como fez Atenas no século V, seus recursos no comércio com o estrangeiro, depende dos países que produzem o trigo e daqueles que compram seus produtos; daí, com o grande comércio, a necessidade do empréstimo a juros e dos

³⁶¹ *Ética a Nicômaco*, X, 9.

bancos³⁶². Toda essa civilização nova, que traz consigo guerras, Aristóteles a condena; gostaria do retorno à economia natural. A unidade econômica é a família; ela tem tudo o que é preciso para produzir o necessário ao consumo de seus membros; só troca o excedente desse consumo. Não há, pois, trabalhador livre e assalariado; a organização da escravidão, com o poder absoluto do senhor (δεσπότης) sobre o escravo, é condição dessa organização econômica; o escravo é o instrumento vivo, que não tem outra vontade senão a de seu senhor e que não participa da virtude moral; tornar-se-á inútil «quando as lançadeiras andarem sozinhas» (I, 2). Essa divisão da humanidade em senhores e escravos não é nem arbitrária nem violenta: a natureza, obedecendo à finalidade, cria, nos climas quentes da Ásia, homens de espírito engenhoso e sutil, mas sem energia, e que são feitos para ser escravos; só o clima temperado da Grécia pode produzir homens ao mesmo tempo inteligentes e enérgicos, que são livres por natureza, não por convenção. Nessa teoria, que se ajusta tão bem ao finalismo de Aristóteles, sente-se também um eco da luta secular entre a Grécia e os bárbaros e, talvez, uma tentativa de justificar a gigantesca empresa de dominação universal da Grécia então tentada por Alexandre³⁶³.

A família tem mais que um fim econômico: permite a direção, pelo chefe de família, daquelas almas

³⁶² KINKEL, *Die sozialökonomischen Grundlagen der Staatslehre von Aristoteles*, 1911, p. 92.

³⁶³ *Política*, VII, 6, 1327b 21-33.

imperfeitas que são as das mulheres e das crianças — almas imperfeitas, mas não almas de escravos; por isso já não se trata aqui de poder absoluto: o marido comanda a mulher como um magistrado a seus administrados; o pai, os filhos, como um rei a seus súditos (I, 5).

A família contém assim todas as condições necessárias para que a cidade só possa compor-se de livres e de iguais. É preciso, com efeito, subtrair do número dos cidadãos todos os que exercem as funções de produção, lavradores ou artesãos; são ofícios sem nobreza e que suprimem «o ócio necessário para praticar a virtude e ocupar-se de política»; é preciso empregar neles gente de outra raça, que só pense em seu trabalho e não em revoluções. A cidade propriamente dita tem antes de tudo funções militares e judiciárias, funções que pertencem aos mesmos homens em idades diferentes; é preciso acrescentar as funções sacerdotais (VII, 7).

A diversidade das constituições (IV, 4 e 5) vem das mil maneiras pelas quais essas funções, sempre as mesmas, podem ser repartidas entre os cidadãos. Há democracia quando os homens livres e sem recursos, que formam a maioria, estão à frente dos negócios; são a liberdade e a igualdade que a caracterizam; ainda assim é preciso distinguir a democracia em que é a lei que comanda daquela em que é a multidão com seus votos mutáveis. A oligarquia é a chegada ao poder dos ricos e dos nobres; tende à monarquia à medida que a riqueza se concentra mais. A diversidade dos governos tem, pois,

uma de suas condições essenciais no equilíbrio das fortunas. Grandes diferenças de fortuna engendram necessariamente a oligarquia. O fim último da cidade é assegurar a felicidade e a virtude dos cidadãos pela dominação das leis; ora, essa dominação é favorecida por certas condições econômicas, pelo desenvolvimento das classes médias: «Quando a classe dos lavradores e dos que possuem fortuna média é senhora da cidade, é o reino da lei; não podendo viver senão trabalhando e não tendo ócio, obedecem à lei e só realizam as assembleias necessárias.» Há, ao contrário, muitos cidadãos ociosos? A democracia transforma-se em demagogia, e «os votos substituem a lei». Vê-se o método: trata-se não de fundar uma cidade, mas de encontrar, nas condições efetiva e historicamente realizadas, os meios infinitamente diversos e mutáveis conforme as circunstâncias de assegurar o bem social; para encontrar a melhor constituição num dado caso, é preciso ir até as condições geográficas: «A acrópole é oligárquica e monárquica; a planície é democrática» (VII, 10). Condições tão numerosas — e algumas tão sujeitas à mudança — que a constituição não pode permanecer estável; o desejo de igualar ou de sobrepujar os outros, o desejo de enriquecer e a ambição, o crescimento das fortunas são os motivos principais que produzem as revoluções (V, 2).

Entre essas condições, há grande número que vêm da natureza e das quais o homem não é senhor; mas há também as que vêm da reflexão e da vontade, e destas o homem é senhor por meio da educação, que deve

preparar na criança a virtude cívica. A educação que faz os bons cidadãos é a que se guarda de desenvolver uma função em detrimento das outras e que sabe manter a hierarquia dessas funções e seu valor próprio: perigosa, por exemplo, a educação guerreira de Esparta, que faz da guerra o fim da cidade, ao passo que a guerra e o trabalho só são feitos para a paz e o ócio; perigoso, o abuso da ginástica, que entre os tebanos faz de todo cidadão um atleta; o abuso da música, que faz virtuosos. É preciso, na realidade, desenvolver o corpo para a alma; a parte inferior da alma, as paixões, para a parte superior, a vontade; e, enfim, a parte superior em vista da razão contemplativa e da razão teórica (VII, 12).

O desenvolvimento da contemplação intelectual é, pois, o fim último e único, de que todo o resto é apenas condição e consequência; na alma humana, na sociedade como no universo, todas as coisas tendem ao pensamento. A filosofia é talvez menos o estudo do pensamento mesmo, que ultrapassa o homem, que o dessa tendência, com as condições prodigiosamente numerosas e variadas que a experiência nos ensina. O universo mental de Aristóteles é um quadro dos diversos graus de aproximação dessas condições³⁶⁴. No grau mais alto, as ciências teóricas — filosofia primeira, física e matemáticas — estudam as coisas que não podem ser de outro modo que como são e cuja perfeição consiste em sua própria necessidade; mais abaixo vêm as ciências práticas e poéticas, isto é, aquelas cujos

³⁶⁴ *Metafísica*, E, 1, 1025b 18-28.

objetos podem ser de outro modo que como são e dependem ao mesmo tempo de condições naturais fornecidas por uma feliz sorte e do esforço humano; as primeiras — moral e política — resultam em ações; as segundas — técnicas de todo gênero —, em produtos fabricados pelo homem; mas essa classificação não impede de modo algum a perfeita continuidade que faz com que a ação humana seja, como o teorema matemático, resultado de um silogismo, e que a retórica e a poesia só tenham ação sobre as paixões graças ao pensamento racional que ainda as inspira.

XIV. — O PERIPATETISMO DEPOIS DE ARISTÓTELES

A escola peripatética, como associação legal reconhecida pela cidade, foi fundada não por Aristóteles, que era meteco, mas por Teofrasto, a quem ele legou seus bens num testamento que ainda se possui. A escola torna-se então associação cultural, consagrada às Musas, tendo como propriedade comum e inalienável as casas e jardins legados por Aristóteles, composta de membros mais velhos, que elegiam o chefe de escola, e de membros mais jovens, encarregados de organizar a cada lua nova as refeições comuns, para as quais se convidavam pessoas estranhas à escola. O trabalho filosófico é, pois, coletivo. A vida da escola não foi, aliás, fácil; suspeita de macedonismo e pouco simpática aos atenienses, foi várias vezes ameaçada; quando o macedônio Demétrio de Falero teve de ceder

Atenas em 301, começaram contra os filomacedônios represálias dirigidas por Demócates, sobrinho de Demóstenes; atingiram primeiro os peripatéticos, e Teofrasto teve de deixar Atenas. A partir desse momento, os laços entre o peripatetismo e Atenas afrouxam. Os discípulos de Aristóteles vão de bom grado trabalhar na cidade cujo nome começa a fazer empalidecer o brilho de Atenas: Alexandria³⁶⁵.

Essa afinidade dos peripatéticos com a cidade da erudição é bem natural. É, com efeito, no sentido das investigações experimentais que se dirigem os discípulos de Aristóteles: botânicos, zoólogos, historiadores, obedecem ao poderoso impulso dado pelo mestre rumo às pesquisas especiais. São Eudemo, Aristóxeno de Tarento e sobretudo Teofrasto de Ereso (372-288), cujo fragmento de *Metafísica* começa pela afirmação de um contato íntimo e de uma espécie de comunidade entre as realidades inteligíveis e os objetos da física³⁶⁶; os exageros do finalismo de Aristóteles, ao qual ele opõe a experiência, parecem também tê-lo impressionado (320, 12 ss.). Suas coleções botânicas, que se conservaram; suas numerosas monografias físicas, referentes aos sinais das tempestades, ao vento, à água e a toda sorte de fatos geológicos³⁶⁷; seus célebres *Caracteres*, que bem marcam a tendência da

³⁶⁵ WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Antigonos von Karystos*, 1881; ZIEBARTH, *Das griechische Vereinswesen*, 1896.

³⁶⁶ Editado por Brandis, com a metafísica de Aristóteles, Berlim, 1823, p. 308, 8.

³⁶⁷ Fragmento de seu tratado sobre a água, descoberto em *The Hibeh Papyri*, de Grenfell, I, nº 16, por Blass.

moral peripatética à observação de detalhe; sua história das *Opiniões físicas*, que se tornou uma das fontes principais dos doxógrafos gregos; enfim, suas pesquisas históricas de detalhe sobre os prítanes de Ereso — tudo isso bem marca a orientação da escola. Ele só se ocupa de religião à maneira de um historiador e de um antropólogo; pouco fixo quanto à natureza da divindade, que vê ora num Espírito, ora no céu ou nas estrelas, abunda em detalhes positivos, por exemplo na crítica que faz dos sacrifícios sangrentos, cujo caráter tardio mostra e que repele por causa do parentesco entre homens e animais — parentesco não postulado como dogma, mas estabelecido pela observação positiva dos germes de razão nos animais³⁶⁸. Veem-se as mesmas tendências em Clearco de Solos, que reúne, com finalidade puramente histórica, as superstições sobre a vida futura³⁶⁹.

O aristotelismo, que foi, muitos séculos depois, o dogmatismo mais rígido que houve, era então a mais liberal das escolas. Vê-se Clearco de Solos abandonar em astronomia a teoria das esferas pela dos epiciclos; e sobretudo os princípios fundamentais da física de Aristóteles³⁷⁰ são atingidos pela doutrina de Estratão de Lâmpsaco (morto por volta de 270), que foi, na corte do Egito, de 300 a 294, o preceptor do segundo Ptolomeu; numa fórmula exatamente inversa da de Aristóteles, ele ensina que o acaso precede a natureza; e de fato,

³⁶⁸ Extraído por Porfírio em seu tratado *Da Abstinência*.

³⁶⁹ Segundo PROCLO, *Comentário da República*, ed. Kroll, II, p. 114.

³⁷⁰ PLUTARCO, *Da face que há na lua*, cap. IV.

deixando de lado a doutrina dos lugares naturais e da causa final, só admite como força ativa a gravidade; observa, aliás, com cuidado novo o movimento de queda e demonstra sua aceleração, fazendo ver que a força com que o grave encontra um obstáculo cresce com o espaço percorrido. Só da gravidade deduz também o lugar relativo dos quatro elementos de baixo para cima: o elemento inferior, comprimido, faz sair de si, como uma esponja que se espreme, o elemento superior, que se aloja assim em sua superfície; não há, bem entendido, éter, e o céu é de natureza ígnea. As diferenças de gravidade que há entre esses corpos devem-se aos vazios mais ou menos grandes que contêm, e o vazio é ainda provado pela transmissão da luz e do calor, que só pode transmitir-se por meios não materiais. Assim, uma ordem natural (sem dúvida eternamente a mesma) pode nascer de uma simples causalidade mecânica: queda, condensação e tração explicam tudo. Não há outro deus senão a natureza, que, sem sentimento algum, sem forma alguma, produz e engendra todos os seres; a forma já não tem a imobilidade que tinha em Aristóteles; o ponto inicial e o ponto final do movimento nascem e perecem como o próprio movimento.

Citemos ainda o historiador Dicearco que, em sua história abreviada do povo grego³⁷¹, retoma, com método positivo, o velho relato hesiódico das origens da história, distinguindo, como idades sucessivas, a idade de ouro, em que os homens vivem no ócio e na paz; a

³⁷¹ Conhecida por PORFÍRIO, *Da Abstinência*, livro IV, cap. II.

idade nômade, em que, com a domesticação dos animais, começam a propriedade, as rapinas e a guerra; e a idade agrícola, em que esses traços se acentuam.

Mais tarde, Critolau, que dirige a escola de 190 a 150, mal é peripatético; o deus supremo torna-se uma razão saída do éter impassível; a alma é também um éter racional; é ele, ao que parece, que, em moral, expõe com precisão a doutrina considerada nos séculos seguintes como a do peripatetismo: que a vida conforme à natureza só pode cumprir-se por três gêneros de bens — os bens da alma, os bens do corpo e os bens exteriores.

Especialização e tendência a um racionalismo implicitamente hostil à religião: tais são, pois, os traços do aristotelismo que envelhece — filosofia pouco popular e que cedeu depressa diante do universal êxito dos dogmatismos que nasceram logo após a morte de Alexandre. Estes derivam não de Platão e de Aristóteles, mas de escolas de gênero inteiramente diverso, saídas também do socratismo, e das quais nos cumpre falar primeiro.

P A R T E I I

PERÍODO HELENÍSTICO E
ROMANO

CAPÍTULO PRIMEIRO

OS SOCRÁTICOS

I. — CARACTERES GERAIS

Ao mesmo Sócrates de que saiu o movimento de ideias da filosofia do conceito a história liga um grupo de escolas contemporâneas denominadas socráticas; todas elas são decididamente hostis a esse movimento de ideias, embora, aliás, sejam hostis entre si. São a escola megárica, fundada por Euclides de Mégara; a escola cínica, cujo chefe é Antístenes; e a escola cirenaica, que se liga a Aristipo de Cirene.

A importância histórica dessas escolas é difícil de determinar por razões diversas: primeiro, seu prestígio é diminuído pela vizinhança de Platão e de Aristóteles; depois, das obras de seus adeptos mal restam senão coleções de títulos, às vezes eles mesmos suspeitos; de suas doutrinas, apenas resumos doxográficos, muitas vezes escritos na linguagem das escolas posteriores; sobre as pessoas, apenas coleções de anedotas, ou *chrias*, destinadas à edificação do leitor e que têm mais de hagiografia que de história; enfim, sua lembrança é eclipsada pela das grandes escolas dogmáticas —

epicurismo e estoicismo — fundadas após a morte de Alexandre.

Cumpro, contudo, reconhecer que essas grandes escolas teriam sido impossíveis sem os «pequenos socráticos»; o espírito platônico, que eles minaram surdamente, não se reergueu de seus ataques; abriram caminho para as escolas que dominaram a vida intelectual da época romana. Ademais, algumas das escolas socráticas subsistem por mais ou menos tempo ao lado das doutrinas de Epicuro e de Zenão; por exemplo, o cirenaísmo, que conserva, diante do hedonismo de Epicuro, sua originalidade própria; outra dessas escolas, a escola cínica, após um eclipse (ao menos aparente), reaparece por volta do início de nossa era e continua a existir até o século VI, última sobrevivente da filosofia pagã.

Entre eles e a filosofia platônico-aristotélica está em jogo algo mais profundo que um conflito doutrinal: o que está em questão é o lugar e o papel da filosofia. Já exteriormente, a maioria dos socráticos conserva um dos traços que Platão censurava mais duramente nos sofistas: seu ensino é pago; nada de semelhante, nessas escolas socráticas — simples reuniões de ouvintes em torno de um mestre a quem pagavam —, à Academia ou ao Liceu, associações religiosas juridicamente reconhecidas, capazes de possuir bens e sobreviventes a seu fundador. O mesmo contraste na inspiração do ensino: tanto quanto Platão exigia do filósofo uma preparação científica séria, um Antístenes ou um Aristipo desviavam seus discípulos da astronomia ou da

música, consideradas ciências inteiramente inúteis; para que servem, diz Aristipo, as matemáticas, se não falam nem dos bens nem dos males³⁷²? Ao mesmo tempo que a matemática, rejeitava-se toda a dialética, isto é, o emprego da discussão no estabelecimento da verdade.

Já não se trata, pois, de ensinar, de discutir, de demonstrar; sugere-se, persuade-se por meio da retórica, apela-se à impressão direta e pessoal. Não se poderia tomar com mais nitidez o partido oposto ao método de Platão. Por isso há tendência a ver convenção e artifício em tudo o que é obra de pensamento, obra elaborada pela reflexão: tais são notadamente as leis e, com as leis, as cidades de que elas são a estrutura. Daí a indiferença completa pela política, que contrasta tão fortemente com os gostos de Platão.

II. — A ESCOLA MEGÁRICA

O chefe da escola de Mégara, Euclides, era contudo ligado a Platão, pois recebeu em Mégara Platão e os outros discípulos de Sócrates no momento em que deixaram Atenas após a morte do mestre; e Platão, ao apresentar seu *Teeteto* como uma conversa de Sócrates recolhida por Euclides, quis sem dúvida testemunhar os laços de amizade que duraram ainda muito tempo depois do acontecimento trágico³⁷³. Nem por isso é menos verdade que sua doutrina, tanto quanto se pode

³⁷² ALEXANDRE DE AFRODÍSIAS, *In metaphysica*, ed. Hayduck, p. 182, 32 (segundo Aristóteles).

³⁷³ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas dos filósofos*, II, 106; PLATÃO, *Teeteto*, 142a-143c.

adivinhá-la através de algumas linhas de Diógenes Laércio, está nos antípodas da de Platão. Para este, lembremos, todo pensamento, toda vida intelectual era impossível a menos que se admitisse um sistema de ideias ao mesmo tempo unidas entre si e contudo distintas. Ora, quando Euclides diz que «o Bem é uma só coisa, ainda que seja chamado por diferentes nomes: ciência, deus, inteligência ou outros nomes ainda», e quando suprime os opostos do Bem, afirmando que não existem, parece que sua intenção é resistir a toda tentativa de unir os conceitos de outro modo que declarando-os idênticos, ou de distingui-los de outro modo que excluindo-os um do outro. A ciência (φρόνησις), o deus, a inteligência são precisamente os termos que, no *Timeu*, por exemplo, Platão procura distinguir entre si e distinguir do Bem supremo, ao mesmo tempo que os une e os hierarquiza. Euclides, ao identificá-los e negar seu oposto, torna impossível toda especulação dialética do gênero das do *Timeu* ou do *Filebo*: a diversidade está apenas nos nomes e já não está nas coisas. Sabe-se também quão familiar e indispensável é a Platão o raciocínio por comparação; Euclides nega-lhe a possibilidade e não quer conhecer um semelhante que não seja nem idêntico nem diferente: ou os termos de comparação são semelhantes às coisas, e então mais vale servir-se das coisas; ou são diferentes, e a conclusão não vale³⁷⁴.

³⁷⁴ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas dos filósofos*, II, 106 e 107.

Os famosos sofismas que Diógenes Laércio atribui ao sucessor de Euclides, Eubúlides de Mileto³⁷⁵, parecem visar mais especialmente à lógica de Aristóteles e também, sob a forma em que Cícero os apresenta nos *Acadêmicos*, à lógica estoica. O princípio de contradição enuncia que não se pode dizer ao mesmo tempo sim e não sobre uma mesma questão; os sofismas nos mostram casos em que, em virtude desse princípio, se é forçado a dizer ao mesmo tempo sim e não, em que, por conseguinte, o pensamento se nega a si mesmo. Tal é o sofisma do mentiroso: «Se dizes que mentes e se dizes a verdade, mentes» — em que se convém ao mesmo tempo que se mente e que não se mente. Em nome da lógica, o megárico força seu adversário a confessar que tem chifres, pois se possui o que não se perdeu, e não se perderam chifres; força-o a reconhecer que não conhece o próprio pai, apresentando-lho sob um véu; fá-lo convir que Electra sabe e não sabe as mesmas coisas, pois, quando o encontra ainda desconhecido, sabe que Orestes é seu irmão, mas não sabe que aquele é Orestes. Reduz-o ao silêncio perguntando-lhe quantos grãos de trigo são necessários para fazer um monte (sofisma do sorites), ou quantos cabelos é preciso ter perdido para ser calvo³⁷⁶.

Todas essas brincadeiras lógicas desembocam na impossibilidade de escolher entre o sim e o não, e portanto de discutir com o auxílio de conceitos

³⁷⁵ II, 108; cf. 111.

³⁷⁶ CÍCERO, *Primeiros acadêmicos*, 77, 96; DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas*, VII, 187; LUCIANO, *As vidas em leilão*, 22; *Primeiros Acadêmicos*, II, 92.

definidos. Deviam ter grande êxito; Estílpon de Mégara, contemporâneo de Teofrasto, atraía, dizem, a seus cursos os discípulos dos peripatéticos e os dos cirenaicos. De seu ensino conhecemos bastante bem duas partes, que tocavam no vivo a filosofia do conceito: primeiro, a crítica das ideias³⁷⁷. O método dessa crítica é o que Diógenes Laércio indica como o de Euclides em suas refutações: atacava as demonstrações não criticando as premissas, mas fazendo ver o absurdo da conclusão; do mesmo modo Estílpon, supondo a existência das ideias, delas deduz consequências absurdas: o homem ideal não é isto ou aquilo — por exemplo, falante ou não falante; por conseguinte, não temos o direito de dizer que o homem que fala é homem: ele não corresponde ao conceito. O legume ideal é eterno; o que me mostras não é, pois, um legume, já que não existia há mil anos. Ou então, se quiseses dizer que tal homem individual corresponde bem ao conceito de homem, será preciso, se esse homem está, por exemplo, em Mégara, dizer que não há homem em Atenas, pois a propriedade do conceito é ser único³⁷⁸. Quanto ao alcance dessa crítica, vê-se que ela não visa menos ao conceito de Aristóteles que à ideia de Platão; basta lembrar os esforços que Aristóteles fez para responder a críticas do mesmo gênero.

Conhece-se também a posição de Estílpon sobre um problema vizinho, o problema da predicação, que tanto ocupara Platão no *Sofista* e em que se concentravam

³⁷⁷ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas dos filósofos*, II, 113; 114; 119.

³⁷⁸ *Id.*, VII, 186.

todos os esforços de seus adversários. De resto, a tese de Estílpon a esse respeito é apenas novo aspecto da que acabamos de examinar. Se se quer pensar, como Aristóteles e Platão, por conceitos definidos e estáveis, tendo cada um sua essência, fica proibido enunciar proposição qualquer, sob pena de afirmar a identidade de duas essências distintas. Afirmar que o cavalo corre, ou que o homem é bom, é afirmar que o cavalo ou o homem são outra coisa que eles mesmos; ou então, se se responde que o bom é efetivamente a mesma coisa que o homem, é interditar-se o direito de afirmar o bom do remédio ou do alimento. Não se deve dizer, sem dúvida, como Colotes, o epicurista, que nos relata essa doutrina de Estílpon em seu tratado *Contra os filósofos*, que essa tese «suprime a vida»; mas ela suprime a interpretação dos juízos como relações de conceitos, isto é, todo o idealismo ateniense³⁷⁹.

Lembra-se, com efeito, que Aristóteles só pudera resolver tais dificuldades introduzindo, ao lado das essências fixas e determinadas, noções de realidades indeterminadas, como a de potência; e Platão acusava-se jocosamente de parricídio ao afirmar, contra seu pai Parmênides, que a vida do pensamento exigia que se concedesse existência ao não-ser. Não é, pois, de espantar que os megáricos tenham sido aproximados de Parmênides e sejam considerados renovadores de seu pensamento. Talvez, contudo, o pensamento de Parmênides não lhes importasse muito em si mesmo; o

³⁷⁹ PLUTARCO, *Contra Colotes*, caps. XXII e XXIII.

que querem antes de tudo mostrar é que um filósofo do conceito, admitindo apenas essências fixas, não tem o direito de introduzir aquelas realidades indeterminadas que Aristóteles queria: tal parece ser o sentido do argumento a que se liga o nome de Diodoro Cronos, discípulo de Eubúlides e contemporâneo do rei Ptolomeu Sóter (306-285); esse argumento, a que se chama o «triunfador», atinge com efeito as raízes mesmas da filosofia de Aristóteles, mostrando que, nessa filosofia, a noção do possível — e, por conseguinte, de potência indeterminada — não pode ter sentido algum.

Aristóteles dá (sem aliás atribuí-lo a Diodoro nem mesmo aos megáricos) uma forma inteiramente simples do argumento³⁸⁰: tão logo se admite de maneira geral que toda proposição é verdadeira ou falsa, o princípio se aplica tanto aos acontecimentos futuros quanto ao presente ou ao passado; toda asserção sobre o futuro será verdadeira ou falsa; segue-se que não há indeterminação alguma (ou possibilidade de ser e de não ser) para o acontecimento futuro. A afirmação do possível é incompatível com o princípio de contradição. Queria o autor desse argumento (como Aristóteles, que o refuta pelas consequências práticas de sua tese, finge crer) demonstrar a necessidade? Não é mais conforme ao que conhecemos dos megáricos crer que ele queria mostrar o absurdo das consequências de uma lógica fundada no princípio de contradição, que levava

³⁸⁰ Da interpretação, cap. IX.

a tornar impossível toda vontade e toda deliberação sobre o futuro? Epicteto nos dá da argumentação forma mais complicada, mas infelizmente muito obscura³⁸¹. O raciocínio toma por acordo que toda asserção verdadeira sobre o passado não pode tornar-se falsa, e que, por outro lado, o impossível nunca pode ser atributo do possível. Depois, mostrando sem dúvida em seguida (num desenvolvimento análogo ao que Aristóteles nos conservou) que o princípio de contradição deve ter, segundo o adversário, alcance universal, isto é, aplicar-se também às asserções relativas ao futuro, deduz daí que, numa alternativa (tal acontecimento ocorrerá ou não ocorrerá), a asserção que exprime o acontecimento que não ocorrerá não se refere a nada de possível, pois o possível é o que pode ser e não ser, ao passo que o acontecimento em questão não apenas não é, mas nunca será. Dizer que ele é possível seria, portanto, dizer que o impossível é possível. A filosofia do conceito não poderia, pois, admitir senão uma realidade rigorosa e completamente determinada.

Em todos os megáricos só se veem ataques, mas nenhuma doutrina positiva: querem mostrar a incoerência da filosofia do conceito; mas esses «erísticos» nunca parecem ter tido a intenção, que às vezes lhes emprestaram, de substituir por um idealismo próprio o de Platão e de Aristóteles. Terá alguma vez o raciocínio servido aos pensadores da Grécia — ainda

³⁸¹ *Dissertações*, II, 19, 1-5.

que a Platão — para estabelecer uma verdade? Não é ele sempre dialético, isto é, destinado a deduzir as consequências de uma asserção posta pelo adversário? Por uma transposição genial, Platão fizera dessa dialética um princípio da vida espiritual; com os megáricos, ela recai pesadamente por terra e retoma seu emprego erístico.

Mas não será precisamente para dar lugar a uma vida espiritual nova, dirigida de modo bem diverso do de Platão? Há outros meios de educação além da dialética. O retórico sabe falar de coisas úteis e fala delas de maneira persuasiva; ora, é esse método de educação retórica que exalta Alexino de Eleia, um megárico da geração do estoico Zenão, de quem Hermarco, o epicurista, citou uma passagem do tratado *Sobre a Educação*³⁸². Vê-se aí Alexino — conhecido, aliás, tanto quanto seu mestre Eubúlides, por ter escrito um livro caluniador cheio de polêmicas pessoais contra Aristóteles³⁸³ — propor um ideal que se afasta muito da filosofia; no debate que sempre existiu, na Grécia e mesmo na alma grega, entre a retórica e a filosofia, entre a educação formal que ensina temas e a educação científica que atinge as coisas, ele toma partido sem hesitação pela primeira; e, se censura os professores de literatura por suas pesquisas minuciosas demais em matéria de crítica de textos, elogia-os por tratar de

³⁸² Conservado por FILODEMO DE GADARA, no livro B de sua *Retórica* (*Volumina rhetorica*, ed. Sudhaus; supplementum, Leipzig, Teubner, 1895, coluna 40, 2-18).

³⁸³ Segundo EUSÉBIO, *Preparação evangélica*, XI, 2, 4-5.

coisas úteis em discursos de temas filosóficos, empregando a verossimilhança para decidir questões. Temos aqui o direito de que a polêmica era apenas o avesso. Vamos encontrar ritmo análogo nas outras escolas socráticas.

III. – OS CÍNICOS

Um traço comum no pensamento do século IV, traço que remonta aos sofistas, é a confiança quase sem limites na educação (*παιδεία*) para formar e transformar o homem segundo métodos racionais.

Esse traço reencontra-se, por exemplo, num Xenofonte, cuja principal obra, a *Ciropedia*, se destina a mostrar, pelo exemplo de Ciro, que existe uma arte de governar os homens e que o conhecimento dessa arte deve encerrar a era das revoluções e pôr fim à crise da autoridade que atormenta a Grécia. Xenofonte, nos *Memoráveis*, como Isócrates no *Discurso a Nicocles*, ressaltam as qualidades e as virtudes que um rei deve possuir para comandar³⁸⁴. «Não convém tanto a um atleta exercitar o corpo quanto a um rei exercitar a alma.» Dessa educação do chefe espera-se a melhoria de todos. «Educar particulares é servir apenas a eles; levar os poderosos à virtude é ser útil ao mesmo tempo aos que possuem o poder e a seus súditos.» Enfim, a concepção do rei filósofo em Platão responde à mesma tendência.

³⁸⁴ Cf. MATHIEU, *Les idées politiques d'Isocrate*, Paris, 1925: «À procura de um chefe».

Em parte alguma esse traço é mais marcado que entre os cínicos, que se apresentam antes de tudo como condutores de homens. Um cínico do século III, Menipo, conta, em sua *Venda de Diógenes*, que Diógenes, posto à venda no mercado de escravos, respondia aos compradores que lhe perguntavam o que sabia fazer: «Comandar os homens³⁸⁵.»

Em parte alguma se fala de cínicos que se tenham limitado a uma reforma interior de si mesmos; se se reformam, é para dirigir os outros e oferecer-se como modelos; estão ali para observar e vigiar não

a si mesmos, mas os outros, e, se preciso, censurar aos próprios reis seus desejos insaciáveis.

«A virtude pode ser aprendida»: tal é o primeiro artigo da doxografia de Antístenes³⁸⁶. Mas essa educação não é puramente intelectual. Antístenes é, com os megáricos, adversário decidido da formação do espírito pela dialética e pelas ciências. Por isso Platão e Aristóteles não falam dele sem prodigalizar-lhe epítetos desdenhosos: velho de espírito lento, diz Platão, que é cerca de vinte e cinco anos mais moço que ele; tolo e grosseiro personagem, acrescenta Aristóteles. Contra eles ele empregava argumentos análogos aos dos megáricos: Platão quer discutir, refutar os erros e definir; ora, nem a discussão, nem o erro, nem a definição são possíveis — e isso pela mesma razão: porque de uma coisa só é possível enunciar e pensar ela mesma. Desde então a discussão não é possível, pois ou

³⁸⁵ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vida dos filósofos*, VI, 9.

³⁸⁶ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vida dos filósofos*, VI, 13.

os interlocutores pensam a mesma coisa, e então estão de acordo; ou pensam coisas diferentes, e a discussão não tem sentido. O erro é impossível, pois só se pode pensar o que é, e o erro consistiria em pensar o que não é. Enfim, a definição é impossível, pois ou se trata de uma essência composta, e então se podem enumerar os elementos primitivos que a compõem, mas é preciso parar nesses termos indefiníveis; ou a essência é simples, e só se pode dizer a que ela se assemelha³⁸⁷.

Antístenes não tinha menos desprezo pelas matemáticas e pela astronomia — o desprezo que Xenofonte faz o Sócrates dos *Memoráveis* exprimir.

Segue-se daí que esse primeiro dos cínicos rejeitava toda educação intelectual, e é preciso levar a sério aquele dito de que, «se se fosse sábio, não se deveria aprender a ler, para não ser corrompido por outrem»³⁸⁸? Na realidade, o ensino que ele dava no Cinosarges não era muito diferente do dos sofistas. Isócrates, que o ataca com frequência sem nomeá-lo — por exemplo no início do *Elogio de Helena* e do *Discurso contra os Sofistas* —, descreve esse ensino com bastante precisão: era pago em quatro ou cinco minas pelo discípulo; ao mesmo tempo que ensinava uma arte erística cheia de discussões inúteis, prometia dar a conhecer ao discípulo o caminho da felicidade; no fim do *Panegírico*, Isócrates ainda lhe censura esse contraste entre as

³⁸⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 29, 1024b 32, e *Tópicos*, I, 9, 104b 21, a aproximar de PLATÃO, *Eutidemo*, 283d, 285d, e *Crátilo*, 429a ss.; ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 3, 1043b 24, e PLATÃO, *Teeteto*, 201d-202c.

³⁸⁸ DIÓGENES LAÉRCIO, VI, 103.

vastas promessas e as mesquinhas discussões. De fato, via nele um concorrente, e vários títulos de seus livros nos mostram que, aliás aluno de Górgias, ele ensinava a retórica judiciária, a arte de redigir alegações, e que teve com Isócrates polêmicas de que testemunham também as passagens do retórico que acabamos de indicar.

Um dos assuntos que devia ocupar grande lugar na escola era a explicação alegórica de Homero, à qual se consagram quase todas as obras de dois dos dez volumes em que foram classificadas as obras de Antístenes³⁸⁹; as aventuras de Ulisses em particular são objeto de vários livros; sabe-se que, na literatura alegórica posterior, os erros de Ulisses representam as vitórias da alma do sábio sobre os assaltos do mundo sensível. Talvez se deva buscar em Antístenes a origem dessa interpretação. Em todo caso, ele é, se não o primeiro, ao menos um dos primeiros a ver em Homero um meio de edificação; já Anaxágoras afirmara que os poemas de Homero eram relativos à virtude e à justiça; e uma passagem de Xenofonte no *Banquete* (3, 6) mostra bem como os alegoristas — entre os quais se põe Antístenes — se opunham aos simples rapsodos, recitadores de Homero, e queriam utilizar para a educação moral poemas que era tradição aprender de cor. Conhece-se o protesto de Platão, que na *República* (378d) acha esse ensino perigoso porque o jovem é incapaz de distinguir no poema o que é alegoria do que

³⁸⁹ DIÓGENES LAÉRCIO, VI, 18.

não o é, e que, no *Íon*, mostrou todo o arbítrio e a pouca seriedade dos exegetas de Homero.

Contudo, essas alegorias morais, que nos parecem tão infantis, correspondem ao traço mais importante do cinismo. «A virtude está nos atos», tal é o princípio de Antístenes, «e ela não precisa nem de numerosos discursos nem de ciências». Mas um ato não se ensina propriamente falando; é pelo exercício e pelo treino que se chega a agir (ascese). Será isso dizer que a educação intelectual não tem aí lugar? De modo algum: a virtude mais alta é, para o cínico, uma virtude de ordem intelectual, a prudência (φρόνησις); «ela é o mais seguro dos baluartes, e é com raciocínios inexpugnáveis que se deve construir esse baluarte³⁹⁰». Contudo, as palavras raciocínio ou razão, que ele emprega tantas vezes, não parecem designar nenhuma sequência de pensamentos metódicos e provados, como em Platão ou Aristóteles; dele só temos aforismos, que sugerem mais do que ensinam e fazem meditar mais do que provam. «O sábio amará, pois só o sábio sabe quem se deve amar.» Se, como é provável, Xenofonte, em seu *Banquete* (4, 34-45), dá uma ideia da maneira de Antístenes no discurso sobre a verdadeira riqueza que lhe põe na boca, nele só vemos duas pinturas antitéticas: de um lado, a riqueza aparente, a do dinheiro, com todos os males que acarreta; de outro, a riqueza real, a da sabedoria, com todas as suas vantagens.

³⁹⁰ DIÓGENES LAÉRCIO, VI, 10-73.

A educação intelectual é, pois, antes ação maciça e imediata de um aforismo, meditação sobre um tema, que construção racionada — meditação que prepara a ação e contrasta tão fortemente com a pura contemplação do verdadeiro. Mas, nessas meditações, a mais importante é a dos exemplos que nos são oferecidos pelos heróis da sabedoria. Havia aí um método popular e direto de ensino, próprio para impressionar espíritos impregnados dos feitos de Héracles ou de Teseu; é, com efeito, de emprego geral: na carta — aliás medíocre — de conselhos a um jovem que é o *Discurso a Demônico*, atribuído a Isócrates, o autor, que se apresenta como mestre de filosofia, emprega-o constantemente; depois de ter brevemente enumerado as vantagens da virtude, por exemplo, diz: «É fácil apreender tudo isso pelos trabalhos de Héracles ou pelos feitos de Teseu»; ou ainda: «Lembrando-te dos atos de teu pai, terás belo exemplo do que digo.» Compreende-se que papel tinha a alegoria de Homero, e o que deviam ser aquelas obras de Antístenes de que temos os títulos — sobre Helena e Penélope, o Ciclope e Ulisses, Circe, Ulisses e Penélope, e o Cão —, em que mostrava os heróis vitoriosos nas tentações³⁹¹.

Mas o herói cínico por excelência é Héracles; sobre ele Antístenes escreve três livros. A vida do cínico é verdadeira imitação de Héracles, o filho amado de Zeus, que o tornou imortal por causa de suas virtudes; mais tarde ela se tornará imitação de Diógenes. O cínico quer

³⁹¹ DIÓGENES LAÉRCIO, VI, 15-18.

sempre desempenhar um papel, pôr-se como modelo ou dar a conhecer modelos: a imagem famosa do mundo considerado como um teatro em que cada homem é ator de um drama divino — imagem que terá tal lugar na literatura moral popular — vem talvez do *Arquelau* de Antístenes³⁹². Héracles é o tipo da vontade indefectível e da completa liberdade.

O imperador Juliano pergunta-se, no discurso VII, se o cinismo é uma doutrina filosófica ou um modo de vida. O cínico, com efeito, desde a época de Antístenes, tem a veste e o trajar ordinários dos homens do povo: manto (que dobra sobre si mesmo durante o inverno), barba e cabelos longos, bordão na mão e alforje às costas; mas essa veste e esse trajar ele os conserva quando, sob a influência macedônia, a moda muda — mais ou menos como nossas congregações religiosas conservaram o hábito usual à época de sua fundação; ninguém pode desde então ignorar esse transeunte excêntrico com a vestimenta que o distingue; tanto mais que, para mostrar a todos sua resistência, ele fica nu sob a chuva, anda no inverno com os pés na neve, permanece no verão em pleno sol³⁹³. Esse sábio, com seu falar franco que não poupa nem os ricos nem os reis, e que um Aristóteles sem dúvida teria chamado desfaçatez ou grosseria³⁹⁴, nada tem que o ligue a grupo social algum. Pior tratado que os mendigos de profissão, «sem cidade, sem casa, sem pátria, mendigo errante em busca de seu

³⁹² DÜMMLER, *Akademika*, p. 1-18.

³⁹³ DIÓGENES LAÉRCIO, VI, 13, 23, 41.

³⁹⁴ *Ética a Nicômaco*, VI, 6.

pão cotidiano» (como diz de si mesmo Diógenes, citando um trágico), vive nos lugares públicos, abriga-se nos templos e convida-se à casa de todos. Só assim pode cumprir sua missão, a de mensageiro de Zeus, encarregado de observar os vícios e os erros dos homens. É a essa missão que deve aludir o título de Antístenes *Sobre o Observador*; é ela que Diógenes afirma ao dizer a Filipe que é o observador de seus desejos insaciáveis; é ela, enfim, de que o cínico Menedemo, contemporâneo do Filadelfo (285-247), dá a todos o espetáculo, fantasiando-se de Erínia e apresentando-se como observador vindo do Hades para anunciar aos demônios os pecados dos homens³⁹⁵.

É sobre o célebre Diógenes de Sínope (413-327) que a lenda acumulou todos os traços dessa vida cínica. Dessa massa de *chrias*, de ditos espirituosos, de apotegmas recolhidos sobretudo por Diógenes Laércio e Díon de Prusa, e tão conhecidos de todos, pode-se depreender a autêntica fisionomia de Diógenes³⁹⁶? Notou-se com razão que todos esses documentos não concordam entre si e nos dão, inextricavelmente mesclados, dois retratos de Diógenes. Há o Diógenes licencioso, sem freio, devasso, que escarnece do ascetismo de Platão; assemelha-se de tal modo aos hedonistas mais relaxados que se lhe atribuem os ditos de Aristipo; é tão irreligioso que se lhe emprestam as pilhérias de

³⁹⁵ DIÓGENES LAÉRCIO, VI, 38, 17, 43, 102; EPICTETO, *Dissertações*, III, 22, 38; cf. o artigo de Norden, *Neue Jahrbücher*, 1893.

³⁹⁶ Cf. L. FRANÇOIS, *Essai sur Dion Chrysostome*, 1922, p. 119-140; *Deux Diogéniques*, Paris, 1922.

Teodoro, o ateu³⁹⁷. Há, por outro lado, um Diógenes mais severo, de vontade tensa, o asceta que, velho, responde aos que lhe aconselham o repouso: «E se eu fosse corredor de longa distância, iria repousar no fim de minha corrida? Não aumentaria, ao contrário, meu esforço?» — o mestre que, como os diretores de canto, acentua o tom que os alunos devem tomar, o herói do trabalho e do esforço (πόνος). Desses dois retratos, parece que o segundo é o verdadeiro Diógenes³⁹⁸. Os cínicos mais antigos, cujo mestre Antístenes proclamava que «preferiria ser louco a sentir prazer», não podem aproximar-se a esse ponto de Aristipo. Muito ao contrário, veremos no capítulo seguinte que, entre os cínicos do século III, opera-se uma espécie de deslizamento para o hedonismo; nesse momento nasce o cinismo hedonista, aquela espécie de desfaçatez brutal que, no uso atual e habitual da palavra, é o cinismo puro e simplesmente. É talvez a esse espírito novo que se deve a introdução de nova massa de anedotas na vida de Diógenes.

O cinismo de Diógenes parece, pois, ter sido uma prática mais que uma doutrina; tanto quanto se afasta das ciências, afeta aproximar sua filosofia das artes servis e manuais. A prova de que a virtude não é dom inato nem adquirido pela ciência, mas resultado de um exercício (ἄσκησις), é que «se veem, nas artes servis e nas outras, os artesãos adquirirem pelo exercício uma

³⁹⁷ DIÓGENES LAÉRCIO, IV, 25-42.

³⁹⁸ DIÓGENES LAÉRCIO, VI, 34-35.

perícia pouco comum³⁹⁹» — como os atletas e os flautistas. «Nada na vida tem êxito sem o exercício; com ele, pode-se superar todas as coisas.» Trata-se, aliás, tanto do exercício corporal, que nos dá o vigor, quanto da meditação interior; um completa o outro. Uma espécie de confiança inteira no esforço, confiança fundada na experiência, forma o centro do cinismo de Diógenes — contanto, todavia, que se entenda não um esforço qualquer, mas um esforço raciocinado: não é o esforço em si mesmo que é bom; há «penas inúteis»; e a obra da filosofia «consiste em escolher os esforços conformes à natureza para ser feliz; é, pois, por falta de senso que se é infeliz». Daí o papel primordial que resta à razão; permanece no cinismo muito intelectualismo, pois só a inteligência dá o sentido do trabalho a fazer.

Sem esse traço não se explicaria por que os cínicos perseguem tanto os preconceitos e as opiniões falsas; «toda opinião é fumaça», faz o cômico Menandro (342-290) o cínico Mônimo dizer⁴⁰⁰. Denunciar por toda parte a convenção, opor-lhe a natureza: tal é um dos frutos do ensino de Diógenes. Segundo uma tradição que remonta a Diocles, Diógenes era filho de um banqueiro de Sínope que fora exilado de sua terra por ter fabricado moeda falsa; Diógenes gabava-se de ter sido cúmplice, como se o crime de seu pai houvesse prefigurado sua própria missão; e, jogando com as palavras, via no ato de falsear a moeda (νόμισμα) o desprezo de todos os valores

³⁹⁹ *Id.*, VI, 70.

⁴⁰⁰ Segundo DIÓGENES LAÉRCIO, VI, 83.

convencionais (νόμος)⁴⁰¹. Não se trata, aliás, de modo algum, ao abolir os preconceitos sociais, de reformar a sociedade; se, por exemplo, os cínicos admitem, como Platão, a comunidade das mulheres, não é, como ele, para estreitar o laço social, mas para afrouxá-lo e deixar ao sábio mais liberdade. Seu objetivo tão pouco é a reforma da sociedade que se aproveitam sem vergonha de todas as vantagens das ricas cidades construídas pelo orgulho; Diógenes dizia por escárnio que o pórtico de Zeus fora construído para que ele ali habitasse. Trata-se, pois, nessa emancipação dos preconceitos, de uma reforma interior e individual.

A cidade com que sonham os cínicos não exclui, mas ao contrário supõe a cidade real. É o que diz Crates (por volta de 328), o discípulo de Diógenes e o mestre do estoico Zenão, num poema que nos foi conservado: «É em meio à rubra fumaça do orgulho que está construída a Alforje, a cidade do cínico, aonde nenhum parasita aporta, que só produz tomilho, figos e pão, por cuja posse os homens não pegam em armas uns contra os outros⁴⁰².»

Num espírito diametralmente oposto ao de Platão e mesmo ao de Aristóteles, o cínico separa a vida moral do problema social, ao mesmo tempo que rejeita as ciências exatas para fora da meditação intelectual do sábio. Assim como não há homem mais desprovido de espírito científico, não há quem seja mais desprovido de espírito cívico.

⁴⁰¹ DIÓGENES LAÉRCIO, VI, 20.

⁴⁰² DIÓGENES LAÉRCIO, VI, 85.

Ele não partilha o orgulho que um Platão ou um Isócrates têm de ser helenos e descendentes daqueles atenienses que repeliram o invasor persa; Antístenes parece ter dito que a vitória dos gregos sobre os persas foi apenas questão de sorte. Contudo, se o cínico se proclama cidadão do mundo, se «sua política segue as leis da virtude mais que as da cidade», ele tem predileção por formas políticas incompatíveis com a cidade grega, como o império persa ou o império de Alexandre; três obras de Antístenes trazem o título de *Ciro* e talvez tenham inspirado aquela magnificação de *Ciro* como tipo do rei que se vê na *Ciropedia* de Xenofonte; e é tradição que continuou entre os cínicos, pois um discípulo de Diógenes, Onesícrito, escreveu um *Alexandre*, calcado, dizem-nos, na *Ciropedia*.

IV. — ARISTIPO E OS CIRENAICOS

O mesmo descrédito das ciências exatas, a mesma indiferença pela organização social em Aristipo de Cirene e seus discípulos; estão a esse respeito na mesma linha (divergente de Platão) dos megáricos e dos cínicos. Para que ocupar-se das ciências matemáticas? Não são elas inferiores às artes mais baixas, pois não se ocupam nem dos bens nem dos males⁴⁰³? Quanto ao papel social que o filósofo se reserva, é, num sentido, diametralmente oposto ao dos cínicos, embora resulte na prática na mesma indiferença. Com efeito (se ao menos as palavras que Xenofonte lhe põe na boca não

⁴⁰³ Segundo ARISTÓTELES, *Metafísica*, B, 2, 996a 32; M, 2, 1078a 33.

desfiguram demais seu pensamento)⁴⁰⁴, Aristipo, tomando o partido oposto ao dos cínicos, diz que «não se põe entre os que querem comandar». Só um insensato se imporá todas as penas e todas as despesas que devem assumir esses magistrados «de que as cidades se servem como um particular de seus escravos». Quanto a ele, só pensa em levar uma vida fácil e agradável.

Aristipo é contemporâneo de Platão, atraído a Atenas pelo desejo de seguir o ensino de Sócrates, depois, como Platão, hóspede do tirano Dionísio de Siracusa, que, segundo as lendas hostis divulgadas a seu respeito, lhe teria feito sofrer as piores humilhações, que seu desejo de luxo e de vida elegante o fazia aceitar sem reclamar. É bem difícil reencontrar sua doutrina. Como documentos temos, em Diógenes Laércio (II, 86-13), uma lista de títulos de obras, muitas das quais contestadas já na Antiguidade; uma doxografia atribuída aos cirenaicos em geral, e que parece insistir sobretudo nos pontos pelos quais o hedonismo cirenaico se distingue do de Epicuro; enfim, uma exposição da teoria do conhecimento dos «cirenaicos» no céptico Sexto Empírico⁴⁰⁵, que emprega muitos dos termos técnicos próprios do estoicismo.

Quis-se enriquecer esse fundo com alguns textos de Platão e de Aristóteles em que se creem ver alusões a Aristipo. Esses textos podem repartir-se em duas categorias: os do *Filebo*, da *Ética a Nicômaco*, da

⁴⁰⁴ *Memoráveis*, II, 1, 8.

⁴⁰⁵ *Contra os Matemáticos*, VII, 190-200.

República, em que o hedonismo é exposto ou criticado; e o do *Teeteto*, em que Platão exporia, sob o nome de Protágoras, a doutrina do conhecimento de Aristipo. Os primeiros desses textos, concernentes ao hedonismo, põem uma questão bastante obscura. Falam de hedonistas — mas falam de Aristipo? Seguramente não num deles: no capítulo II do livro X da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles nomeia o hedonista de que fala: é Eudoxo de Cnido (morto em 355), o famoso astrônomo que frequentara a escola de Platão⁴⁰⁶. Era Eudoxo, propriamente falando, um hedonista? Homem conhecido por sua austeridade e sua reserva, diz-nos Aristóteles, não é por gosto do prazer, mas para dar testemunho da verdade, que constata que todo ser busca o prazer e foge da dor; que o prazer é desejado por si mesmo; e, enfim, que, acrescentado a uma coisa já boa, aumenta-lhe o valor; ora, esses são os caracteres admitidos por todos como sendo os do Bem e do soberano Bem. É interessante ver que, depois de ter citado esses argumentos de Eudoxo em favor da tese de que o prazer é o soberano bem, Aristóteles estuda e critica a argumentação do *Filebo*, que responde quase ponto por ponto à de Eudoxo; é claro, por isso, que o hedonista visado por Platão no *Filebo* poderia ser Eudoxo e não Aristipo.

Observa-se, contudo, que uma das teses que Platão põe na boca dos amigos do prazer — a saber, a tese de que o prazer está em movimento, tese que está ausente

⁴⁰⁶ Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, VIII, 36.

da exposição de Eudoxo — se encontra atribuída a Aristipo na enumeração que Diógenes Laércio faz de suas opiniões. Mas fez-se valer recentemente, e com muita razão, que é erradamente que se crê que Platão atribui aos partidários do prazer a tese de que o prazer está em movimento; de fato ele nada diz de semelhante, e só utiliza a tese para demonstrar que, se assim é, o prazer não pode ser o fim dos bens. E Aristóteles, na *Ética*, reproduzindo a tese, considera-a unicamente a título de objeção contra os hedonistas, e de modo algum como uma de suas afirmações. A bem dizer, a polêmica entre partidários e adversários do prazer, tal como é apresentada nesse capítulo da *Ética* — essa mesma polêmica que dera ocasião a Platão para escrever o *Filebo* — aparece como polêmica de escola, interior à Academia, entre Espeusipo, que sustentava que o prazer é sempre um mal, e Eudoxo, que pensava que é sempre um bem. O caráter um tanto artificial de cada uma dessas duas teses (sustentando Espeusipo a sua menos por crê-la verdadeira que para desviar os homens do prazer) mostra que se trata talvez de uma discussão de escola.

Esses textos, tanto quanto o da *República* (505b), que atribui o hedonismo ao vulgo, não parecem, pois, visar a Aristipo nem poder estender o conhecimento que dele temos; mostram-nos, em compensação, que a questão do valor do prazer era no século IV vivamente discutida por toda parte.

A argumentação de Eudoxo (todos buscam o prazer, fogem da dor e param no prazer como num fim) é, aliás,

argumentação bastante banal, que Aristipo empregou também para provar que o prazer era o fim dos bens⁴⁰⁷. Não pode ser de outro modo, se, para determinar o fim, apenas se constata uma evidência.

Toda a originalidade do cirenaísmo parece estar no esforço por ater-se a essa evidência primária, não lhe superpondo visão racional alguma; e boa parte das opiniões de sua doxografia destina-se a responder às objeções de gente habituada a construir racionalmente seu ideal de vida mais que a fiar-se em suas impressões ou apreciações imediatas. É certo, por exemplo, que o caráter fugaz e móvel do prazer não se harmoniza de modo algum com a felicidade estável e indefectível com que sonha o sábio; é por isso que veremos mais tarde Epicuro, para conservar o prazer como fim, preferir transformar e adulterar a noção de prazer a renunciar à estabilidade da sabedoria; buscará um prazer calmo e estável, consistente na ausência de dor, e não o prazer em movimento dos cirenaicos, tão escorregadio. A isso Aristipo (ou antes seus sucessores) respondiam que esse pretenso prazer não era diferente do estado de sono, mas que, aliás, o sábio não se inquietava de modo algum com essa felicidade estável e contínua, e que seu fim era o prazer do momento; a felicidade era apenas um resultado, feito da reunião de todos os prazeres, mas de modo algum um fim. É ainda objeção do mesmo gênero a que consiste em dizer que os prazeres causados por atos repreensíveis são eles mesmos repreensíveis: é

⁴⁰⁷ DIÓGENES LAÉRCIO, II, 86.

fazer intervir na apreciação do prazer uma representação intelectual que nada tem que fazer ali; o prazer como tal, mesmo nesse caso, para Aristipo, é um bem.

Veremos um pouco adiante como Epicuro julgou poder, conservando o prazer como fim, tornar o homem senhor de sua felicidade. Bastava que o único prazer existente fosse o prazer do corpo, sendo o prazer do espírito apenas a lembrança ou a previsão de tais prazeres; como o homem é senhor de dirigir sua lembrança e seu pensamento, pode acumular os prazeres. Isso é construção sem valor para o cirenaico: primeiro, o espírito tem seus prazeres e suas dores à parte, que nada têm que ver com os do corpo — por exemplo, o prazer de salvar a pátria; depois, o tempo apaga depressa a lembrança de um prazer corporal; enfim, os prazeres do corpo superam sempre, de fato, esses prazeres do espírito, como as dores corporais são bem mais penosas que as dores morais.

Nessas condições, o cirenaísmo não pode de modo algum propor-se atingir aquela vida isenta de dor, toda virtuosa e impassível, que o cinismo propunha a seu sábio: de fato, o sábio permanece exposto à dor, e o mau sente às vezes prazeres. Tampouco o sábio está isento de paixões; certamente não tem nenhuma das paixões que repousam sobre uma construção intelectual, sobre uma «vã opinião», mas sente fatalmente tudo o que é impressão imediata e certa; está, pois, sujeito à dor e também ao temor, que é a apreensão justificada da dor.

Jamais se foi tão longe em afastar tudo o que pudesse ser critério do bem e do mal fora do prazer ou da dor imediatamente sentidos como «movimento suave» ou «movimento áspero». Se resta ainda um pouco de razão, é que, «embora todo prazer seja desejável em si mesmo, os agentes de certos prazeres são muitas vezes penosos; por isso a reunião dos prazeres que formam a felicidade é bem difícil». Assim, de bom ou mau grado, o cirenaico é levado a pôr o problema da combinação dos prazeres; mas, desse momento em diante, a doutrina corre o risco de ser atingida no coração; é o que veremos, num próximo capítulo, nos sucessores de Aristipo no século III.

Sexto Empírico observa que há perfeita correspondência entre a doutrina moral de Aristipo e sua teoria do conhecimento: o conhecimento, como a conduta, só encontra certeza e apoio na impressão imediata, à qual deve ater-se para permanecer segura; «que experimentemos a impressão de branco ou de doce, eis o que podemos dizer sem mentir, com verdade e certeza; mas que a causa dessa impressão seja branca ou doce, eis o que não se pode afirmar». A impressão não deve ser o ponto de partida de conclusão alguma, a base de nenhuma superestrutura intelectual. Não apenas o conhecimento não nos faz atingir realidade alguma fora da impressão, mas nem sequer permite acordo entre os homens, pois é estritamente pessoal e não tenho o direito de concluir de minha impressão para a do vizinho; só a linguagem é comum; mas a mesma palavra designa impressões diferentes.

Megarismo, cinismo e cirenaísmo formam a contrapartida do platonismo e do aristotelismo; recusam-se a ver o interesse humano da cultura intelectual e mesmo de toda civilização; buscam para o homem um apoio nele mesmo, e só nele.

CAPÍTULO III

O ANTIGO ESTOICISMO

Chama-se *idade helenística* a época durante a qual a cultura grega se tornou bem comum de todos os países mediterrâneos; desde a morte de Alexandre até a conquista romana, vemo-la impor-se pouco a pouco, do Egito e da Síria até Roma e a Espanha, tanto nos meios judaicos esclarecidos quanto na nobreza romana. A língua grega, sob a forma da κοινή, ou dialeto comum, é o órgão dessa cultura.

Sob certos aspectos, esse período é dos mais importantes da história de nossa civilização ocidental. Assim como as influências gregas se fazem sentir até no Extremo Oriente, vemos inversamente, a partir das expedições de Alexandre, o Ocidente grego aberto às influências do Oriente e do Extremo Oriente. Nele acompanhamos, em sua maturidade e em seu brilhante declínio, uma filosofia que, longe das preocupações políticas, aspira a descobrir as regras universais da conduta humana e a dirigir as consciências. Assistimos, durante esse declínio, à ascensão gradual das religiões orientais e do cristianismo; depois vem, com a arremetida dos bárbaros, a deslocação do império e o

longo recolhimento silencioso que prepara a cultura moderna.

I. — OS ESTOICOS E O HELENISMO

Um magnífico impulso idealista que penetra de pensamento filosófico a civilização inteira, mas que logo se detém e morre em dogmas cristalizados; um retorno do homem sobre si que renega a cultura para buscar apoio apenas em si mesmo, em sua vontade tensa pelo esforço ou no gozo imediato de suas impressões: tal é o balanço do século IV, o grande século filosófico de Atenas. A partir desse momento, as ciências expulsas da filosofia continuarão sua vida autônoma, e o século III é o século de Euclides (330-270), de Arquimedes (287-212) e de Apolônio (260-240), grande século para as matemáticas e a astronomia, enquanto no Museu de Alexandria, cujo bibliotecário é o geógrafo Eratóstenes (275-194), as ciências de observação e a crítica filológica se desenvolvem lado a lado.

Quanto à filosofia, ela assume forma inteiramente nova e não continua, propriamente falando, em nenhuma das direções que descrevemos até aqui: os grandes dogmatismos que vemos nascer então — estoicismo e epicurismo — não se parecem com nada do que os precedeu; por numerosos que possam ser os pontos de contato, o espírito é inteiramente novo. Dois traços o caracterizam: o primeiro é a crença de que é impossível ao homem encontrar regras de conduta ou atingir a felicidade sem apoiar-se numa concepção do

universo determinada pela razão; as pesquisas sobre a natureza das coisas não têm seu fim em si mesmas, na satisfação da curiosidade intelectual: comandam também a prática. O segundo traço, que aliás vinga mais ou menos, é uma tendência a uma disciplina de escola: o jovem filósofo não tem de buscar o que já foi encontrado antes dele; a razão e o raciocínio só servem para consolidar nele os dogmas da escola e dar-lhes segurança inabalável; mas não se trata, nessas escolas, de nada menos que de uma pesquisa livre, desinteressada e ilimitada do verdadeiro: é preciso assimilar uma verdade já encontrada.

Pelo primeiro desses traços, os novos dogmatismos rompiam com a incultura dos socráticos e reintroduziam na filosofia o cuidado do conhecimento raciocinado; pelo segundo, rompiam com o espírito platônico: nem amantes da livre pesquisa, como o Platão socrático, nem autoritários e inquisidores, como o autor do livro X das *Leis*. Racionalismo, se se quiser, mas racionalismo doutrinário que fecha as questões, e não, como em Platão, racionalismo de método, que as abre.

Esses dois traços tão novos não foram aceitos sem resistência, e veremos, abaixo dos grandes dogmatismos, continuar a tradição dos socráticos no século III.

Para bem compreender o alcance e o valor desses dois traços, convém perguntar-se quem eram os homens que introduziam essas novidades e de que maneira reagiram às circunstâncias históricas novas criadas pela hegemonia macedônia.

Atenas continua sendo o centro da filosofia; mas, entre os novos filósofos, nenhum é ateniense, nem sequer grego continental; todos os estoicos por nós conhecidos, no século III, são metecos vindos de países que estão na borda do helenismo, situados fora da grande tradição cívica e pan-helênica, sofrendo influências bem diversas das helênicas e, particularmente, as dos povos vizinhos de raça semita. Uma cidade de Chipre, Cício, deu nascimento a Zenão, o fundador do estoicismo, e a seu discípulo Perseu; o segundo fundador da escola, Crisipo, nasceu na Cilícia, em Tarso ou em Solos, e três de seus discípulos — Zenão, Antípatro e Arquedemo — são também de Tarso; de países propriamente semitas vêm Herilo de Cartago, discípulo de Zenão, e Boeto de Sídon, discípulo de Crisipo; os oriundos de regiões mais próximas são Cleantes de Assos (na costa eólia) e dois outros discípulos de Zenão, Esfero do Bósforo e Dionísio de Heracleia, na Bitínia, no Ponto Euxino; na geração que se seguiu a Crisipo, Diógenes da Babilônia e Apolodoro de Selêucia vêm da longínqua Caldeia.

A maioria dessas cidades não tinha atrás de si, como as cidades da Grécia continental, longas tradições de independência nacional; e, por causa das necessidades do comércio, seus habitantes estavam dispostos a viajar até os países mais distantes; o pai de Zenão de Cício era, dizem, um comerciante cipriota que, vindo a Atenas a negócios, de lá trazia livros dos socráticos, cuja leitura

deu a seu filho o desejo de ir ouvir esses mestres⁴⁰⁸. Mas esses semibárbaros permaneciam bem indiferentes à política local das cidades gregas. É o que prova claramente a atitude política dos protagonistas da escola durante o século que decorreu da morte de Alexandre (323) à intervenção dos romanos nos assuntos gregos, por volta de 205.

Conhecem-se as grandes linhas da história política da Grécia nessa época: ela é um campo fechado em que se defrontam os sucessores de Alexandre, particularmente os reis da Macedônia e os Ptolomeus. As cidades ou as ligas de cidades só sabem apoiar-se numa das duas potências para evitar ser dominadas pela outra. A constituição das cidades muda ao sabor dos senhores do momento, que, conforme os casos, se apoiam nos partidos oligárquico ou democrático. Atenas em particular apenas sofre passivamente os resultados de uma conflagração que se estende por todo o Oriente. Depois de vã tentativa de recobrar sua independência, entrega-se, pela paz de Demades (322), ao macedônio Antípatro, que ali estabelece o governo aristocrático e se torna senhor de toda a Grécia. Por um momento, o regente da Macedônia que lhe sucede, Poliperconte, restabelece ali a democracia para assegurar-se sua aliança (319); mas Cassandro, filho de Antípatro, expulsa Poliperconte, restabelece o governo aristocrático em Atenas sob a presidência de Demétrio de Falero e mantém-se na Grécia apesar dos esforços

⁴⁰⁸ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas dos filósofos*, VII, 31.

dos outros diádocos, Antígono da Ásia e Ptolomeu, que se apoiam contra ele na liga das cidades etólias. Em 307, nova mudança: Demétrio de Falero é expulso de Atenas pelo filho de Antígono da Ásia, Demétrio Poliorcetes, que devolve a Atenas sua liberdade, tira ao macedônio a Grécia inteira e se proclama o libertador da Grécia. Os atenienses, por ele abandonados, são bastante fortes para deter, com o concurso da liga etólia, Cassandro da Macedônia, que atravessa as Termópilas em 300 e é derrotado em Elateia. Alguns anos após a morte de Cassandro, Demétrio Poliorcetes toma, em 295, o trono da Macedônia, que seus descendentes guardarão. A partir desse momento, a influência macedônia é em Atenas quase sem contrapeso; só em 263, sob o reinado de Antígono Gônatas, filho de Demétrio, Ptolomeu Evérgeta se declara protetor de Atenas e do Peloponeso, e Atenas, sustentada por ele e por Lacedemônia, faz um último e vão esforço para recobrar sua independência (guerra de Crêmonides). A partir desse momento ela permanece como que indiferente aos acontecimentos; contudo, a resistência aos macedônios é ainda vivíssima no Peloponeso, onde a Macedônia procura apoiar sua influência nos tiranetes das cidades; sabe-se como, por volta de 251, Arato de Sícion estabelece a democracia em sua pátria e depois, assumindo a presidência da liga aqueia, expulsa os macedônios de quase todo o Peloponeso e retoma Corinto. Mas, apesar de seus esforços, e embora tente até corromper com dinheiro o governador macedônio da Ática, não consegue fazer os atenienses entrarem na aliança, e apoia-se em

Ptolomeu. Conhece-se o triste fim desse último esforço da Grécia rumo à independência: Arato encontra diante de si um inimigo grego, Cleômenes, rei de Esparta, que, renovador da velha constituição espartana, quer retomar a hegemonia no Peloponeso; contra esse inimigo, Arato apela para a aliança dos reis da Macedônia, que, desde a morte do Poliorcetes, eram os inimigos tradicionais das liberdades gregas; Antígono Dóson e seu sucessor Filipe V ajudam-no, com efeito, a bater Cleômenes (221), mas retomam pé na Grécia até Corinto. Arato é vítima de seu protetor, que o manda envenenar, assim como dois oradores atenienses que agradavam demais ao povo. Serão os romanos que, em 200, libertarão Atenas do jugo macedônio — mas não para torná-la independente.

Tal é o quadro em que se desenrola a história do antigo estoicismo com seus três grandes escolarcas: Zenão de Cício (322-264), Cleantes (264-232) e Crisipo (232-204). Esta breve recordação era necessária para bem compreender sua atitude política. Essa atitude é nítida: entre as cidades gregas, que fazem um último esforço para conservar suas liberdades, e os diádocos, que fundam Estados extensos, eles não hesitam; toda a sua simpatia vai para os diádocos e particularmente para os reis da Macedônia; continuam a tradição dos cínicos, admiradores de Alexandre e de Ciro. Zenão e Cleantes jamais pediram para si o direito de cidadania ateniense, e Zenão, dizem-nos, fazia questão de seu

título de citieus⁴⁰⁹. Os reis prodigalizam-lhes ofertas e lisonjas; parece que sentem haver nessas escolas uma força moral que não se pode desprezar. Antígono Gônatas notadamente é grande admirador de Zenão; escuta suas lições quando vai a Atenas, assim como mais tarde as de Cleantes, e envia a um e a outro subsídios; à morte de Zenão, é ele quem toma a iniciativa de pedir à cidade de Atenas que erga um túmulo no Cerâmico em sua honra. Era personagem bastante importante para que Ptolomeu não enviasse embaixadores a Atenas sem que estes lhe fizessem visita⁴¹⁰. Antígono gostava de cercar-se de filósofos; tinha em sua corte Arato de Solos, autor de um poema dos *Fenômenos* em que se expõe a astronomia de Eudoxo; quis fazer vir para lá o próprio Zenão, a título de conselheiro e diretor de consciência; este, velho demais, recusou, mas lhe enviou dois de seus discípulos, Filônides de Tebas e Perseu, um jovem de Cício que fora seu servidor e cuja educação filosófica ele fizera; Perseu tornou-se homem de corte, cuja influência era bastante grande para que ele mesmo recebesse as lisonjas do estoico Aríston, se se dá crédito ao poema satírico de Tímon. Muitos anos depois, em 243, encontramo-lo chefe da guarnição macedônia do Acrocorinto, no momento em que a cidadela é sitiada por Arato de Sícion; foi, ao que parece, nesse cerco que encontrou a morte, como defensor da causa macedônia contra as liberdades da Grécia. Vemo-lo intervir nas negociações que outro filósofo,

⁴⁰⁹ PLUTARCO, *As Contradições dos Estoicos*, cap. IV (Arnim, I, nº 26).

⁴¹⁰ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas dos filósofos*, VII, 169, 15-24.

Menedemo de Erétria — este um megárico, que tinha papel político importante em sua cidade natal —, conduzia com Antígono para livrar Erétria dos tiranos e ali estabelecer a democracia: ora, Perseu, ao que parece, apenas serve a política macedônia, apoiada por toda parte nos tiranos, quando quer impedir Antígono de atender aos pedidos de Menedemo⁴¹¹.

Assim como Zenão envia Perseu a Antígono, Cleantes envia Esfero a Ptolomeu Evérgeta. Esse Esfero era o mestre estoico que ensinara filosofia em Esparta e ali tivera, entre outros alunos, Cleômenes⁴¹². Cleômenes, que restabelece em Esparta a constituição de Licurgo, talvez se tenha inspirado em suas reformas políticas no estoicismo; mas, a bem dizer, não tinha, mais que qualquer espartano, aquele espírito helênico que animava seu inimigo, o chefe da liga aqueia, Arato de Sición.

O universo político dos estoicos é, pois, bem diferente do de um Platão. Se ocupam na cidade de Atenas lugar considerável, já não é a título de conselheiros políticos; Diógenes Laércio (VII, 10) conservou-nos, misturando-os, os dois decretos pelos quais o povo ateniense concedia a Zenão uma coroa de ouro e um túmulo no Cerâmico; ora, ali se diz: «Zenão de Cício, filho de Mnaseias, ensinou filosofia durante muitos anos em nossa cidade; era homem de bem;

⁴¹¹ *Index Stoicorum herculanensis*, col. XIII (Arnim, I, nº 441); ATENEU, *Deipnosophistas*, VI, 251b (Arnim, I, nº 342); PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, II, 8, 4; DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 143.

⁴¹² PLUTARCO, *Vida de Cleômenes*, cap. II.

convidava à virtude e à temperança os jovens que o frequentavam, encaminhava-os pelo bom caminho e oferecia como exemplo a todos a própria vida, que era conforme às teorias que expunha.» Com a maior admiração por suas qualidades morais, não há vestígio de seu papel político.

II. — COMO CONHECEMOS O ANTIGO ESTOICISMO

Do ensino de Zenão e de Crisipo temos apenas conhecimento indireto; dos numerosos tratados de Zenão, dos setecentos e cinco tratados de Crisipo, resta apenas parte dos títulos conservados por Diógenes Laércio e ínfimos fragmentos. As únicas obras estoicas que possuímos — as de Sêneca, de Epicteto e de Marco Aurélio — datam da época imperial, quatro séculos após a fundação do estoicismo. É buscando os traços que o antigo estoicismo deixou seja neles, seja em outros escritores, que se pode reconstituir esse ensino; e com muita dificuldade, pois nossas principais fontes são de época bem posterior: são ecléticos como Cícero, cujos escritos filosóficos datam de meados do século I antes de nossa era, e como Fílon de Alexandria (início de nossa era); ou adversários como Plutarco, que, no fim do século I, escreve suas obras *Contra os Estoicos* e *Das Contradições dos Estoicos*; o cético Sexto Empírico, de fins do século II de nossa era; o médico Galeno, que, na mesma época, escreve contra Crisipo; enfim, os padres da Igreja, e em particular Orígenes, no século III. Em

todas essas exposições, truncadas ou malevolentes, quando muito se deve pôr à parte uma fonte de primeiro valor: o resumo da lógica estoica que Diógenes Laércio, em seu livro VII (§§ 49-83), extraiu do *Compêndio dos filósofos* de Diocles de Magnésia, um cínico amigo de Meleagro de Gadara, que vivia no início do século I antes de nossa era. Salvo nítida exceção, toda essa literatura nasceu dos conflitos que existiram a partir do século II entre o dogmatismo estoico e a Academia ou os céticos; é assim, por exemplo, que nossa principal fonte sobre a doutrina estoica do conhecimento está nos *Acadêmicos* de Cícero, escritos justamente para combatê-la. Esse espírito polêmico é desfavorável a um relato exato, e Plutarco, notadamente, falseia várias vezes o pensamento dos estoicos para melhor pô-los em contradição consigo mesmos. Ademais, esses escritos são de data tardia e, a menos que os autores das doutrinas sejam designados por seus nomes, é muitas vezes difícil distinguir entre as opiniões dos antigos estoicos, os do século III, e as opiniões do estoicismo médio nos séculos II e I; aliás, mesmo no correr do antigo estoicismo há muitas divergências de detalhe, apesar do acordo em linhas gerais. Não se deve, pois, dissimular o caráter algo artificial de uma exposição de conjunto do estoicismo, construída com dados tão pobres; partindo da doutrina de Zenão, indicamos na ocasião o que seus sucessores Cleantes ou Crisipo nela modificaram ou abandonaram.

III. — AS ORIGENS DO ESTOICISMO

Zenão de Cício foi aluno de Crates, o cínico; de Estílpon, o megárico; de Xenócrates e de Polêmon, os escolarcas da Academia; esteve em relação frequente com Diodoro Cronos e seu aluno Fílon, o dialético. Eis já influências bem variadas; Zenão gabava-se, além disso, de «ler os antigos», e sua doutrina é considerada sob certos aspectos uma renovação do heraclitismo. Mas essas influências assinaladas pelos historiadores antigos (em particular Apolônio de Tiro, num livro *Sobre Zenão*)⁴¹³ deixam ainda bem enigmática a eclosão do estoicismo. Sem dúvida, ele tomou dos megáricos o gosto daquela dialética seca e abstrata que caracteriza o ensino do antigo estoicismo; ademais, aquele que mais frequentou, Estílpon, passa por ter tido o mesmo desdém dos preconceitos que os cínicos e por ter posto o soberano bem na alma impassível⁴¹⁴. O acadêmico Xenócrates, por sua vez, exagerava a tal ponto o papel da virtude que ela lhe parecia ser a condição da felicidade⁴¹⁵; Polêmon punha em relevo, como os cínicos, a superioridade da ascese sobre a educação puramente dialética, e definia a vida perfeita como vida conforme à natureza. Espeusipo, aliás, não se erguera contra o prazer com quase tanta violência quanto Antístenes? Assim, todo esse movimento rigorista e naturalista, geral nas escolas à época de Alexandre, contribuía para afirmar e reforçar a influência do cínico Crates,

⁴¹³ Conhecido por DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 2; cap. VII, 16.

⁴¹⁴ ESTOBEU, *Florilégio*, 108, 33.

⁴¹⁵ CÍCERO, *Tusculanas*, V, 18, 51.

moderada contudo pelas doutrinas mais suaves da Academia.

Mas vai longa distância dessas influências gerais à doutrina estoica, que não se reduz a uma pedagogia moral, mas é ampla visão do universo que dominará o pensamento filosófico e religioso durante toda a Antiguidade e parte dos tempos modernos; há aí como que uma nova partida, e não a continuação de escolas socráticas que morrem.

Devemos buscar-lhe a origem em solo grego? Sim, ao que parece, ao menos em parte. O pensamento do século IV não se esgota, com efeito, nem no conceitualismo de Aristóteles e de Platão, nem no ensino dos socráticos; é bem mais diverso. As escolas médicas eram prósperas e ocupavam-se muito das questões gerais da natureza da alma e da estrutura do universo; lembrem-se as aparições inesperadas da medicina no *Fedro* e sobretudo no *Timeu* de Platão.

Em seu livro *Contra Juliano*, o médico Galeno, uma de nossas melhores fontes sobre a história do estoicismo, ensina-nos que Zenão, Crisipo e os outros estoicos escreveram longamente sobre as doenças; que, de resto, uma escola médica, a escola «metódica», invocava a autoridade de Zenão; e, enfim, que as teorias médicas dos estoicos eram as mesmas de Aristóteles e de Platão. Ele as resume assim: há no corpo vivo quatro qualidades opostas duas a duas — o quente e o frio, o seco e o úmido; essas qualidades têm por suporte quatro humores: a bile e a atrabile, a fleuma ácida e a fleuma salgada; a saúde deve-se a uma feliz mistura

dessas quatro qualidades, e a doença (ao menos a doença de regime) deve-se ao excesso ou à falta de uma dessas qualidades, ao passo que outras doenças vêm de uma ruptura de continuidade das partes do corpo. Acontece também que certas opiniões físicas dos estoicos (sobre a sede da alma no coração, sobre a digestão, sobre a duração das gestações) sejam citadas formalmente por Filon de Alexandria⁴¹⁶ como opiniões tomadas pelos físicos aos médicos.

Pode-se precisar o alcance desses empréstimos graças aos fragmentos que restam da obra de Diocles de Caristo, um médico do século IV citado por Aristóteles. Segundo a doutrina fisiológica que acabamos de ver atribuída aos estoicos, Diocles pensava que todos os fenômenos da vida dos animais são governados pelo quente e pelo frio, pelo seco e pelo úmido, e que há em cada corpo vivo um calor inato que, alterando os alimentos ingeridos, produz os quatro humores — o sangue, a bile e as duas fleumas —, cujas proporções explicam a saúde e a doença. Mas, por outro lado, vemos-lo admitir que o ar exterior, atraído ao coração pela laringe, pelo esôfago e pelos poros, torna-se, uma vez no coração, o sopro psíquico em que reside a inteligência, o qual, espalhando-se por todo o corpo, o retesa e o sustenta, e do qual, enfim, os movimentos voluntários tiram sua origem. «Os corpos vivos», diz Diocles, «são assim compostos de duas coisas: o que carrega e o que é carregado. O que carrega é a potência;

⁴¹⁶ *Alegorias das leis*, II, § 6; *Leis especiais*, III, cap. II; *Questões sobre o Gênesis*, II, cap. XIV.

o que é carregado é o corpo.» Muitas doenças devem-se à obstrução dessa potência, idêntica ao sopro e impedida de circular nos vasos por causa do acúmulo dos humores.

São essas as próprias teorias dos estoicos sobre o ser vivo. Mas a explicação é generalizada: neles, todo corpo, animado ou inanimado, é concebido à maneira de um vivente; tem em si um sopro (*pneuma*) cuja tensão retém as partes: os diversos graus dessa tensão explicam a dureza do ferro como a solidez da pedra. O universo em seu conjunto (como no *Timeu*, tão impregnado de ideias médicas) é também um vivente cuja alma — sopro ígneo espalhado através de todas as coisas — retém as partes.

Ideias médicas, oriundas da física pré-socrática e que se sistematizam de novo numa física e numa cosmologia, parecem, pois, estar na origem da imagem estoica do universo. Acrescentemos que os estoicos não são sem dúvida os primeiros que, nessa época, instituíram, partindo de teorias médicas, uma cosmologia vitalista. Existiam ainda, na segunda metade do século IV, pitagóricos; Aristóxeno de Tarento, que se tornou discípulo de Aristóteles e que é conhecido por ter sustentado que a alma era a harmonia do corpo, os frequentara, e deixou-nos os nomes de quatro deles⁴¹⁷. Ora, Alexandre Polihístor, um polígrafo do século I a.C., deixou-nos um resumo de uma cosmologia pitagórica, extraído de *Notas pitagóricas*. Essa cosmologia é muito aparentada, em seus detalhes, tanto às opiniões dos

⁴¹⁷ DIÓGENES LAÉRCIO, VIII, 46.

físicos jônios do último período (Alcmeão, Diógenes) quanto às dos médicos do século IV: teoria dos dois pares de forças, quente e frio, seco e úmido, cuja desigual distribuição produz as diferenças de estações no mundo e as doenças no corpo; caráter divino do calor, causa de vida, cujos raios, emanados do sol, produzem a vida das coisas; alma, fragmento do éter quente mesclado ao frio e imortal como o ser de que emana, nutrida dos eflúvios do sangue; razão de onde emanam as sensações — outros tantos traços que não é necessário explicar, como até aqui se fez, por uma influência tardia dos estoicos sobre neopitagóricos do século II ou I, pois todos se reencontram numa época anterior ao estoicismo. Alguns, aliás — como a tripla divisão da alma em razão (φρένες), inteligência (νοῦν) e coração (θυμὸν) —, têm, pela primeira expressão de que se serve, cor muito arcaica. Esse pitagorismo, impregnado de ideias físicas e médicas, precedeu, pois, o estoicismo. Notemos, aliás, que a teoria da alma-harmonia de Aristóxeno de Tarento está em ligação estreita com as ideias médicas; o caráter musical da metáfora quase desaparece quando essa harmonia é comparada à saúde do corpo e reside na parte igual que os quatro elementos têm na vida do corpo⁴¹⁸; é, em compensação, a teoria médica da vida e a teoria cosmológica dos pitagóricos de Alexandre Polihistor.

Assim se reconstituía o vitalismo médico, que diverge tão fortemente do mecanismo matemático para

⁴¹⁸ LUCRÉCIO, *Da Natureza das coisas*, II, 102-3; 124-5.

o qual tendia Platão; e é bem a uma tradição jônica (visível, aliás, até no mundo matematizado de Platão, considerado pelo *Timeu* um ser vivo) que se liga o mundo animado dos estoicos. Mas, admitidas essas influências, o principal ainda fica inexplicado. No lugar que os estoicos dão a Deus, na maneira como concebem a relação de Deus com o homem e com o universo, há traços novos que nunca encontramos entre os gregos. O Deus helênico — o do mito popular, tanto quanto o Bem de Platão ou o Pensamento de Aristóteles — é um ser que tem, por assim dizer, sua vida à parte e que, em sua existência perfeita, ignora as agitações e os males da humanidade, como as vicissitudes do mundo; ideal do homem e do universo, só age sobre eles pelo atrativo de sua beleza; sua vontade não tem nisso parte alguma, e Platão censura os que creem que se o pode dobrar com preces. Platão condenara, é verdade, também as velhas crenças que admitiam um deus ciumento de suas prerrogativas; mas a bondade que ele opunha a esse ciúme é perfeição intelectual de que a ordem do mundo é como que a irradiação: nada tem de bondade moral. Sem dúvida também, ao lado desses olímpicos, os gregos conheciam em Dioniso um deus cujas mortes e renascimentos periódicos davam ritmo à vida de seus fiéis; o fiel associa-se ao drama divino; experimentando e de certo modo representando a paixão do deus, une-se a ele pela orgia mística a ponto de já não fazer senão um com ele; também no culto báquico, portanto, o deus não desce até o homem, mas deixa-o subir até ele.

Mas o Deus dos estoicos não é nem um olímpico nem um Dioniso; é um Deus que vive em sociedade com os homens e com os seres racionais e que dispõe todas as coisas no universo em favor deles; sua potência penetra todas as coisas, e à sua providência não escapa detalhe algum, por ínfimo que seja. Concebem-se de maneira inteiramente nova sua relação com o homem e sua relação com o universo; ele já não é o solitário estranho ao mundo, que o atrai por sua beleza: é o próprio operário do mundo, cujo plano concebeu em seu pensamento; a virtude do sábio não é nem aquela assimilação a Deus com que sonhava Platão, nem aquela simples virtude cívica e política que Aristóteles pintava: é a aceitação da obra divina e a colaboração nessa obra graças à inteligência que dela toma o sábio.

Eis a ideia semítica do Deus todo-poderoso governando o destino dos homens e das coisas, tão diferente da concepção helênica. Zenão, o fenício, vai dar o tom ao helenismo. Sem dúvida não é importação brusca no pensamento grego: o Deus de Platão no *Timeu* é um demiurgo; o das *Leis* ocupa-se do homem e dirige o universo em todos os seus detalhes; e o Deus do Sócrates de Xenofonte, que deu aos homens seus sentidos, suas inclinações e sua inteligência, ainda os guia pelos oráculos e pela adivinhação. Assim, o tema demiúrgico e providencialista já se anunciava; mas com Zenão torna-se a peça mestra da filosofia. Veremos, no correr desta história, essas duas concepções — semita e helênica — ora tenderem a fundir-se, ora defrontarem-se em plena consciência de sua divergência; e talvez

encontremos, sob as diversas formas que seu conflito assume até a época contemporânea, uma das oposições mais profundas da natureza humana.

IV. — O RACIONALISMO ESTOICO

A esse tema fundamental subordina-se o restante da doutrina; Zenão é antes de tudo o profeta do Logos, e a filosofia é apenas a consciência que se toma de que nada lhe resiste, ou antes, de que nada existe à parte dele; é «a ciência das coisas divinas e humanas», isto é, de tudo o que há de seres racionais, isto é, de todas as coisas, pois a natureza é ela mesma absorvida nas coisas divinas. Sua tarefa está desde então toda traçada e, quer se trate da lógica e da teoria do conhecimento, quer da moral, da física ou da psicologia, consiste em todos os casos em eliminar o irracional e em não ver mais agir, na natureza como na conduta, senão a pura razão. Mas esse racionalismo do Logos não deve iludir: não é de modo algum o sucessor do racionalismo da inteligência, ou intelectualismo, de Sócrates, Platão e Aristóteles; esse intelectualismo tinha toda a sua realidade num método dialético que permitia ultrapassar o dado sensível para atingir as formas ou essências aparentadas à inteligência. Nenhum procedimento metódico desse gênero no dogmatismo estoico: já não se trata de eliminar o dado imediato e sensível, mas, ao contrário, de ver a Razão nele tomar corpo; nenhum progresso leva do sensível ao racional, pois não há diferença de um ao outro; ali onde Platão acumula diferenças para nos

fazer sair da caverna, o estoico só vê identidades. Como, nos mitos gregos, as lendas dos deuses permanecem exteriores à história dos homens, ao passo que, na Bíblia, a história humana é ela mesma um drama divino, assim também, no platonismo, o inteligível está fora do sensível, ao passo que, para o estoicismo, é nas coisas sensíveis que a Razão adquire a plenitude de sua realidade.

Daí a solidariedade necessária das três partes da filosofia — lógica, física e ética — em que, ao exemplo dos platônicos, eles distribuem os problemas filosóficos. Longe de cada uma dessas partes poder guardar neles, graças à diversidade de seu objeto, certa autonomia (de tal modo que a moral, por exemplo, em Aristóteles, pode degenerar numa espécie de descrição dos caracteres, independente do resto da filosofia), elas estão ao contrário indissoluvelmente ligadas, pois é uma só e mesma razão que, na dialética, encadeia as proposições consequentes às antecedentes; na natureza, liga entre si todas as causas; e na conduta estabelece entre os atos o perfeito acordo. É impossível que o homem de bem não seja o físico e o dialético; é impossível realizar a racionalidade separadamente nesses três domínios e, por exemplo, apreender inteiramente a razão na marcha dos acontecimentos do universo sem realizar ao mesmo tempo a razão na própria conduta. Essa espécie de filosofia-bloco, que impõe ao homem de bem certa concepção da natureza e do conhecimento, sem possibilidade de progresso nem de melhoria, é das

coisas mais novas que há na Grécia e lembra as crenças maciças das religiões orientais.

Daí também a dificuldade de começar e a indecisão na ordem das partes, cuja hierarquia não se pode descobrir, pois se as atinge ao mesmo tempo; se se concorda em começar pela lógica, a física tem ora o segundo lugar, porque contém a concepção da natureza de que deriva a moral, ora o terceiro, porque tem como coroação uma teologia que, segundo um texto formal de Crisipo, é o mistério no qual a filosofia tem por função iniciar-nos⁴¹⁹. Vê-se, pois, o estoicismo gravitar ora rumo à prática moral, ora rumo ao conhecimento de Deus – hesitação cujo sentido e alcance melhor se verão mais tarde.

V. – LÓGICA DO ANTIGO ESTOICISMO

A teoria do conhecimento consiste precisamente em fazer entrar no sensível o domínio da certeza e da ciência que Platão dele cuidadosamente afastara. A verdade e a certeza estão nas percepções mais comuns, e não exigem qualidade alguma que ultrapasse as que pertencem a todo homem, mesmo aos mais ignorantes; a ciência, é verdade, só pertence ao sábio; mas nem por isso ela sai do sensível, e permanece presa àquelas percepções comuns de que é apenas a sistematização.

O conhecimento parte, com efeito, da representação, ou imagem (*φαντασία*), que é a impressão que faz na alma um objeto real – impressão análoga,

⁴¹⁹ PLUTARCO, *Das Contradições*, cap. IX (Arnim, II, nº 42).

para Zenão, à de um sinete na cera, ou, para Crisipo, à alteração que produzem no ar uma cor ou um som. Essa representação é também, se se quiser, como um primeiro juízo sobre as coisas (isto é branco ou preto), que se propõe à alma e ao qual a alma pode dar ou recusar voluntariamente seu assentimento (*συγκατάθεσις*). Se o dá sem razão, está em erro e tem opinião falsa; se o dá com razão, tem então a compreensão, ou percepção (*κατάληψις*), do objeto correspondente à representação; e cumpre ver bem que, nesse caso, ela não se contenta em concluir o objeto a partir da imagem, mas o apreende imediatamente e com perfeita certeza; apreende não as imagens, mas as coisas: tal é, no sentido próprio da palavra, a sensação — ato do espírito, muito distinto da imagem.

Mas, para que o assentimento não seja errôneo e leve à percepção, é preciso que a imagem seja ela mesma fiel; essa imagem fiel, que constitui desde então o critério — ou um dos critérios — da verdade, é a famosa representação compreensiva (*φαντασία καταληπτική*): compreensiva, isto é, não capaz ela mesma de compreender ou perceber (o que não teria sentido algum, pois a representação é pura passividade, e não agente), mas capaz de produzir o assentimento verdadeiro e a percepção. A palavra *compreensiva* indica, pois, a função e não a natureza dessa imagem; e quando Zenão a define como «uma representação impressa na alma a partir de um objeto real, conforme a esse objeto, e tal que não existiria se não viesse de um

objeto real», ele apenas precisa seu papel sem dizer o que ela é: a representação compreensiva é a que permite a percepção verdadeira e mesmo a produz com a mesma necessidade com que um peso faz baixar o prato de uma balança. Mas o que a distingue de uma imagem não compreensiva? Eis uma questão à qual, segundo os acadêmicos, os estoicos jamais teriam respondido — e, com efeito, é difícil encontrar resposta. Sem dúvida é preciso dizer, já que a representação compreensiva nos permite não confundir um objeto com outro, que é aquela em que passa a qualidade própria e de certo modo pessoal que, segundo os estoicos, sempre distingue um objeto de qualquer outro; aquela que, segundo Sexto, possui um caráter próprio (*ιδίωμα*) que a distingue de qualquer outra; ou, segundo Cícero, aquela que manifesta de maneira particular as coisas que representa.

A representação compreensiva, comum ao sábio e ao ignorante, dá-nos assim um primeiro grau de certeza; a ciência, própria do sábio, nada mais é que o acréscimo dessa certeza, que não muda de domínio, mas se torna inteiramente sólida; a ciência é a «percepção sólida e estável, inabalável pela razão»⁴²⁰. Parece que a solidez da ciência se deve a que, no sábio, as percepções se confirmam e se apoiam umas às outras, de modo que ele possa ver-lhes o acordo racional; a arte, já, que é intermediária entre a percepção comum e a ciência, é para eles um «sistema de percepções reunidas pela

⁴²⁰ FÍLON DE ALEXANDRIA, em Arnim, II, nº 95.

experiência, visando a um fim particular útil à vida». Vê-se assim a razão agrupar e reforçar umas pelas outras as certezas isoladas e momentâneas das percepções. A ciência é a percepção segura porque é total — o que equivale a dizer que é sistemática e racional.

Zenão resumia de maneira pitoresca toda essa teoria da certeza. «Mostrava a mão aberta, os dedos estendidos, e dizia: “Tal é a representação”; depois, tendo dobrado ligeiramente os dedos: “Eis o assentimento”, dizia. Depois, tendo fechado o punho, dizia que aquilo era a percepção; enfim, apertando seu punho direito fechado na mão esquerda: “Eis”, dizia, “a ciência, que só pertence ao sábio”⁴²¹.» É dizer, se se lê bem essa passagem de Cícero, que a representação, compreensiva ou não, nada apreende; que o assentimento prepara a percepção; enfim, que só a percepção apreende o objeto — e mais ainda a ciência.

Vê-se em que sentido, bastante restrito, os estoicos podem chamar-se sensualistas: não há outros conhecimentos senão os das realidades sensíveis, é verdade; mas esse conhecimento está, desde seu início, penetrado de razão e todo pronto a flexibilizar-se ao trabalho sistemático da razão. As noções comuns ou inatas — como as do bem, do justo, dos deuses, noções que se formam em todos os homens aos catorze anos — não derivam de modo algum, apesar da aparência, de uma fonte de conhecimento distinta dos sentidos; todas essas noções derivam de raciocínios espontâneos que

⁴²¹ CÍCERO, *Primeiros Acadêmicos*, II, § 144 (Arnim, I, nº 66).

partem da percepção das coisas; a noção do bem, por exemplo, vem de uma comparação, pela razão, das coisas percebidas imediatamente como boas⁴²²; a noção dos deuses vem, por conclusão, do espetáculo da beleza das coisas; apenas, esses raciocínios são espontâneos e comuns a todos os homens.

Daí resulta que os diversos estoicos podiam, sem contradizer-se, escolher critérios da verdade bem diferentes: a representação compreensiva, como Crisipo; a inteligência, a sensação e a ciência, como Boeto; ou ainda, como Crisipo, a sensação e a prenoção, ou noção comum. Todos esses critérios, no fundo, correspondem-se, encadeiam-se e equivalem-se, pois se trata sempre ou da imagem que necessariamente leva à percepção, ou da percepção e de sua ligação com outras. A atividade intelectual só pode consistir no ato de apreender o objeto sensível; só se pode abstrair, acrescentar, compor, transpor, sem jamais sair dos dados sensíveis⁴²³.

Ao lado das coisas sensíveis há o que delas se pode dizer, o que se pode exprimir pela linguagem — numa palavra, o exprimível (λεκτόν); a representação de uma coisa é produzida na alma pela própria coisa; mas o que dela se pode dizer é o que a alma se representa por ocasião dessa coisa, já não é o que a coisa produz na alma⁴²⁴. Há aí uma distinção de importância capital para

⁴²² CÍCERO, *Dos Fins*, III, cap. X.

⁴²³ DIOCLES, em DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 54 (Arnim, II, n° 105); EPICETETO, *Dissertações*, I, 6, 10.

⁴²⁴ SEXTO, *Contra os Matemáticos*, VIII, 409 (Arnim, II, n° 85).

compreender o alcance da dialética nos estoicos. Pois a dialética versa não sobre as coisas, mas sobre os enunciados verdadeiros ou falsos relativos às coisas. Os mais simples desses enunciados verdadeiros ou falsos, ou juízos (*ἀξιώματα*), compõem-se de um sujeito exprimido por um substantivo ou um pronome e de um atributo exprimido por um verbo. O atributo (*κατηγορημα*), por si só, é um exprimível incompleto que exige um sujeito, como: *passeia*. O conjunto do sujeito e do atributo — *Sócrates passeia* — forma um exprimível completo (*αὐτοτελής*), ou juízo simples⁴²⁵.

O tipo das proposições empregadas pelos estoicos nada tem de comum com o da lógica platônico-aristotélica; elas não exprimem relação entre conceitos; seu sujeito é sempre singular, seja aliás definido (*este*), indefinido (*alguém*) ou meio definido (*Sócrates*); o atributo é sempre um verbo, isto é, algo que acontece ao sujeito. A lógica estoica escapa assim a todas as dificuldades que sofistas e socráticos levantavam sobre a possibilidade de afirmar uma coisa de outra e, ignorando — junto com a compreensão e a extensão dos conceitos — a convertibilidade das proposições, deixa cair o mecanismo complicado da silogística aristotélica. A matéria da dialética são fatos enunciados de sujeitos singulares.

Não que eles também não conservem o silogismo; mas a razão da conclusão já não é uma relação de inclusão de conceitos exprimida por um juízo

⁴²⁵ ARNIM, II, nos 181 a 269: exposição da lógica sobretudo por Galeno e Diocles.

categorico, e sim uma relação entre fatos, cada um dos quais é exprimido por uma proposição simples (*é claro, é dia*) e cuja relação é exprimida por um juízo composto (οὐχ ἀπλᾶ ἀξιώματα), tal como: *se é claro, é dia*. Os estoicos conhecem cinco espécies de juízos compostos: o *hipotético* (συνημμένον), que exprime uma relação entre um antecedente e um conseqüente, como o que acabamos de citar; o *conjuntivo*, que liga os fatos: *e é dia e é claro*; o *disjuntivo*, que os separa de tal maneira que um ou outro é verdadeiro: *ou é dia ou é noite*; o *causal*, que liga os fatos pela conjunção «porque»: *porque é dia, é claro*; e o juízo que enuncia o mais ou o menos, como: *é mais (ou menos) dia do que é noite*.

A maior de um silogismo é sempre uma proposição composta desse gênero — por exemplo: *se é dia, é claro*; a menor enuncia a verdade do antecedente: *ora, é dia*; e a conclusão tira daí a verdade do conseqüente: *logo, é claro*. Tal é ao menos o primeiro dos cinco modos, ou figuras, de silogismos irredutíveis ou indemonstráveis que Crisipo reconhece, segundo Diocles⁴²⁶. O segundo tem como maior uma hipotética — *se é dia, é claro* —, como menor o oposto do conseqüente — *ora, é noite* — e como conclusão a negação do antecedente: *logo, não é dia*. O terceiro tem por maior a negação de um juízo conjuntivo — *não é verdade que Platão esteja morto e que esteja vivo* —, por menor a verdade de um dos fatos — *ora, Platão está morto* — e por conclusão a negação do outro: *logo, Platão não está vivo*. O quarto tem por maior

⁴²⁶ DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 79.

um disjuntivo — *ou é dia ou é noite* —, por menor a afirmação de um dos membros — *é dia* — e por conclusão o oposto do outro: *logo, não é noite*. Inversamente, o quinto, que parte também de um disjuntivo, nega um dos membros na menor — *não é noite* — e conclui o outro: *logo, é dia*. A esses modos indemonstráveis acrescentam-se modos compostos, ou temas (θέματα), que deles derivam, como o raciocínio composto: *Se A é, B é; se B é, C é etc.; ora, C é; logo, A é*.

Vê-se facilmente o arbítrio dessas duas classificações — dos juízos e dos silogismos —, fundadas ambas na linguagem; e, de fato, Crinis, um aluno de Crisipo, admite seis espécies de juízos compostos em vez de cinco; e, se Diocles nos diz que Crisipo reconhecia cinco silogismos indemonstráveis, Galeno só lhe atribui três.

A bem dizer, o interesse dessa dialética não está nesse mecanismo: está na natureza da maior. A maior exprime sempre uma ligação de fatos, por exemplo uma ligação entre um antecedente e um consequente. Mas em que condições um juízo hipotético é válido, ou são (ὕγιές)? Notemos que jamais tal juízo é a conclusão de uma demonstração (sendo a conclusão sempre um juízo simples), isto é, não pode ser demonstrado. Por outro lado, o aspecto exterior de tais proposições — *se tal fato é, tal outro é* — dá-lhes semelhança com aquelas proposições que os médicos ou os astrólogos, grandes observadores dos sintomas e dos sinais, estabeleciam pela experiência para diagnosticar as doenças ou predizer o destino. É linguagem de lógicos indutivos,

que nos remete à visão de um mundo constituído por fatos encadeados uns aos outros, tão diferente do mundo de Aristóteles. Os próprios estoicos só viram na demonstração uma espécie de sinal.

Contudo, da forma exterior da proposição é preciso separar a maneira como seu valor é estabelecido; ora, nada encontramos nessa lógica que, de perto ou de longe, se pareça com uma prova por indução. E, com efeito, se consideramos o conteúdo dos juízos que dão como exemplos, veremos que dela não há necessidade, pois o consequente está sempre ligado por um vínculo lógico ao antecedente; a única justificação que apresentam de um juízo hipotético — *se é dia, é claro* — é justamente que o oposto do consequente, a saber, *não é claro*, contradiz o antecedente. E no próprio sinal, isto é, num juízo como «*se ele tem uma cicatriz, é que foi ferido*», os estoicos pretendem reencontrar ligação da mesma espécie, pois o sinal liga não uma realidade presente a uma realidade passada, mas dois enunciados de fato, ambos presentes — e presentes somente na inteligência (νοητά) — e que são no fundo logicamente idênticos⁴²⁷.

Em resumo: se a ligação lógica se exprime sempre por uma ligação entre fatos constatados pelos sentidos e enunciados pela linguagem, essa ligação dos fatos só tem valor graças à razão lógica que os une; o juízo hipotético tem tanto mais valor quanto mais se aproxima daquele em que se passa de um idêntico a um

⁴²⁷ SEXTO, *Contra os Matemáticos*, VIII, 177.

idêntico: «*Si lucet, lucet*»⁴²⁸. A dialética estoica tem, pois, o mesmo ideal que a teoria do conhecimento — a penetração completa do fato pela razão —, e logo se verá como a proposição hipotética, que é seu órgão, é particularmente apta a exprimir sua visão das coisas, de tal modo que a lógica não é neles, como em Aristóteles, simples órgão, mas parte ou espécie da filosofia.

VI. — FÍSICA DO ANTIGO ESTOICISMO

A física estoica tem por fim levar-nos a representar pela imaginação um mundo totalmente dominado pela Razão, sem resíduo irracional algum; nenhum domínio para o acaso, para a desordem, como em Aristóteles e em Platão: tudo entra na ordem universal. O movimento, a mudança, o tempo não são índice de imperfeição e de ser inacabado, como no geômetra Platão ou no biólogo Aristóteles; o mundo sempre mutável e movente tem, a cada instante, a plenitude de sua perfeição; «o movimento é»⁴²⁹, em cada um de seus instantes, um ato, e não uma passagem ao ato»; o tempo é, como o lugar, um incorpóreo sem substância nem realidade, pois é apenas porque age ou padece, graças à sua força interna, que um ser muda e dura. Nenhuma disposição, por conseguinte — como Aristóteles e os sucessores de Platão —, a proclamar o mundo eterno para lhe salvar a perfeição; o mundo estoico é um mundo que nasce e se dissolve sem que sua perfeição

⁴²⁸ CÍCERO, *Primeiros Acadêmicos*, II, § 98.

⁴²⁹ SIMPLÍCIO, *Comentário das categorias*, 78b (Arnim, II, nº 499).

seja atingida. A racionalidade do mundo já não consiste na imagem de uma ordem imutável que nele se reflete tanto quanto a matéria permite, mas na atividade de uma razão que submete toda coisa a seu poder.

Atividade da razão que é preciso ao mesmo tempo imaginar como atividade física e corporal. Só existem, com efeito, para os estoicos, como para os filhos da terra que Platão repreendia no *Sofista*, os corpos; pois o que existe é o que é capaz de agir ou de padecer, e só os corpos têm essa capacidade. Os «incorpóreos», que eles chamavam também inteligíveis, são ou meios inteiramente inativos e impassíveis — como o lugar, o espaço ou o vazio —, ou aqueles exprimíveis enunciados por um verbo, que são os acontecimentos ou aspectos exteriores da atividade de um ser; numa palavra, tudo o que se pensa por ocasião das coisas, mas não as coisas.

A razão, já que age, é, portanto, um corpo; e a coisa que sofre sua ação, ou que padece, é também um corpo e chama-se matéria⁴³⁰. Um agente — razão ou deus — e um paciente — matéria sem qualidade, que se presta com completa docilidade à ação divina —, isto é, um corpo ativo que age sempre sem jamais padecer, e uma matéria que padece sem jamais agir: tais são os dois princípios admitidos pela física. Um é causa — e mesmo a única causa, à qual todas as outras se reduzem —, agindo por sua mobilidade; o outro é o que recebe sem resistência a ação dessa causa.

⁴³⁰ DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 139 (Arnim, II, n° 300).

Essa dinâmica, que por um de seus princípios (o de uma ação que se exerce sem reação) permanece aristotélica, mas que por outro (o de um primeiro motor móvel e de uma matéria-coisa feita de um corpo concreto) lhe é inteiramente contrária, só pode ter seu pleno sentido graças a um dogma físico dos mais estranhos e dos mais indispensáveis do estoicismo: o da mistura total. Dois corpos podem unir-se misturando-se por justaposição, como se podem misturar sementes de espécies diferentes, ou confundindo-se em um, como numa liga de metais; mas podem também misturar-se numa mistura total, de modo a estender-se, sem nada perder de sua substância e de suas propriedades, um através do outro, de tal modo que se encontram ao mesmo tempo esses dois corpos em qualquer porção que seja de seu espaço comum; é assim que o incenso se estende pelo ar, o vinho pela massa de água a que se mistura, ainda que a do mar inteiro⁴³¹. Ora, é dessa maneira que o corpo agente se estende através do paciente, a Razão através da matéria e a alma através do corpo. A ação física só se pode conceber graças à formal negação da impenetrabilidade; é a ação de um corpo que penetra outro e que está por toda parte presente nele. É o que dá ao materialismo estoico aquele caráter tão particular que o aproxima do espiritualismo. O sopro material (*πνεῦμα*) que atravessa a matéria para animá-la está todo pronto a tornar-se espírito puro.

⁴³¹ ALEXANDRE DE AFRODÍSIAS, *Da Mistura*, ed. I. Bruns (Arnim, II, n° 473).

A cosmologia grega sempre foi dominada pela imagem de um período, ou grande ano, ao cabo do qual as coisas voltam a seu ponto de partida e recomeçam ao infinito um novo ciclo: isso é verdade em particular dos estoicos. A história do mundo é feita de períodos alternados, num dos quais o deus supremo, ou Zeus, idêntico ao fogo ou à força ativa, absorveu e reduziu em si mesmo todas as coisas, ao passo que, no outro, anima e governa um mundo ordenado (διακόσμησις). O mundo tal como o conhecemos acaba, pois, por uma conflagração que faz tudo voltar à substância divina; depois recomeça, exatamente idêntico ao que era, com os mesmos personagens e os mesmos acontecimentos — retorno eterno rigoroso, que não deixa lugar a invenção alguma⁴³².

A física, ou cosmologia, é apenas o detalhe dessa história: do fogo primitivo (que é preciso figurar não como o fogo destruidor que utilizamos na terra, mas antes como o brilho luminoso do céu) nascem, por uma série de transmutações, todos os quatro elementos: uma parte do fogo transforma-se em ar; uma parte do ar, em água; uma parte da água, em terra; depois o mundo nasce, porque um sopro ígneo, ou *pneuma* divino, penetra no úmido. De maneira sobre a qual nossos textos nos deixam em completa incerteza, procedem dessa ação todos os seres individuais ligados num só mundo, cada um com sua qualidade própria (ιδίως ποιόν), com uma individualidade irreduzível que

⁴³² ARNIM, II, nos 596 a 632; sobretudo ALEXANDRE, *Com. dos Analíticos*, ed. Wallies, p. 180, 31.

dura tanto quanto ele; essas individualidades são, ao que parece, apenas fragmentações do *pneuma* primitivo, pois a geração de novos seres pela terra ou pela água depende ou da porção de *pneuma* que ela guardou na formação das coisas, ou talvez, no caso do homem, de uma centelha vinda do céu que forma sua alma.

Da ação concertada desses indivíduos forma-se o sistema do mundo que vemos, limitado pela esfera das fixas, com os planetas circulando com movimento voluntário e livre no espaço, o ar povoado de seres vivos invisíveis ou demônios, a terra fixada ao centro. Mas esse sistema geocêntrico só em aparência é semelhante aos que já conhecemos. Primeiro, as razões da unidade do mundo não são as mesmas: «Platão», diz Proclo, «estabelece a unidade do mundo na unidade de seu modelo; Aristóteles, na unidade da matéria e na determinação dos lugares naturais; os estoicos, na existência de uma força unificante da substância corporal⁴³³.» Se o mundo é uno, é que o sopro, ou alma, que o penetra lhe retém as partes, porque possui uma tensão (τόνος) análoga à que possui em pequeno todo ser vivo — e mesmo todo ser independente qualquer — para impedir a dispersão de suas partes: é a tensão, esse movimento de vaivém do centro à periferia e da periferia ao centro, que faz que o ser exista. Daí a inutilidade do exemplar platônico e do lugar natural de Aristóteles: é pela força que está nele mesmo — força que é ao mesmo tempo um pensamento e uma razão —

⁴³³ Comentário do *Timeu*, 138e.

que Deus contém o mundo. Daí resulta que o mundo pode existir no seio de um vazio infinito sem risco de dissipar-se e que, em compensação, não tem em si mesmo vazio algum, pois não há outro lugar natural senão o que a força escolhe para si. Ademais, «se o mundo é contido por uma alma única, é necessário que haja simpatia entre as partes que o compõem; cada animal tem, com efeito, consigo mesmo tal simpatia que, pelas disposições de certas de suas partes, se pode conhecer claramente a disposição das outras... Se é assim, os movimentos podem transmitir sua ação apesar das distâncias, pois há uma vida única, transportada dos agentes aos pacientes⁴³⁴». Essa simpatia universal de um mundo em que «tudo conspira» distingue radicalmente o mundo hierarquizado de Aristóteles do dos estoicos; nele há como que um *circulus* universal: a terra e todos os seus habitantes recebem as influências celestes, que não se limitam aos efeitos gerais das estações, mas se estendem até o destino individual de cada um, segundo a astrologia — cuja difusão, a partir do século III, é imensa e que é completamente aceita pelos estoicos. Ademais, por transmutação inversa da que produziu os elementos, as emanações secas vindas da terra e as emanações úmidas saídas dos rios e dos mares produzem os diversos meteoros e servem de alimento aos astros. A astronomia dos estoicos recebe enfim daí marca particular: completamente despreocupados de astronomia matemática, deixam cair as esferas ou

⁴³⁴ PROCLO, *Comentário da República*, II, p. 258, ed. Kroll.

epiciclos, imaginados para não haver de admitir no céu senão movimentos circulares ou uniformes; doravante cada planeta, feito de um fogo condensado, segue seu curso, livre e independente, sob a direção de sua alma própria, e há no céu movimentos não uniformes; seu movimento circular e variado é a prova mesma de sua animação⁴³⁵. A posição da terra no centro, por outro lado, decorre de razões dinâmicas: de que a terra é pressionada de todos os lados pelo ar, como um grão de milho posto numa bexiga, que fica imóvel no centro quando se enche a bexiga; ou de que a massa da terra, por pequena que seja, equivale à do resto do mundo e o equilibra⁴³⁶.

Tal é esse geocentrismo, tão diferente do de Platão, todo pronto a admitir que é apenas uma hipótese matemática, ao passo que o dos estoicos é um dogma, ligado solidamente às suas crenças. Não pensava Cleantes que os gregos deveriam processar em juízo, por crime de impiedade, Aristarco de Samos, que admitia o movimento da terra⁴³⁷? Numa palavra, o mundo é um sistema divino cujas partes estão todas distribuídas divinamente. «É um corpo perfeito; mas suas partes não são perfeitas, porque têm certa relação com o todo e não existem por si mesmas⁴³⁸.» Tudo, no mundo, é produto do mundo.

⁴³⁵ AQUILES, *Isagoge*, 13 (Arnim, II, 686).

⁴³⁶ ARNIM, II, nos 555 e 572.

⁴³⁷ PLUTARCO, *Da face na lua*, cap. VI.

⁴³⁸ PLUTARCO, *Contradições*, cap. XLIV.

Essa ordem de coisas não é eterna: contra os peripatéticos, que sustentavam a eternidade do mundo, Zenão faz valer as observações geológicas que nos mostram o solo nivelando-se constantemente e o mar recuando; se o mundo fosse eterno, a terra deveria, pois, ser toda plana e o mar deveria ter desaparecido; vemos, ademais, todas as partes do universo corromper-se, inclusive o fogo celeste, que precisa restaurar-se pelo alimento; como não seria destruído o conjunto delas? Vemos, enfim, que a raça humana não pode ser muito antiga, pois muitas das artes que lhe são indispensáveis e que só puderam nascer ao mesmo tempo que ela ainda estão em seu início⁴³⁹.

Vimos o que era o nascimento do mundo; seu fim, ao cabo do grande ano, determinado pelo retorno dos planetas às suas posições iniciais, consiste na conflagração universal, ou reabsorção de todas as coisas no fogo. Zenão e Crisipo chamam essa conflagração de purificação do mundo, dando assim a entender que, à maneira dos dilúvios ou das tempestades de fogo que se encontram nos velhos mitos semíticos, tratava-se de uma restituição do estado perfeito. Crisipo tem o cuidado de mostrar que essa conflagração não é a morte do mundo, pois a morte é a separação da alma e do corpo; ora, aqui «a alma do mundo não se separa de seu corpo, mas se engrandece continuamente às suas custas, até ter absorvido toda a matéria». É mudança conforme à natureza, e não revolução violenta.

⁴³⁹ FÍLON DE ALEXANDRIA, *Da incorruptibilidade do mundo*, caps. XXIII e XXIV (Arnim, I, 106).

No total, o universo não é a realização mais ou menos imperfeita, contingente e instável de uma ordem matemática; é efeito de uma causa que age segundo uma lei necessária, de tal modo que é impossível que qualquer acontecimento ocorra de outro modo que como efetivamente ocorre. Deus, a alma de Zeus, a razão, a necessidade das coisas, a lei divina e, enfim, o Destino são tudo um para Zenão⁴⁴⁰. A teoria do destino (εἰμαρμένη) é apenas expressão clara desse racionalismo integral que vemos nos estoicos. O destino, que foi primeiro, no pensamento grego, a força inteiramente irracional que distribui aos homens sua sorte, torna-se a universal «razão segundo a qual os acontecimentos passados ocorreram, os presentes ocorrem e os futuros ocorrerão»⁴⁴¹ — razão universal, inteligência ou vontade de Zeus, que comanda tanto os fatos que chamamos contra a natureza (doenças ou mutilações) quanto os fatos que chamamos conformes à natureza, como a saúde. Tudo o que acontece é conforme à natureza universal, e só falamos de coisas contrárias à natureza ali onde encaramos a natureza de um ser particular destacando-o do conjunto.

Não se deve confundir esse destino com nosso determinismo científico. Ele nada produziu entre os estoicos que se pareça com nossas ciências de leis, cuja ideia se encontra, ao contrário, em doutrinas bem diferentes, as dos cétricos. É que a necessidade causal, tal como a concebemos, é a de uma relação, e uma

⁴⁴⁰ LACTÂNCIO, *Da verdadeira sabedoria*, cap. IX (Arnim, I, n° 160).

⁴⁴¹ ESTOBEU, *Éclogas* (Arnim, II, n° 913).

relação deixa inteiramente indeterminado o número de fenômenos que a ela podem submeter-se; ao contrário, o destino do universo é como o destino de uma pessoa: aplica-se a um ser individual, o universo, que tem começo e fim; pois, como diz o autor estoicizante de um tratado atribuído a Plutarco⁴⁴²: «Nem lei, nem razão, nem nada de divino poderia ser infinito.» Essa concepção apoia com sua autoridade não apenas ciências verdadeiras, como a astronomia ou a medicina, mas todos os modos de adivinhação do futuro — astrologia, adivinhação pelos sonhos etc. —, de que os estoicos eram apaixonados e sobre os quais Crisipo e Diógenes da Babilônia escreveram compactas coletâneas de observação, das quais Cícero nos conservou algo em seu tratado *Sobre a Adivinhação*.

Numa palavra, o destino não é de modo algum o encadeamento das causas e dos efeitos, mas antes a causa única, que é ao mesmo tempo a ligação das causas, no sentido de que compreende em sua unidade todas as razões seminais de que se desenvolve cada ser particular. Esse mundo ligado, feito de *logoi*, ou razões, constitui uma espécie de universo das forças — ou, se se quiser, de pensamentos divinos ativos — que ocupa o lugar do mundo platônico das ideias. Os principais desses *logoi*, os que presidem aos fenômenos da terra ou do mar, são as divindades populares conhecidas pelos mitos, Héstia ou Posêidon; e os estoicos se fazem fortes, por uma interpretação de que um estoico da

⁴⁴² Pseudo-PLUTARCO, *Do Destino*, cap. III.

época de Augusto, Cornuto, conservou a doutrina⁴⁴³, de explicar o menor detalhe dos mitos populares como alegoria de fatos físicos.

Esse fatalismo encontrava contudo, no interior mesmo do sistema, uma dificuldade, pois parecia negar a crença na liberdade humana. Cícero nos conservou algo da penosa argumentação com que Crisipo se esforçava por conciliá-las⁴⁴⁴. Como pode o ato livre ser ao mesmo tempo determinado pelo destino — tal é a verdadeira posição da questão, pois em caso algum se trata de subtrair o que quer que seja ao destino. Crisipo sai-se distinguindo vários gêneros de causas: assim como o movimento de rotação de um cilindro se explica não apenas por um impulso exterior, a que se chama causa antecedente, mas pela forma do cilindro, que é a causa perfeita ou principal, do mesmo modo um ato livre, como o assentimento, se explica não pela representação compreensiva, que é causa antecedente, mas pela iniciativa do espírito que a recebe. Tudo parece, pois, passar-se nessa solução como se a potência do destino só se estendesse às circunstâncias exteriores ou às causas ocasionais de nossos atos.

VII. — A TEOLOGIA ESTOICA

O ritmo alternado do mundo é necessário para apreciar o alcance da teologia estoica. Pronuncia-se a seu respeito o nome de imanência e mesmo de

⁴⁴³ CORNUTO, *Compêndio de Teologia grega*, ed. Lang, 1881.

⁴⁴⁴ CÍCERO, *Do Destino*, § 39 ss.

panteísmo, e os escritores cristãos não se privaram de escarnecer desse Deus presente nas partes mais ínfimas do universo; e é verdade também que o mundo é feito da substância de Deus e nela se reabsorve. Mas não se deve abusar de uma ideia justa: a verdade é que há no estoicismo os germes de uma noção da transcendência divina, mas também que essa transcendência é de natureza inteiramente diferente da do Deus de Platão ou de Aristóteles. Notemos, com efeito, que a transcendência de Deus não se dá, em Aristóteles ou nos platônicos, sem a afirmação da eternidade do mundo; os platônicos nos repetirão à saciedade que Deus não pode conceber-se se não produz o mundo desde toda a eternidade; a existência atual do mundo é uma das faces, ou das condições, da perfeição divina. É bem diferente entre os estoicos: graças à conflagração, seu Zeus, ou deus supremo, tem uma vida em certa medida independente do mundo; então, cessando a natureza de existir, ele repousa em si, entregue apenas a seus pensamentos⁴⁴⁵. Por outro lado, se Deus é imaginado como força interior às coisas, como «um fogo artista, procedendo metodicamente à produção das coisas», ou como «um mel escorrendo pelos favos», o estoico dirige-se a ele, por outro lado, como a um ser providencial, pai dos homens, que rege tudo no mundo em proveito do ser racional — ao «ser todo-poderoso, chefe da natureza, que governa todas as coisas com a lei, a quem obedece todo esse mundo que gira em torno

⁴⁴⁵ SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, 9, 16.

da terra, indo aonde ele o conduz e deixando-se voluntariamente dominar por ele⁴⁴⁶». Os escritores cristãos assinalaram essa espécie de conflito interno na noção de Deus entre os estoicos: «Embora digam», diz Orígenes⁴⁴⁷, «que o ser providencial é da mesma substância que o ser que ele dirige, nem por isso deixam de dizer que é perfeito e diferente do que dirige.»

Se, pois, o deus de Aristóteles e dos platônicos é o deus transcendente de uma teologia sábia, o dos estoicos é objeto de uma piedade mais humana. Não admitiram eles, para aprová-las, todas as origens que a devoção popular dá à ideia dos deuses — a vista dos meteoros e da ordem do mundo, a consciência das forças úteis ou nocivas ao homem e que nos ultrapassam, a das forças interiores a nós que nos dirigem (como a paixão do amor ou o desejo da justiça), enfim os mitos dos poetas e a lembrança dos heróis benfazejos? Suas provas da existência dos deuses, que repousam na necessidade de admitir um arquiteto do mundo, de razão análoga à dos homens, mas superior, entram na mesma linha. Toda essa teologia popular implica relações diretas e especiais entre Deus e os homens, ao passo que a teologia aristotélica ou platônica só concerne à relação geral de Deus com a ordem do mundo, sem relação particular com o homem. O mundo é antes de tudo «a morada dos deuses e dos homens e das coisas feitas em vista dos deuses e dos

⁴⁴⁶ CLEANTES, *Hino a Zeus* (Arnim, I, nº 537).

⁴⁴⁷ *Sobre o evangelho de João*, XIII, 21.

homens»⁴⁴⁸. Quanto a este último capítulo, sabe-se a que ponto de ridículo os estoicos levaram a afirmação de uma finalidade externa, atribuindo, por exemplo, às pulgas a função de nos despertar de um sono longo demais, e aos ratos o feliz efeito de nos forçar a velar pela boa ordem de nossos negócios.

Crisipo, diante da crítica de seus adversários, foi levado a construir uma teodiceia — aliás bastante fraca — para explicar a presença do mal no universo. Dois argumentos mostram o mal indispensável à estrutura do universo: «Nada há de mais tolo», diz Crisipo, «que crer que bens poderiam ter existido se não houvesse ao mesmo tempo males; pois o bem é contrário ao mal, e não há contrário sem seu contrário.» Segundo um segundo argumento, Deus quer naturalmente o bem, e esse é seu principal desígnio; mas, para chegar a ele, é levado a empregar meios que, tomados em si mesmos, não são sem inconveniente. A finura dos ossos do crânio, necessária ao organismo humano, não se dá sem perigo para sua salvação. O mal é então acompanhamento necessário (*παρακολούθησις*) do bem. Enfim, como já diz Cleantes dirigindo-se a Zeus: «Nada acontece sem ti, exceto os atos que os maus cumprem em sua loucura.» Nesse terceiro argumento, o mal moral, ou vício, deve-se à liberdade do homem que se ergue contra a lei divina, ao passo que, no primeiro, devia-se à necessidade de um equilíbrio harmonioso:

⁴⁴⁸ Cf. AÉCIO, *Opiniões dos Filósofos*, I, 6; CÍCERO, *Da Natureza dos Deuses*, cap. XXV e XXVI, II, cap. XXVI; ESTOBEU (Arnim, II, n° 527); PLUTARCO, *Contradições*, p. 1044d.

duas explicações contraditórias entre as quais os estoicos jamais souberam escolher⁴⁴⁹.

VIII. — PSICOLOGIA DO ANTIGO ESTOICISMO

Racionalista, dinamista, espiritualista: tal é, como a teoria da alma do mundo, a teoria da alma individual entre os estoicos. Negam a existência da alma nas plantas e só a atribuem aos animais; e, por outro lado, recusam completamente a razão aos brutos, salvando assim a eminente dignidade do homem. Em primeiro lugar, só há alma onde há movimento espontâneo derivado de uma inclinação posta em marcha por uma representação. Representação e inclinação: tais são as duas faculdades ligadas entre si que as plantas não possuem, mas somente os animais.

Em compensação, os animais ainda não têm razão alguma; os atos instintivos, na aparência inteligentes, que os curiosos de observações recolhem (como se vê pelo tratado estoicizante *Dos Animais*, de Fílon de Alexandria, e pelo tratado de Plutarco *Sobre a Sutileza dos animais*) — esses traços de amizade, de hostilidade, de política — não supõem neles razão alguma, mas derivam da razão universal, espalhada por toda parte na natureza.

A razão, particular à alma humana, consiste no assentimento que se introduz entre a representação e a tendência, ou inclinação; o caráter próprio da alma racional é, com efeito, que a atividade da tendência não

⁴⁴⁹ ARNIM, II, n° 1069.

é diretamente engendrada pela representação, mas somente depois que a alma lhe deu voluntariamente sua adesão, ou assentimento; toda recusa da alma impede a ação.

Os estoicos chamam parte hegemônica, ou diretora, da alma — ou ainda reflexão — aquela parte em que se produzem a representação, o assentimento e a inclinação; e representam-na como um sopro ígneo localizado no coração. Dela emanam sete sopros ígneos: cinco deles estendem-se até os órgãos em que recebem as impressões sensíveis, que transmitem ao centro; um sexto é o sopro da voz, que se propaga pelos órgãos vocais; um sétimo, o sopro gerador, que transmite ao gerado uma parcela da alma do pai. Essas seis faculdades são, aliás, menos partes subordinadas que a própria alma dirigente propagando-se através do corpo⁴⁵⁰.

Quanto à origem dessa alma, os antigos estoicos pensaram que o sopro ígneo transmitido pelo pai não era de início uma alma, mas fazia o embrião viver como uma planta; depois, no momento do nascimento, o sopro ígneo, resfriado pelo ar (os estoicos supunham que uma parte do ar entrado nos pulmões pela respiração era recebida no ventrículo), endurecia como ferro temperado e tornava-se a alma de um animal⁴⁵¹. Os estoicos parecem, pois, ter aceitado aquela doutrina a que mais tarde se chamou traducianismo. É difícil saber

⁴⁵⁰ Sobre o conflito a esse respeito entre Cleantes e Crisipo, cf. SÊNECA, *Cartas*, 113.

⁴⁵¹ PLUTARCO, *Contradições*, cap. XLI (Arnim, II, 806).

a quem fazer remontar a doutrina inversa da origem da alma concebida como fragmento do éter divino, que se encontra nos estoicos da época imperial e que acentua o privilégio do homem. A alma humana é em todo caso pura razão, e será difícil ver como nela se introduzirão o vício e a desrazão.

IX. — MORAL DO ANTIGO ESTOICISMO

A essa concepção do destino, de Deus e da alma ligam-se as regras da conduta do sábio.

Seguimos, para expor essa moral, o plano indicado por Diógenes Laércio (VII, 84) como sendo o de Crisipo e de seus sucessores até Posidônio.

O moralista parte da observação das inclinações (ὀρμαί) tais como as constata no homem desde o nascimento, ou à medida de sua eclosão; essas inclinações, tais como são recebidas da natureza, não podem ser depravadas. Ora, a primeira inclinação nos impele a conservar-nos a nós mesmos, como se a natureza nos tivesse confiado a nós próprios, dando-nos desde a origem o sentimento, ou a consciência, de nós (pois essa inclinação é inseparável do conhecimento de si e não lhe é anterior).

O ser vivo tem, pois, desde o início, o meio de distinguir o que é conforme à natureza do que lhe é contrário, e chamam-se primeiras coisas conformes à natureza (πρώτα κατὰ φύσιν) os objetos dessas primeiras inclinações: saúde, bem-estar e tudo o que a isso possa servir. Esses objetos não merecem contudo ainda o

nome de *bens*, pois o bem é absoluto por natureza: é o que se basta a si mesmo e pode ser chamado o útil. Os estoicos não aceitariam um bem relativo, como Aristóteles, que distinguia o bem do médico, do arquiteto etc.; as coisas conformes à natureza de que falamos, sendo relativas ao ser vivo que as deseja, não são bens. É por elaboração racional que se chegará a conceber o bem⁴⁵². É refletindo sobre a razão comum de nosso assentimento espontâneo às nossas inclinações, comparando-as entre si, que apreenderemos a noção do bem. Nosso assentimento espontâneo, na aurora da vida, já era assentimento fundado em razão — e mesmo assentimento da razão —, pois visava a conservar um ser produzido pela natureza, isto é, pelo destino, ou razão universal. Mas a noção do bem vem, de certo modo, de uma razão de segundo grau, que apreende o motivo profundo de nosso apego a nós mesmos na vontade que a natureza total, de que somos parte, tem de conservar-se. É por isso que esse bem, que encara a natureza universal, tem valor incomparável com o dos objetos primitivos da inclinação, que só se referem à nossa natureza particular; não pode ser obtido por simples acréscimo dos fins primitivos, como se, por exemplo, fosse a saúde, a riqueza e os outros fins desse gênero levados ao máximo; é de outra espécie, não de grandeza superior.

A prova é que o elogio não se dirige nem à saúde nem à riqueza, mas é reservado ao bem. Nem todos admitem,

⁴⁵² CÍCERO, *Dos Fins*, III, § 72.

é verdade, que o bem é digno de elogio em si mesmo, e Aristóteles, por exemplo, distingue o ato virtuoso, único louvável, do bem, ou felicidade, para o qual é cumprido; mas, na verdade, a reflexão nos diz o contrário, pois «o bem é objeto da vontade; esse objeto é aquilo em que nos comprazemos; aquilo em que nos comprazemos é louvável⁴⁵³». É verdade que Aristóteles tinha razão em dizer, com o senso comum, que só a ação honesta e bela é louvável; mas isso equivale a dizer, completando o raciocínio composto acima: «o louvável é o honesto (*καλόν*, *honestum*); logo, só o honesto é um bem». Sob essa dialética tão seca, sente-se aquela modificação profunda da moral que consiste em só admitir como bem o que é realizável por nossa própria vontade, abandonando como indiferente o que é objeto das inclinações.

Virtude e bem são, pois, identificados: um e outro são preciosos, louváveis, úteis e mesmo indispensáveis; o bem, ou a felicidade, já não é como um dom divino que se acrescenta a ela. A virtude não tem, portanto, objeto exterior algum para o qual tender; detém-se em si mesma; é desejável por si mesma; não tira seu valor do fim que faz atingir, pois é ela mesma esse fim. Não está, como as outras artes, voltada para um fim estranho, mas inteiramente voltada para si mesma (*in se tota conversa*)⁴⁵⁴; em compensação, não é, como as outras artes, suscetível de progresso: é perfeita de uma só vez e completa em todas as suas partes.

⁴⁵³ Crisipo em PLUTARCO, *Contradições*, cap. XIII (Arnim, III, 29).

⁴⁵⁴ ESTOBEU, *Éclogas* (Arnim, III, 208); CÍCERO, *Dos Fins*, III, § 32.

É por isso que, toda interior, ela é disposição estável e de acordo consigo. É a essa firmeza e a essa constância idêntica à razão — que é antes de tudo acordo consigo — que Zenão dava o nome de prudência (φρόνησις). Se há outras virtudes, elas são para ele apenas aspectos da virtude fundamental: a coragem será a prudência no que se refere ao que se deve suportar; a temperança, a prudência na escolha das coisas; a justiça, a prudência na atribuição dos quinhões. Vê-se quanto⁴⁵⁵ Zenão está longe de separar e dissociar as virtudes, como fazia Aristóteles, distinguindo não apenas as virtudes do homem e da mulher, mas ainda a do rico e a do pobre. Nenhuma distinção desse gênero, tão logo já não se veja na virtude senão a universal razão. O próprio Deus não tem outra virtude que o homem. Cleantes insistia talvez mais que seu mestre no aspecto ativo dessa razão, ao definir a virtude principal como uma tensão (τόνος), que é coragem quando se trata de suportar, justiça quando se trata de distribuir. Crisipo volta ao intelectualismo de Zenão e recusa ver na tensão outra coisa que o acompanhamento das virtudes, que em si mesmas são ciências — sendo a prudência a ciência das coisas a fazer ou a não fazer; a coragem, a ciência das coisas a suportar ou a não suportar, e assim por diante; mas admite a multiplicidade das virtudes, em sentido bem diverso, é verdade, do de Aristóteles, pois essas virtudes estão indissoluvelmente ligadas: quem tem uma virtude tem todas; nem por isso deixa de ser verdade que cada

⁴⁵⁵ PLUTARCO, *Da virtude moral*, cap. II.

uma se exerce numa esfera de ação distinta e deve aprender-se separadamente⁴⁵⁶.

A passagem do estado primitivo de inocência, em que todas as inclinações são retas, ao estado em que as inclinações são substituídas pela vontade refletida e pela virtude não se faz de maneira tão fácil quanto nossa exposição deixaria crer. Os aspirantes à vida virtuosa não são inocentes, mas pervertidos; as inclinações primitivas não persistiram, mas, deformando-se ou exagerando-se, em particular sob a influência do meio social que deprava a criança, tornaram-se paixões — tristeza, medo, desejo ou prazer — que perturbam a alma e fazem obstáculo à virtude e à felicidade⁴⁵⁷. A existência da paixão oferece à psicologia estoica um dos problemas mais difíceis de resolver: se toda a substância da alma é razão, como pode haver nela o irracional? Pois as paixões vão realmente contra a razão, já que nos levam a desejar como bens ou a fugir como males o que, para o homem refletido, não é na realidade nem bem nem mal. Platão e Aristóteles só haviam podido evitar a dificuldade admitindo na alma uma ou várias partes irracionais; mas essa tese, além de chocar o racionalismo integral dos estoicos, não dá conta de certos elementos da paixão. É preciso lembrar, com efeito, que, num ser racional como o homem, a inclinação não é possível se ele não lhe dá seu assentimento, ou adesão; o que é verdade da inclinação em geral o é dessa inclinação exagerada e desmedida

⁴⁵⁶ ARNIM, I, 563, e III, 255-261.

⁴⁵⁷ ARNIM, III, 228-236.

que é a paixão: só há tristeza, por exemplo, se a alma adere ao juízo de que há para nós um mal presente; e toda paixão implica assim um juízo sobre um bem — presente, no prazer; futuro, no desejo — ou sobre um mal — presente, na dor; futuro, no temor. Não apenas a gênese da paixão depende do assentimento, mas também seu desenvolvimento: é, por exemplo, porque se crê conveniente entregar-se à tristeza que se geme e se toma luto. Ora, o assentimento é obra do ser racional, e só dele; uma coisa é sentir a dor física (*ἄλγος*), outra é experimentar por causa dela pena (*λύπη*), que depende do juízo de que ela é um mal. Não é, pois, explicar a paixão atribuí-la a uma faculdade desprovida de razão⁴⁵⁸.

A paixão é, pois, uma razão, um juízo, como diz Crisipo, mas uma «razão irracional» e desobediente à razão — o que é paradoxal e força, apesar de tudo, a buscar nela um elemento irreduzível à razão. Crisipo procura atribuir a esse elemento origem exterior: são os hábitos dados às crianças para evitar o frio, a fome, a dor, que as persuadem de que toda dor é um mal; e são as opiniões que ouvem exprimir a seu redor durante toda a educação: desde as amas até os poetas e os pintores, só ouvem elogios do prazer e das riquezas⁴⁵⁹.

É preciso, contudo, que esses falsos juízos encontrem acesso na alma; ora, quando Crisipo explica o exagero da tendência por fenômeno análogo ao ímpeto de um corredor que não consegue parar, e

⁴⁵⁸ ARNIM, III, 377-420.

⁴⁵⁹ CALCÍDIO, *Sobre o Timeu*, 165-166 (Arnim, III, n° 229).

depois indica que os aumentos ou diminuições de uma paixão como a tristeza são até certo ponto independentes do juízo que se emite sobre seu objeto — pois a tristeza é mais forte quando o juízo é recente —, é bem fazer intervir fatores irracionais inteiramente interiores à alma. Há outros ainda: a causa inicial da paixão é uma «fraqueza da alma», e a paixão é uma «crença fraca»; ademais, elas dão origem a fatos bem impossíveis de assimilar a juízos — o apertar-se da alma na dor e sua expansão na alegria; enfim, as paixões, que são de natureza passageira e instável, transformam-se em doenças da alma, como a ambição, a misantropia, que se fixam e se tornam indissolúveis⁴⁶⁰.

Sem negar a existência da desrazão, os estoicos insistiram contudo na importância do juízo para fazer ver quanto a paixão dependia de nós; Crisipo em particular pôs em evidência o papel dos juízos de conveniência, como o preconceito que nos faz crer ser bom e justo entregar-nos à tristeza pela morte de um parente. É não por uma resistência de frente à paixão desencadeada, mas por uma meditação preventiva sobre tais juízos, por máximas raciocinadas, que os estoicos esperam subtrair-nos às paixões.

Viu-se como a razão humana extrai das inclinações espontâneas o bem e a virtude. É pela mesma elaboração racional que o homem descobre o fim em vista do qual são feitas todas as ações que convém fazer. A base da vida moral é a espécie de escolha espontânea

⁴⁶⁰ CÍCERO, *Tusculanas*, IV, 125.

que nossas inclinações nos fazem fazer das coisas úteis à nossa conservação; o fim é viver escolhendo, com escolha refletida e voluntária, as coisas conformes à natureza universal⁴⁶¹. É sem dúvida o que quis dizer Zenão ao definir o fim como: viver de acordo, ou viver com consequência (ὁμολογουμένως)⁴⁶²; viver assim é viver segundo a razão, que não encontra diante de si oposição alguma. É seguramente o que quiseram dizer Cleantes e Crisipo ao propor, como fim, viver conformemente à natureza (ὁμολογουμένως τῇ φύσει), isto é — comenta Crisipo — empregando o conhecimento científico das coisas que acontecem por natureza. Esse conhecimento científico é o que nos dá a física: tudo acontece pela razão universal, pela vontade de Deus ou pelo destino. Desde então o fim consistirá unicamente numa atitude interior da vontade: todo ser obedece necessariamente ao destino; mas a razão desgarrada tenta resistir-lhe e opor ao bem universal o fantasma de um bem próprio — saúde, riqueza, honra; o sábio, ao contrário, aceita com reflexão os acontecimentos que resultam do destino; ali onde o mau é arrastado à força, ele se dirige voluntariamente; se sabe que o destino o quer mutilado ou pobre, aceita essa mutilação ou essa pobreza. «*Non pareo Deo sed assentior*», diz Sêneca (*Carta 97*): não obedeco a Deus, adiro ao que ele decidiu. A resignação estoica não é um mal menor; é complacência positiva e alegre no mundo tal como ele é; «é preciso pôr a vontade de acordo com os acontecimentos, de modo

⁴⁶¹ CÍCERO, *Dos Fins*, II, 34; III, 14.

⁴⁶² ARNIM, III, n° 12.

que os que sobrevêm sejam a nosso gosto⁴⁶³». Seguir a natureza, seguir a razão, seguir Deus: esse tríplice ideal, que veremos dissociar-se mais tarde, é tudo um para os estoicos.

Trata-se de explicar também como essa disposição não permanece interior, mas ao contrário convida à ação. Há aí um ponto dos mais importantes, e atingimos a essência mesma do estoicismo: a moral estoica convida à ação; seus fundadores exortavam sobretudo seus alunos a cumprir suas funções de cidadão⁴⁶⁴; muito mais tarde, Epicteto considerava seu ensino verdadeira preparação para as carreiras públicas, e censurava os jovens que queriam permanecer tempo demais à sombra da escola: a vida normal do homem é a vida do esposo, do cidadão, do magistrado. Neles não há divórcio entre a vida contemplativa e a vida prática, como o que ameaçava estabelecer-se — e que efetivamente se estabeleceu, como se verá — em consequência das doutrinas de Aristóteles e de Platão; o conhecimento da natureza é preparação para a ação.

Mas é preciso ver bem em que sentido: à primeira vista, parece haver na moral estoica uma dificuldade insuperável, que a força a resultar no quietismo do homem perfeito, o qual, de bom ou mau grado, assiste impassível a todos os acontecimentos. Todos os estoicos concordam em reconhecer que tudo é indiferente, exceto aquela disposição interior que é a sabedoria, e que não há para nós nem bem nem mal no

⁴⁶³ EPICTETO, *Dissertações*, II, 14, 7.

⁴⁶⁴ SÊNECA, *Do Ócio*, início.

que nos acontece: é dizer que não há razão alguma para querer um contrário em vez do outro, a riqueza em vez da pobreza, a doença em vez da saúde. Mas levemos a análise mais adiante: se consideramos o estado do homem imperfeito, saúde e riqueza têm para ele mais preço e valor que doença e pobreza, porque são mais conformes à natureza, ou satisfazem melhor as inclinações. Para o homem perfeito, saúde e doença não são da mesma ordem que aquilo que ele busca, a saber, a vontade reta, ou conforme à natureza; essa vontade reta é inteiramente independente de uma e de outra, e persiste em ambas: tem, pois, valor incomparável. Mas não se segue de modo algum que, mesmo para o homem perfeito, uma não tenha mais valor que a outra, se as comparamos entre si; o que distingue o homem perfeito é que ele não tem apego maior a uma que à outra e, sobretudo, que não tem apego incondicional; escolheria a doença, por exemplo, se soubesse que ela é querida pelo destino; mas, sendo todo o resto igual, escolherá antes a saúde. De maneira geral, sem de modo algum querê-los como quer o bem, ele considera preferíveis (προηγμένα) os objetos conformes à natureza — saúde, riquezas — e não preferíveis (ἀποπροηγμένα) as coisas contrárias à natureza.

Os estoicos podem assim estabelecer uma lista das ações convenientes (καθήκοντα, *officia*), que são como as funções ou deveres do ser racional, capaz de salvaguardar a própria vida e a de seus semelhantes: cuidados do corpo, função de amizade e de beneficência, deveres de família, funções políticas. O

cumprimento dessas funções, que não é nem um bem nem um mal, pode existir em todos os homens, e assim pode nascer uma moral secundária, uma moral dos imperfeitos que se dirige a todos; essa moral prática (moral dos conselhos, ou parenética) recebeu mais tarde grande desenvolvimento e, por ela, o estoicismo inseriu-se na vida comum. O sábio e o imperfeito têm exatamente os mesmos deveres, a tal ponto que o sábio, por perfeito e feliz que seja, deverá deixar a vida pelo suicídio se sofrer em excesso coisas contrárias à sua natureza. Contudo, sua conduta só é a mesma na aparência e exteriormente: ali onde o imperfeito cumpre um simples dever (καθήκον), o sábio cumpre um dever perfeito (καθήκον τέλειον), ou ação reta (κατόρθωμα), graças a seu acordo consciente com a natureza universal; ademais, ele bem sabe que esse dever tem apenas valor de verossimilhança, e que há casos em que mais vale renunciar a seus deveres de família ou de magistrado⁴⁶⁵.

O dever, ou função, nunca tem, pois, forma categórica; daí o desenvolvimento de toda uma literatura de conselhos (parenética) que, deixando de lado os princípios abstratos, examina e pesa os casos individuais e dá lugar por vezes a uma verdadeira casuística. A liberdade de espírito dos primeiros estoicos em relação aos deveres sociais, por exemplo, era de fato bastante grande para que se encontrem neles traços que lembram o cinismo mais radical,

⁴⁶⁵ Cf. ARNIM, III, n° 493.

apregoando, por exemplo, a comunidade das mulheres⁴⁶⁶.

Tal é a teoria estoica da ação, tão contraditória na aparência; cumpre ver bem que a indiferença em relação às coisas exprime não a fraqueza, mas o próprio vigor da vontade, que consente em manifestar-se pela escolha de uma ação, mas que não quer nem restringir-se a ela nem fixar-se nela.

A moral estoica nunca abandona, desde seu princípio, a descrição do homem agente; não busca bem algum fora da disposição voluntária; segue-se que só pode realizar-se inteiramente pela descrição do ser que possui a virtude, a descrição do sábio. O sábio é o ser que já não guarda em sua alma nada que não seja inteiramente racional, sendo ele mesmo uma razão, ou um verbo; logo, não cometerá erro algum; tudo o que fizer, ainda que a ação mais insignificante, será bem feito, e o menor de seus atos conterà tanta sabedoria quanto sua conduta inteira; não conhecerá nem arrependimento, nem tristeza, nem temor, nem perturbação alguma desse gênero; terá a felicidade perfeita; só ele possuirá a liberdade, a verdadeira riqueza, a verdadeira realeza, a verdadeira beleza; só ele conhecerá os deuses e será o verdadeiro sacerdote; útil a si mesmo e aos outros, só ele saberá governar uma casa ou uma cidade e ter amigos. Conhecem-se todos esses paradoxos, cuja lista se poderia ainda alongar, que acumulam todas as perfeições na pessoa do sábio⁴⁶⁷.

⁴⁶⁶ SEXTO, *Hipotiposes*, III, 205.

⁴⁶⁷ ARNIM, III, 548-656.

Para lhes compreender o sentido, cumpre acrescentar que quem não é sábio é imperfeito, e que, ante a sabedoria, todas as imperfeições são iguais; todos os não sábios são igualmente loucos, insensatos, mergulhados numa infelicidade completa, verdadeiros exilados sem família nem cidade. Estejam mais ou menos perto da sabedoria, nem por isso são menos insensatos, pois a retidão do sábio não admite nuances nem graus; assim, o afogado não está menos sufocado, esteja no fundo da água ou quase à superfície, como o arqueiro não erra menos o alvo, chegue a flecha perto ou longe.

É natural e conforme ao que aprendemos do estoicismo admitir que a sabedoria só possa ser dada em bloco; ela não é, mais que a filosofia inteira, suscetível de progresso. O que os estoicos antigos quiseram não foi precisamente o progresso moral, mas, como diz Clemente de Alexandria, uma espécie de transmutação íntima que muda o homem inteiro em razão pura⁴⁶⁸ — o cidadão de uma cidade em cidadão do mundo —, transmutação análoga, na ordem do espírito, à transformação política que Alexandre fazia os povos sofrerem.

«Zenão», diz Plutarco⁴⁶⁹, «escreveu uma *República* muito admirada, cujo princípio é que os homens não devem separar-se em cidades e em povos com cada qual suas leis particulares; pois todos os homens são concidadãos, já que há para eles uma só vida e uma só

⁴⁶⁸ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, IV, 6.

⁴⁶⁹ *Da Fortuna de Alexandre*, cap. VI.

ordem de coisas (cosmos), como para um rebanho unido sob a regra de uma lei comum. O que Zenão escreveu como em sonho, Alexandre realizou;... reuniu como numa cratera todos os povos do mundo inteiro;... ordenou que todos considerassem a terra como sua pátria, seu exército como sua acrópole, as pessoas de bem como parentes e os maus como estrangeiros.» Não se pode dizer melhor que a moral estoica é a dos tempos novos, em que, sobre as cidades desarticuladas e doravante incapazes de ser fonte de vida moral e sustentáculo, se erguem grandes monarquias que aspiram a governar a humanidade.

A razão, lei universal ou natureza, faz-se de certo modo monárquica: em Aristóteles, ela partia das realidades psicológicas ou sociais de fato — paixões, costumes, leis — que apenas tentava, como do alto, temperar e organizar; aqui, ela toma todo o lugar e expulsa tudo o que não é ela mesma; «a virtude está posta unicamente na razão⁴⁷⁰».

⁴⁷⁰ CÍCERO, *Últimos Acadêmicos*, I, § 38.

CAPÍTULO III

O EPICURISMO NO SÉCULO III

I. — EPICURO E SEUS ALUNOS

Depois do sistema maciço dos estoicos, é um alívio repousar no jardim em que Epicuro filosofa em privado com seus amigos, enquanto Zenão atraía ao pórtico Pércile a multidão do público. Entre esses dois espíritos, nada há de comum senão os traços mais gerais da época: um mesmo desprendimento da cidade, mas que em Epicuro não tem, como em Zenão, a contrapartida do apego aos impérios nascentes e ao cosmopolitismo, e que permanece em suma no nível da antiga crítica sofística; uma teoria sensualista do conhecimento, mas que não é encimada, como em Zenão, por toda uma dialética racional; a afirmação de uma ligação estreita entre a física e a moral, mas concebida de maneira inteiramente outra, pois a física epicurista é precisamente feita para impedir de reverenciar aquilo que inspirava a Zenão religioso respeito; um grande desejo de propaganda moral, mas que em Epicuro se exerce por meio de amigos escolhidos e provados; tão pouco escritores um quanto o outro — mas, enquanto Zenão cria palavras novas ou significações novas,

Epicuro, polígrafo como Crisipo, contenta-se com uma linguagem simples e descuidada.

Estamos, aliás, no jardim de Atenas, entre gregos de boa cepa: Epicuro é de Atenas, embora tenha sido criado em Samos; e são também as costas ou ilhas vizinhas da Jônia que fornecem os primeiros discípulos: Lâmpsaco, na Trôade, envia Metrodoro, Poliaino, Leonteu, Colotes e Idomeneu; de Mitilene vem Hermarco, o primeiro sucessor de Epicuro. Que acolhida devia dar a todos os que dela eram dignos aquele que se gabava de ter começado a filosofar aos catorze anos e que escrevia a Meneceu: «Que o jovem não espere para filosofar; que o velho não se canse de filosofar; nunca é cedo nem tarde demais para cuidar da alma. Dizer que a hora de filosofar ainda não chegou, ou que já passou, é dizer que a hora de desejar a felicidade ainda não é ou já não é⁴⁷¹.»

Epicuro, nascido em Atenas em 341, passou a juventude em Samos e só voltou a Atenas em 323; ali permaneceu então pouquíssimo, e seu retiro em Colofão, após a morte de Alexandre, parece ligado à hostilidade que lhe mostraram os senhores macedônios de Atenas; voltou a Atenas alguns anos depois e ali fundou escola em 306, sob o governo de Demétrio Poliorcetes. Conhece-se o famoso jardim, que comprou por oitenta minas, onde, até sua morte, ocorrida em 270, conversou com seus amigos, encontrando neles consolo para uma doença cruel que, ao que parece, o manteve paralisado durante vários anos. «De tudo o que a

⁴⁷¹ DIÓGENES LAÉRCIO, X, 122.

sabedoria nos prepara para a felicidade da vida inteira», escrevia ele, pensando nessa intimidade de todos os instantes, «a posse da amizade é de longe o mais importante⁴⁷².» E seu testamento, que Diógenes Laércio nos conservou (X, 16 ss.), mostra-o antes de tudo preocupado em manter aquela sociedade de que era a alma: seus testamentários têm por encargo conservar o jardim para Hermarco e todos os que lhe sucederem à frente da escola; a Hermarco e aos filósofos da sociedade lega a casa que devem habitar em comum; prescreve cerimônias comemorativas anuais em sua honra e em honra de seus discípulos já desaparecidos, Metrodoro e Poliaino; prevê a sorte da filha de Metrodoro e recomenda em geral prover às necessidades de todos os seus discípulos. Já nesse momento, aliás, centros epicuristas começavam a fundar-se nas cidades da Jônia — em Lâmpsaco, em Mitilene e mesmo no Egito — e queriam atrair o mestre para si⁴⁷³.

É a esse enxameamento da escola que devemos sem dúvida os únicos documentos diretos pelos quais conhecemos Epicuro: três cartas-programa contendo um resumo do sistema — uma a Heródoto, sobre a natureza; outra a Pítocles, sobre os meteoros; a terceira a Meneceu, sobre a moral. Tais cartas podiam ser escritas de comum acordo com seus principais discípulos, Hermarco e Metrodoro, como é o caso de

⁴⁷² *Opiniões principais*, XXIII (USENER, *Epicurea*, 1887, p. 77).

⁴⁷³ Documentos em USENER, p. 135-137.

algumas que perdemos⁴⁷⁴. Além dessas cartas, temos os *Pensamentos principais*, em que, em quarenta pensamentos, Epicuro resume seu sistema; cumpre acrescentar oitenta e um pensamentos descobertos em 1888.

Tal é o homem de saúde delicada e de coração primoroso que seus inimigos representam como devasso e que pregava nestes termos a moral do prazer: «Não são as bebidas, o gozo das mulheres nem as mesas suntuosas que tornam a vida agradável: é o pensamento sóbrio, que descobre as causas de todo desejo e de toda aversão e que expulsa as opiniões que perturbam as almas⁴⁷⁵.»

Sabe-se quanto foi venerado por seus primeiros discípulos, e conhecem-se os belos versos em que, mais de duzentos anos após sua morte, Lucrécio presta homenagem a seu gênio:

«Foi um deus, sim, um deus, aquele que primeiro descobriu essa maneira de viver a que agora se chama sabedoria; aquele que, por sua arte, nos fez escapar a tais tempestades e a tal noite, para colocar nossa vida numa morada tão calma e tão luminosa» (V, 7).

A calma da alma e a luz do espírito: dois traços inseparáveis, cuja ligação íntima faz a originalidade do epicurismo. A calma da alma só pode ser atingida por aquela teoria geral do universo que é o atomismo e que, sozinha, faz desaparecer toda causa de temor e de perturbação.

⁴⁷⁴ A. VOGLIANO, *Nuovi testi epicurei*, in *Rivista di filologia*, 1926, p. 37.

⁴⁷⁵ USENER, 64, 12 ss.

II. — A CANÔNICA EPICURISTA

«Epicuro», diz Cícero, «tem muitas palavras brilhantíssimas; mas pouco se importa em permanecer de acordo consigo mesmo⁴⁷⁶.» Sua filosofia é, com efeito, daquelas que procedem por evidências discretas e separadas, cada uma das quais se basta a si mesma.

A primeira parte dessa filosofia, a canônica, que diz respeito aos critérios ou cânones da verdade, nada tem de análogo à lógica estoica; é apenas a enumeração de diversas espécies de evidência: a paixão, ou afecção passiva (πάθος); a sensação; a prenoção (πρόληψις); e um quarto critério que Diógenes atribui apenas aos discípulos de Epicuro, mas que de fato vemos muitas vezes empregado pelo próprio mestre: o golpe de vista, ou intuição da reflexão (φανταστική ἐπιβολὴ τῆς διανοίας).

A primeira evidência é a da paixão, isto é, do prazer e da dor. Aristipo também fizera dela um critério, mas em sentido um pouco diferente: só o estado passivo é para ele perceptível, e não se pode conhecer com segurança sua causa; para Epicuro, ao contrário, a evidência recai sobre a causa do critério: o prazer faz necessariamente conhecer uma causa de prazer, que é agradável; o sofrimento, uma causa de sofrimento, que é penosa⁴⁷⁷. Ao fazer da sensação (no sentido passivo de impressão sensível) um segundo critério da verdade, Epicuro quer também dizer coisa inteiramente diversa de Aristipo: para ele, cada sensação, estado passivo, nos

⁴⁷⁶ *Tusculanas*, V, § 26.

⁴⁷⁷ Comparar SEXTO, *Contra os Matemáticos*, VII, 203, e VII, 291.

informa de maneira inteiramente segura e certa sobre a causa ativa que a produziu; todas as sensações são igualmente verdadeiras, e os objetos são exatamente tais como nos aparecem; não há razão alguma para suspeitar das informações que elas nos dão, contanto apenas que nos atenhamos a elas — pois, sendo puramente passivas e irracionais, nada podem acrescentar à influência exterior nem dela subtrair; e não há razão alguma para duvidar de umas mais que de outras: «dizer que uma sensação é falsa equivaleria a dizer que nada pode ser percebido⁴⁷⁸». E, se se objeta aos epicuristas aquelas contradições dos sentidos e aquelas ilusões que se tornavam argumento corrente dos adversários do dogmatismo, eles mostram que o erro não está na representação, mas num juízo que a razão lhe acrescenta: uma torre é vista redonda de longe e quadrada de perto; não se erra ao dizer que se a vê redonda, mas apenas ao crer que se continuará a vê-la redonda ao aproximar-se; a contradição não está entre as representações, mas entre os juízos que a elas se acrescentam. Uma confiança na evidência imediata acompanhada de desconfiança de tudo o que a razão acrescenta: tal é a marca da doutrina do conhecimento de Epicuro.

A tática constante de seus adversários foi tentar reduzir esse dogmatismo a um subjetivismo, limitado às impressões imediatas; e os epicuristas sempre se defenderam disso. Essa defesa parece ser o tema do

⁴⁷⁸ CÍCERO, *Primeiros Acadêmicos*, II, § 101 (Usener, 185, 11).

tratado de Colotes, discípulo imediato de Epicuro, *Que não é possível viver segundo os dogmas dos outros filósofos*. Nesse tratado, conhecido pela refutação de Plutarco (*Contra Colotes*), o epicurista ataca sucessivamente Demócrito, por ter considerado o conhecimento sensível um conhecimento bastardo; Parmênides, por ter negado a multiplicidade das coisas; Empédocles, por ter negado a realidade das diferenças de natureza entre as coisas; Sócrates, por ter hesitado sobre noções tão claras quanto a de homem, por exemplo, cuja definição busca; Platão, por ter recusado a substancialidade às coisas sensíveis; Estílpon, o megárico, por ter sustentado a velha tese erística de que nada se pode dizer de nada; os cirenaicos e Arcesilau, que não admitiram que nossas representações pudessem conduzir-nos a realidades. E Plutarco não tem outra maneira de responder senão assimilar os epicuristas àqueles que querem refutar, tirando dos próprios textos de Epicuro a confissão da relatividade das sensações.

Há outras evidências imediatas além da sensação e da paixão; toda questão, para ser posta e compreendida, implica que possuamos de antemão a noção da coisa perguntada. Existem os deuses? Este animal que avança é um boi ou um cavalo? Todas essas questões supõem que já tenhamos a noção dos deuses, do boi e do cavalo etc., anteriormente à impressão sensível atual que nos leva a formulá-las: prenoções interiores à alma e que contudo derivam das sensações precedentes, e não são de modo algum, como as noções comuns estoicas, fruto

de uma dialética mais ou menos arbitrária. É graças a essa origem (origem que se pode ver mesmo no caso dos deuses, por exemplo, cuja noção nasceu das imagens muito reais que tivemos durante o sono) que a prenoção nunca é a noção de uma coisa imaginária, mas a de uma coisa existente; e é por isso que Diógenes Laércio (X, 33) a chama percepção, ou opinião reta: a prenoção implica um juízo de existência evidente; nossa experiência passada, de que ela é de certo modo o resultado, não tem menos valor que nossa experiência atual, com a qual a confrontamos.

A prenoção nos permite juízos ou crenças que ultrapassam a experiência atual: aquele homem que vejo lá é Platão; este animal é um boi etc. Mas essas crenças só serão juízos sólidos se forem elas mesmas reconduzidas a evidências sensíveis imediatas, e se houver confirmação (ἐπιμαρτύρησις) quando eu vir o homem ou o animal mais de perto.

Mas Epicuro, como se sabe, pretende chegar não apenas a evidências sobre as coisas sensíveis, mas ainda a evidências concernentes às coisas invisíveis (ἄδηλα), como o vazio, os átomos ou a infinidade dos mundos. É importante pensar, se se quiser compreender bem a canônica de Epicuro, que ele é, de um lado, o moralista do prazer — esse fim da vontade que é apreendido de maneira imediata, sem construção racional alguma — e, de outro, o renovador da física atomista, isto é, de uma construção racional do universo, bem distante das impressões imediatas. Não perguntemos ainda que relação há entre os dois motivos, mas apenas por que

via (ou por que fenda) pode introduzir-se um conhecimento por pura razão, ou pensamento. Ao lado da confirmação de uma crença pela evidência sensível, Epicuro distingue o caso em que, sem ser confirmada, ela não é infirmada. «A não infirmação (*οὐκ ἀντιμαρτύρησις*) é o vínculo de consequência que liga ao que aparece com evidência uma opinião sobre uma coisa invisível; por exemplo, Epicuro afirma que há vazio, coisa invisível, e prova-o por essa coisa evidente que é o movimento; pois, se não há vazio, tampouco deve haver movimento, já que o corpo em movimento não tem lugar para onde deslocar-se, se tudo está cheio⁴⁷⁹.» É também pelo testemunho da experiência imediata que se vê Lucrécio provar a existência de corpos invisíveis por causa de sua pequenez: a força dos ventos que não se veem, os odores e os sons que impressionam os sentidos, a umidade e a secagem, o desgaste lento ou o crescimento lento dos objetos — todos esses fatos implicam a existência de tais corpúsculos invisíveis⁴⁸⁰. Em que consiste essa consequência, ou implicação, é o que nossos textos não nos dizem; mas da própria expressão «não infirmação» resulta que Epicuro se contenta com uma concepção das coisas que não seja contradita pela experiência manifesta.

Esse universo novo, esse universo de átomos, forma um todo racional e bem ligado, cujos princípios podem servir de explicação ao detalhe dos fenômenos visíveis, como os fenômenos celestes ou os fenômenos vitais.

⁴⁷⁹ SEXTO, *Contra os Matemáticos*, VII, 213.

⁴⁸⁰ *Da Natureza*, I, 265-328.

Epicuro recomenda a seus discípulos que tenham sempre diante do espírito essa «visão de conjunto», que permite na ocasião «descobrir o detalhe, quando se apreendeu bem e se guarda na memória o desenho de conjunto das coisas». Essa necessidade de uma visão de conjunto é um dos temas que mais frequentemente volta no poema de Lucrécio: é que «é bem fácil descobrir e ver com o olho do pensamento como se formam os fenômenos meteorológicos de detalhe, quando se conhecer bem o que se deve aos diversos elementos»⁴⁸¹.

Ora, essa visão de conjunto, para ser assegurada, não exigirá uma fonte de evidência distinta das que aprendemos a conhecer? Pois trata-se aqui não mais de apreender as coisas invisíveis em sua ligação com as coisas manifestas, mas de apreendê-las em si mesmas. «Se pensas que os átomos não podem ser apreendidos por nenhum golpe de vista do espírito (*injectus animi* = ἐπιβολή), estás em grande erro»; ou ainda: «É o espírito que procura compreender o que há no infinito, fora das muralhas do mundo, aonde a inteligência quer estender sua vista e para onde voa livremente o olhar do espírito (*jactus animi*)»⁴⁸².» Compreende-se então, se não a natureza, ao menos o papel do quarto critério citado por Diógenes: a intuição espiritual e refletida que, vindo de conjunto o universo (φανταστική ἐπιβολή τῆς διανοίας) e ultrapassando a simples intuição dos sentidos, nos faz assistir ao espetáculo do mecanismo universal dos

⁴⁸¹ DIÓGENES LAÉRCIO, X, 35; cf. X, 83; LUCRÉCIO, IV, 532-4.

⁴⁸² LUCRÉCIO, II, 739-740; 1044-1047.

átomos — evidência de outra espécie que a da sensação, mas tão imediata quanto ela, e acompanhada de um sentimento de clareza e de satisfação espiritual que se sente em cada página da obra de Lucrécio.

Assim, a canônica é uma enumeração de evidências de natureza distinta e irredutível, mas que todas pretendem ultrapassar as aparências e atingir a realidade.

III. — A FÍSICA EPICURISTA

Em que condições e sob que forma foi Epicuro levado a repor em honra a física de Demócrito, com a qual vemos reaparecer velhas imagens jônicas que se poderiam crer desaparecidas — notadamente as da pluralidade dos mundos e do infinito de que eles hauriram sua matéria? É certo que, com elas e por elas, vemos reaparecer também o livre espírito jônico, que faz tal contraste com o racionalismo teológico que vimos nascer na Sicília e de que os estoicos são agora os representantes.

Sabe-se sem dúvida por que canal lhe chegou o sistema de Demócrito, pois foi aluno do democritiano Nausífanos de Teos; mas, além de o desautorizar formalmente como mestre e de nunca ter escárnios bastantes para ele nem para Demócrito, vê-se quão diferente era o espírito que o animava: Epicuro é quase totalmente estranho às ciências positivas — matemática, astronomia e música. Por isso a física não tinha de modo algum para ele seu fim em si mesma: «Se

o temor dos meteoros e o medo de que a morte seja algo para nós, bem como a ignorância dos limites das dores e dos desejos, não viessem incomodar nossa vida, não teríamos necessidade alguma de física⁴⁸³.»

Não se deve, contudo, atribuir a Epicuro nada que se pareça com o estado de espírito do pragmatismo; a física atomista tem sua evidência em si mesma, e a demonstração de seus teoremas é completamente independente dos resultados que possa ter na vida moral. Uma física como a estoica, uma demiurgia como a do *Timeu* não poderão subsistir sem as crenças morais ou metafísicas de que são apenas um aspecto; tal hipótese nem sequer tem sentido; ao contrário, a física corpuscular de Epicuro, cunhada no verso de Lucrécio, permanece desprendida de toda implicação moral, e é ela que reaparecerá cada vez que o espírito humano se orientar para uma visão do universo igualmente distante, se assim se pode dizer, do antropocentrismo e do teocentrismo. Nessa física de que o vulgo se afasta (*retroque volgus abhorret ab hac*)⁴⁸⁴, porque ela não leva em conta suas aspirações, reconheceu-se aquele velho positivismo jônico, tão desdenhoso dos preconceitos, tão contrário ao racionalismo oriundo da Magna Grécia, sempre pronto a dar lugar a todas as crenças populares, a fazer do mundo como que um teatro para o homem e para Deus.

Por isso se pode ler inteira a *Carta a Heródoto*, em que Epicuro resume para um discípulo os pontos

⁴⁸³ *Opiniões principais*, XI (USENER, p. 73).

⁴⁸⁴ LUCRÉCIO, *Da Natureza*, VI, 19.

capitais da doutrina que se devem ter sempre presentes na memória, sem sequer suspeitar que ele toma o prazer como fim em sua moral. Insistamos: pelo que tem de negativo, a física atomística conduz a negar a maior parte das crenças populares que a física estoica, ao contrário, tentava justificar — a providência dos deuses para com os homens e, com ela, a crença no destino, na adivinhação e nos presságios; a imortalidade da alma, com todos os mitos mais ou menos sérios sobre a vida da alma fora do corpo que a ela se ligam. E, admitido que essas crenças são para o homem razões de temor e de perturbação, a física é capaz de suprimir a perturbação da alma. Mas ela não conduz de modo algum ao hedonismo. Deve-se dizer apenas que, se a ataraxia vem a ser um dos elementos da vida de prazer em Epicuro, ela contribui para essa vida — e por aí se justifica seu lugar nas preocupações do moralista. Mas ela só tem precisamente esse lugar graças à sua racionalidade intrínseca e ao valor intelectual que reivindica por si só.

O axioma da cosmologia jônica era a conservação do todo: nada pode nascer do nada, nada pode voltar ao nada; mas não a conservação do mundo, ou cosmos, considerado apenas parte ou aspecto momentâneo do todo. O axioma da cosmologia racionalista de Aristóteles e dos platônicos é, ao contrário, a conservação do mundo, idêntico ao todo do universo, unidade perfeita que se basta a si mesma; e os estoicos só em aparência admitem a destruição do mundo, pois, na conflagração, é o mesmo indivíduo que continua a existir. Epicuro parte, ao contrário, do axioma jônico: o

todo é uma infinidade de átomos na infinita grandeza do vazio; um mundo é uma porção do todo que se destaca do infinito e guarda momentaneamente certa ordem. Desde então não há razão alguma para que o mundo possua os caracteres que os racionalistas lhe conferem: primeiro, razão alguma para que seja único, pois resta uma infinidade de átomos disponíveis; há, portanto, uma infinidade de mundos; ademais, razão alguma para que se baste a si mesmo, pois é parte do todo, e os átomos podem passar de um mundo a outro; razão alguma para que os mundos sejam de tipo único e tenham, por exemplo, a mesma forma e contenham as mesmas espécies de seres vivos; há-os, ao contrário, muito diferentes, devidos à diversidade das sementes de que são formados.

Outras tantas teses de cosmologia jônica retomadas por Epicuro e que são — note-se bem — independentes da física atomística. Mas a tese particular da existência dos átomos está contudo ligada ao axioma geral: é porque nada pode vir do nada nem voltar ao nada que se deve admitir que todo corpo visível é formado de átomos, isto é, de massas insecáveis, pequenas demais para serem visíveis, de que se compõem os corpos e nas quais eles se resolvem — sólidos eternos e imutáveis por sua função, pois servem de pontos de partida fixos à gênese e de limite fixo à corrupção. Aliás, fenômenos como a força do vento, os odores ou os sons que se espalham, a evaporação, o desgaste ou o crescimento lentos testemunham (pelo procedimento da não infirmação) a existência desses corpos. A continuidade

da matéria, na aparência constatada pelos sentidos, é uma ilusão: tal um rebanho de ovelhas que, visto de longe, parece uma mancha branca imóvel⁴⁸⁵.

Para bem compreender a natureza do átomo epicurista, e sobretudo para evitar toda confusão com o atomismo moderno, há uma observação que importa não perder de vista: é que a natureza do átomo é determinada por sua função, que é formar os diversos compostos; é princípio subjacente à física epicurista que não se pode fazer qualquer coisa com quaisquer átomos; um ser de dada espécie exige átomos de espécie igualmente dada; os átomos não são unidades todas idênticas entre si, de tal modo que a diversidade dos compostos entre si viesse apenas do modo de ligação e de conexão dessas unidades idênticas; na realidade, para formar uma alma, um deus, um corpo humano etc., são precisos a cada vez átomos de espécie diferente. Uma das provas que Lucrécio dá da existência dos átomos é notabilíssima a esse respeito (I, 160-175): a fixidez das espécies através do tempo, diz ele, é lei absoluta da natureza; segue-se que os elementos que servem para compor os indivíduos de cada espécie devem, eles também, ser fixos. Longe de o espírito do atomismo ir, como seria natural pensar, contra a ideia de uma classificação estável (aristotélica) das coisas, ele daí tira ao contrário argumento; e a classificação dos átomos em espécies reproduz em miniatura a das coisas sensíveis. Por isso os átomos são não apenas os

⁴⁸⁵ LUCRÉCIO, *Da Natureza*, II, 308-332.

componentes, mas as sementes das coisas (σπέρματα, *semina rerum*), e é com efeito pela forma dos átomos componentes, mais que por seu modo de composição, que veremos explicarem-se as propriedades dos compostos.

E é por isso, sem dúvida, que o átomo é definido não como um mínimo (pois todos os mínimos são iguais e sem forma), mas como uma grandeza insecável, ainda que não precisamente indivisível. Epicuro, como se viu, não tira argumento, para concluir pelos átomos, da impossibilidade da divisão ao infinito. Essa impossibilidade Epicuro a admite também, mas ela o faz concluir não por átomos, e sim por mínimos todos iguais entre si. Esses mínimos reais são concebidos por analogia com os mínimos visíveis, isto é, com a menor dimensão que o olho possa ver; assim como o campo visual se compõe desses mínimos visíveis, que servem de unidades de medida, também a grandeza real é feita de mínimos reais, e é mais ou menos grande conforme contenha mais ou menos deles. Essa teoria dos mínimos servia, ao que parece, a Epicuro para resolver a aporia de Zenão de Eleia sobre o movimento⁴⁸⁶: o móvel que vai de um ponto a outro não tem de percorrer uma infinidade de posições, mas apenas um número finito de mínimos, por um número finito de saltos indivisíveis.

O átomo, por sua vez, dadas as propriedades de que tem de dar conta, deve ter grandeza e forma inalteráveis, isto é, ser composto de mínimos postos

⁴⁸⁶ SIMPLÍCIO, in *Aristotelis physica*, a 23 (Usener, 137, 9).

numa posição relativa fixa. Essa grandeza nunca chega, aliás, a tornar o átomo visível; quanto à diversidade das formas, é tão grande quanto — mas não maior do que — o necessário para explicar as propriedades dos compostos; por isso o número das espécies de átomos é impossível de apreender, pois em nosso único mundo não conhecemos todas as espécies de seres, mas não é infinito.

Cumpramos explicar agora a causa do movimento eterno, sem começo nem fim, que, segundo a hipótese jônica, anima a infinidade dos átomos dispersos no vazio infinito. Não se trata aqui de um princípio transcendente de organização, como o das cosmologias racionalistas — pensamento motor ou demiurgo —, que, mesmo quando sua ação é eterna, a traduzem por movimentos periódicos com começo e fim, mas de uma causa de movimento imanente e permanente ligada à natureza do átomo. Essa causa é a gravidade, que produz em todos os átomos, de toda forma e de todo peso, um movimento de mesma direção (de cima para baixo) e de igual velocidade. Epicuro recolhe como que um eco do ensino de Aristóteles quando explica por que todos esses movimentos são os mesmos, por diferentes que sejam os átomos: é que as diferenças de velocidade só podem dever-se à diferença de resistência dos meios que os móveis atravessam; oferecendo o vazio resistência nula, todas as velocidades são iguais. Cumpramos, aliás, distinguir dessa gravidade universal, que arrasta uniformemente os átomos para baixo com movimento rapidíssimo, o peso próprio de cada átomo,

que intervém na força maior ou menor com que o átomo ressalta sobre os outros.

Grandeza, forma, gravidade: tais são as três propriedades inerentes a cada massa atômica. Mas essas propriedades ainda não explicam por que os átomos se combinam, pois, caindo paralelamente e com a mesma velocidade, nunca se encontrarão. Esse encontro, com todos os choques, ressaltos e entrelaçamentos que dele decorrem, não pode produzir-se a menos que alguns deles desviem de sua trajetória; esse desvio ocorre espontaneamente num momento e num lugar completamente indeterminados, pois é sem causa; e basta, aliás, que seja extremamente pequeno. Tal é a célebre declinação dos átomos (*clinamen*), que tanto excitou o escárnio dos adversários de Epicuro; pode ser considerada o tipo mesmo do empurrãozinho dado por um físico incomodado por não ver os fatos ajustarem-se à sua teoria; era, como observa santo Agostinho⁴⁸⁷, abandonar toda a herança de Demócrito.

Incomodava-os a esse ponto, aos epicuristas? Lembremo-nos do ritmo particular do pensamento de Epicuro, introduzindo cada uma das grandes teses de sua filosofia com sua evidência própria, distinta, sem preocupar-se em derivá-las de uma fonte comum. Ora, os epicuristas ao menos procuraram — se não tiveram êxito — apresentar a declinação como evidência desse gênero: não uma evidência primária e sensível, pois a

⁴⁸⁷ *Contra os Acadêmicos*, III, 23.

obliquidade da declinação é inferior à que nossos sentidos podem perceber, mas uma daquelas evidências que pertencem a toda coisa invisível que as aparências não infirmam. Pois constatamos um fenômeno certíssimo: o da vontade livre; sente-se diretamente no esforço a oposição entre o movimento natural do corpo e o que é criado pela alma, e tem-se consciência imediata do contraste entre o movimento voluntário, ou livre, e o movimento derivado de um impulso exterior. Ora, se a declinação existe num composto como a alma, como a evidência prova, é preciso que exista nos átomos componentes⁴⁸⁸.

Que se poderia opor aos epicuristas senão o princípio da necessidade de todos os acontecimentos? Mas é princípio que gratuitamente lhes emprestam. A necessidade, tal como se a entende nessa época, é o destino dos estoicos, isto é, uma ordem determinada nos movimentos — ordem determinada que faz do cosmos o testemunho de um pensamento racional e divino. Assim entendida, a necessidade é tão oposta quanto possível ao pensamento de Epicuro: «Ainda seria melhor», diz ele, «aceitar as fábulas relativas aos deuses que o destino dos físicos⁴⁸⁹» — o que é dizer tudo, quando se sabe o ódio que ele tem a essas fábulas. Vê-se, pois, como Epicuro podia ser levado a aceitar e a velar a contradição flagrante que há entre a afirmação da declinação e a da gravidade universal.

⁴⁸⁸ LUCRÉCIO, *Da Natureza*, II, 251-293.

⁴⁸⁹ DIÓGENES LAÉRCIO, X, 134.

A ordem atual das coisas a que chamamos mundo é uma das mil combinações que se produziram na infinidade do tempo e do espaço. «Os numerosos elementos, desde um tempo infinito, sob o impulso dos choques que recebem e de seu próprio peso, reúnem-se de mil maneiras e experimentam todas as combinações que podem formar entre si, de tal modo que, pela prova que fazem de todos os gêneros de união e de movimento, chegam a agrupar-se subitamente em conjuntos que formam a origem dessas grandes massas: a terra, o mar, o céu e os seres vivos⁴⁹⁰.» Vê-se que, para Epicuro — cujo pensamento Lucrécio aqui reproduz —, trata-se menos de negar a unidade e a autonomia do cosmos que de explicá-lo sem recorrer a uma origem providencial. O cosmos é um êxito, após mil tentativas infrutíferas. É preciso ainda mostrar aqui quanto o mecanismo de Epicuro está longe do mecanismo moderno: não se trata de fazer ver na combinação atualmente produzida um resultado das leis do movimento; mas, suposto que tudo o que é preciso de matéria e de átomos para produzir nosso mundo se encontre por acaso reunido, trata-se de explicar como os diversos seres contidos nesse caos serão trazidos à luz por uma evolução progressiva. Nessa explicação não há, aliás, unidade alguma de princípio: podem-se ler centenas de versos do livro V de Lucrécio, em que ele trata da formação do céu e da terra, sem neles encontrar a menor alusão à doutrina dos átomos; o

⁴⁹⁰ LUCRÉCIO, V, 422-431.

importante para ele é recolher o útil nas velhas explicações que a física jônica dava dos fenômenos celestes ou terrestres; pouco importa que se explique com Demócrito o movimento do sol sobre a eclíptica pelo fato de ser arrastado menos depressa que as fixas com o movimento turbilhonar do céu, ou então por correntes de ar vindas das extremidades do eixo do mundo e empurrando o sol para um ou outro trópico; o que é preciso é recusar a essas massas de fogo uma alma inteligente que as dirija e por ela conduza as coisas celestes. Não se o vê ir até a apresentar como possível a antiga suposição de que um novo sol se cria a cada manhã⁴⁹¹! Estamos aquém daquela astronomia geométrica que nos constituíra um céu separado dos meteoros e de natureza diferente da terra.

Sabe-se a pouca importância que Epicuro dava ao detalhe da explicação. «Precisamos de um golpe de vista de conjunto», diz ele no início da carta a Heródoto (X, 35), «mas não de tantas visões particulares; é preciso reter na memória o que dá uma visão de conjunto das coisas; isso permitirá descobrir o detalhe, por pouco que se apreenda bem e se tenha bem na memória os conjuntos.» E mais adiante (79) faz uma oposição instrutivíssima entre os que estudaram todos os detalhes da astronomia, que conhecem o ocaso e o nascer dos astros, os eclipses e coisas análogas, e «contudo guardam o mesmo temor de todas as coisas celestes, porque ignoram qual é sua natureza e quais

⁴⁹¹ *Da Natureza*, V, 660-662.

suas causas principais». É preciso deixar de lado todo esse detalhe para ir diretamente à causa de todos os meteoros. Basta que a causa os explique; não é preciso que seja a causa real. O mesmo fato pode ser produzido por várias causas, e basta determinar as causas possíveis. O eclipse do sol⁴⁹² pode ser produzido pela interposição da lua, mas também pela interposição de um corpo aliás invisível, ou ainda pela extinção momentânea do sol; nenhuma necessidade de escolher entre elas, pois qualquer uma basta para nos tirar o temor do eclipse.

Vê-se mais uma vez que essas explicações não estão todas ligadas — longe disso — ao atomismo: é toda a física jônica que volta. Essa física esboçava também, como se recorda, uma história inteiramente positiva dos animais e do desenvolvimento gradual da razão humana, das técnicas e das cidades; oposta à história mítica, que mostra o homem criado e protegido pelos deuses, ela insiste no papel do esforço humano na lenta passagem da animalidade à vida das cidades, sem aliás admitir que haja verdadeiro progresso nem superioridade de uma sobre a outra. Os epicuristas anexam naturalmente essa história positiva da humanidade, que é objeto do fim do livro V de Lucrécio. Epicuro teve certamente em vista algo de semelhante quando, para o fim da *Carta a Heródoto*, nos diz que «são as próprias coisas que na maior parte do tempo instruíram e constrangeram a natureza humana, e que a razão apenas precisou em

⁴⁹² LUCRÉCIO, liv. V, 751-761.

seguida» o que dela recebera; a linguagem, por exemplo, é primeiro feita das emissões vocais que acompanham no homem as paixões e as representações; mais tarde cada povo convém em utilizar as emissões vocais que lhe são próprias para designar os objetos. Como a linguagem, a justiça é também de instituição humana. «Entre os animais que não puderam fazer convenções para não se prejudicarem reciprocamente, não há nem justiça nem injustiça; e o mesmo se dá com as nações que não puderam nem quiseram fazer convenções para o mesmo objeto⁴⁹³.»

O mundo de Epicuro é dos menos sistemáticos que há; enquanto as vidas individuais são, nos estoicos, aspectos ou formas da vida universal, e a psicologia é estreitamente dependente da cosmologia, ao contrário o mundo de Epicuro, que não tem alma, não pode produzir a alma individual, a única que Epicuro conhece. Se almas se encontram no mundo, é pelo encontro fortuito dos átomos que as compõem. Daí aquela singularidade de Epicuro (e de Lucrecio) tratarem da natureza da alma (livro III) antes de falar da formação do mundo e da dos seres vivos (livro V), e de o estudo da natureza humana se achar cindido em duas partes distintas, sem relação visível: a psicologia e a história da humanidade.

O grande interesse da psicologia para Epicuro é que o estudo racional da alma faz desvanecer todos os mitos sobre o destino e, com eles, uma das principais causas

⁴⁹³ *Opiniões principais*, XXXII (USENER, p. 78).

da infelicidade e da agitação dos homens; formada com o corpo e perecendo com ele, ela não tem de pensar num futuro que em nada lhe diz respeito. À vida eterna Lucrécio opõe a meditação da «morte imortal», daquela infinidade de tempo durante a qual não fomos e não seremos mais.

A psicologia é exposta por Epicuro em termos um tanto vagos e gerais na *Carta a Heródoto*: a alma é um corpo semelhante a um sopro misturado de calor, contudo muito mais sutil que o sopro e o calor que conhecemos; nessa mistura encontram-se todas as potências da alma, suas afecções, seus movimentos, seus pensamentos, bem como sua potência vital. Mas, para que haja sensação, é preciso que a alma esteja ligada ao corpo; é o corpo que faz que a alma possa exercer sua faculdade de sentir, e é ela, em compensação, que torna o corpo sensível; destruído o agregado dos dois, a alma se dissipa. É questão insolúvel saber se a teoria complexa e detalhada da alma que Lucrécio expõe, e que Plutarco, no *Contra Colotes*, e Aécio, em sua *Doxografia*, atribuem aos epicuristas, remonta ao próprio Epicuro. É provável, segundo o texto de Plutarco, que ele tenha sido conduzido a essa teoria mais ampla por causa da impossibilidade de atribuir a esse sopro quente outra coisa que propriedades vitais; juízo, lembrança, amor e ódio — nada disso se pode atribuir ao sopro quente, e é preciso a intervenção de uma espécie particular de átomos. Segue-se que a alma deve ser formada de um agrupamento de quatro espécies diferentes de átomos:

átomos de sopro, átomos de ar, átomos de calor e, enfim, átomos de uma quarta espécie que não tem nome — corpo de sutileza e mobilidade bastante grandes para explicar a vivacidade do pensamento. A introdução dessa quarta substância inominada, que é, segundo Plutarco, «a confissão de uma ignorância vergonhosa», está bem na maneira de Epicuro: a cada fenômeno sua explicação. O corpo vivo é um corpo quente que ora se move, ora para; cada uma de suas particularidades vem de uma das substâncias componentes da alma: o movimento vem do sopro; o repouso, do ar; o calor, do quente; e a proporção diversa dessas três substâncias explica a diversidade dos temperamentos, o ardor do leão e a timidez do cervo. É bem preciso uma quarta substância para explicar o fenômeno não menos evidente do pensamento.

Parece que é consideração do mesmo gênero que levou Lucrécio (ou seu modelo) a admitir ainda outra distinção, a do espírito (*animus*) e da alma (*anima*). O homem tem pensamentos, raciocínios, vontades, alegrias e ódios inteiramente à parte do corpo; não se podem, portanto, atribuir esses fenômenos a uma substância espalhada por todo o corpo. É preciso reportá-los a um espírito (*animus*) que se localizará no coração, pois é ali que se sentem os movimentos do medo ou da alegria, e que se distinguirá da alma (*anima*), disseminada em todas as partes do corpo.

Entre essa nova distinção e a das quatro substâncias a relação não é clara, e Lucrécio não a indica em parte alguma; cumpre em todo caso guardar-se de identificar,

como às vezes se faz, o espírito (*animus*) à quarta substância, a inominada, o que daria ao *animus* mais ou menos o papel que possui a parte principal na alma segundo os estoicos; seria conceder à alma uma espécie de unidade por hierarquia, o que é o mais contrário possível à intenção de Epicuro. Ademais, seria contrário à função principal da substância sem nome, que é «espalhar nos membros os movimentos sensitivos» (III, 245). Misturados entre as veias e a carne, e assim retidos pelo conjunto do corpo, os átomos da quarta substância produzem aquela espécie de abalo local que Lucrécio chama *motus sensifer*, graças ao qual a parte do organismo abalada será sensível aos excitantes; pois é dogma importante dos epicuristas que a sensação se produz no lugar mesmo em que o excitante é sentido, e eles não admitem, como os estoicos, que a excitação deva primeiro ser transmitida à parte hegemônica.

Toda a teoria visa, como se vê, a esparramar de certo modo a substância e as faculdades da alma, não lhes criando outro laço durável senão sua presença no corpo, e tornando assim necessária aquela dissolução da alma após a morte que Lucrécio demonstra com argumentos tão variados.

O problema do modo de ação dos sensíveis sobre a sensação está tradicionalmente ligado ao problema da alma. Epicuro dá-lhe lugar de primeiro plano na *Carta a Heródoto* (X, 46-5), pois é o primeiro problema que aborda depois dos teoremas gerais da física, e Lucrécio consagra-lhe o quarto livro inteiro. O segredo desse interesse é, como sempre, um interesse prático: trata-

se de tirar toda significação temível às visões do sonho, de que os homens fazem presságios enviados pelos deuses, ou nas quais veem os espectros aterrorizantes dos falecidos. A esses terrores Epicuro opõe a teoria racional da visão: da superfície dos objetos destacam-se incessantemente simulacros (εἰδωλα), espécies de películas finíssimas, animadas de movimento rápido, bastante sutis para encontrar passagem através do ar, guardando a forma dos objetos de que emanam constantemente; são esses simulacros que, encontrando o olho, produzem a visão. Mas as imagens do sonho ou da imaginação não são de outra natureza: são também simulacros que emanam dos objetos; apenas são ainda mais sutis e mais finos que os da visão e, atravessando os órgãos dos sentidos, chegam diretamente ao espírito; a imaginação não funciona, pois, de outro modo que a vista. Na aparência é diferente, e, já que somos senhores de representar uma imagem à vontade, pareceria que produzimos as imagens; na realidade, se a imagem que queremos nos aparece, é que o espírito é incessantemente assaltado por milhares de simulacros, dos quais só o impressionam aqueles para os quais dirige sua atenção. Cumpre acrescentar que esses simulacros, ao deslocar-se, se deformam, se desgastam, perdem partes ou ainda se fundem entre si; é por isso que o simulacro de uma torre quadrada no-la faz ver redonda; é por isso também que vemos em sonho monstros tão estranhos — explicação natural e tranquilizadora dos objetos que nos fazem estremecer. Essa teoria da visão, como a do

ouvido e do olfato, é uma teoria da emissão, que contrasta fortemente com a dos estoicos: por toda parte em que os estoicos falam de sopros tensos entre o objeto e o órgão dos sentidos, de transmissão de forças através de um meio, Epicuro só fala de movimento e de choque.

Epicuro jamais negou a existência dos deuses; seria negar a evidência: vemos em sonho, e mesmo durante a vigília, os simulacros dos deuses; é experiência prolongada e universal, que basta para provar sua existência. Desses deuses temos uma prenoção: sabemos que se trata de seres perfeitamente felizes e que vivem numa paz inalterável. Mas a essas prenoções acrescentamos opiniões: cremos que se ocupam dos assuntos dos homens, que manifestam sua vontade por presságios, e nossa vida se enche de superstições — imolamos-lhes vítimas, e às vezes vítimas humanas, para lhes pedir socorro ou apaziguá-los. Ora, essas crenças são falsas, pois contradizem nossa prenoção: um ser perfeitamente feliz e calmo não pode ter todas as preocupações e todos os sentimentos que lhes atribuímos. A física inteira demonstra que nem o mundo, nem qualquer de suas partes, nem mesmo a história da humanidade nos levam a Deus como à sua causa; e Lucrécio, com sua visão pessimista das coisas, acrescenta que seria ímpio atribuir à vontade desses seres perfeitos um mundo tão cheio de imperfeições e de misérias. É preciso, pois, recusar aos deuses, como à alma, todo papel cosmológico e físico: feitos de uma matéria pura, vivendo ao abrigo dos choques nos

intervalos dos mundos, incorruptíveis porque preservados das causas de destruição, levam uma vida perfeitamente calma e feliz, cuja contemplação e meditação são a única piedade que convém ao sábio — espécie de paganismo depurado que não é sem dúvida sem relação com o culto dos heróis.

IV. — A MORAL EPICURISTA

Não temos outra fonte importante sobre a moral de Epicuro senão a curta *Carta a Meneceu*; pode-se completá-la com a exposição do primeiro livro do tratado *Dos Fins* de Cícero, que a toma de lições ou de tratados dos epicuristas de seu tempo, Zenão ou Filodemo.

A Carta é menos exposição sistemática que o conjunto dos temas que «o epicurista deve meditar noite e dia para viver como um deus entre os homens».

Há nessa moral como que dois motivos de pensamento cujo acordo não é fácil de ver: de um lado, o fim é o prazer, pois os animais como os homens buscam naturalmente o prazer e fogem da dor, desde o nascimento e sem o ter aprendido — há aí uma espécie de evidência que basta assinalar e que dispensa demonstração. De outro, o sábio é aquele que atinge a ausência de perturbação (*ataraxia*), a calma, a paz da alma, que se obtém suprimindo a agitação dos desejos e dos temores que assaltam o vulgo: serenidade um tanto altiva de um intelectual que rejeitou o mundo trágico das religiões e dos mitos, graças à clara visão que vem

dos jônios; já não temendo os deuses, já não temendo a morte e limitando seus desejos, ele atinge a felicidade.

Mas essa ataraxia não é de modo algum apresentada como um fim (τέλος); o único fim que Epicuro alguma vez admitiu é o prazer; a ataraxia só é, pois, estimável na medida em que se subordina a esse fim, em que é produtora de prazer.

A relação entre esses dois motivos de pensamento é, com efeito, todo o problema da moral de Epicuro; sabe-se quão difícil é apreendê-la. Muito cedo seus adversários, de boa ou má fé, tomavam por texto o primeiro desses motivos para mostrar nos epicuristas homens entregues a desejos sem freio, devassos levando a vida de Sardanapalo; e esquadrihavam a vida íntima dos amigos do jardim para lhe denunciar os escândalos. Por outro lado, mais bem informado, não se podia deixar de reconhecer a elevação moral de seus preceitos, e conhece-se a admiração que por eles tiveram o estoico Sêneca, que cita certo número deles, e mesmo o neoplatônico Porfírio⁴⁹⁴; Epicuro, aliás, protesta ele mesmo com força contra o que considera um mal-entendido: «Quando dizemos que o prazer é o fim, não queremos falar do prazer dos devassos e dos gozadores.» De modo que, obrigados a admitir ao mesmo tempo que ele era hedonista na teoria e sóbrio e virtuoso na prática, chegava-se (é a crítica constante de Cícero) a acusá-lo de contradição e a incriminar sua

⁴⁹⁴ *Cartas a Lucílio*, 9, 21 etc.; PORFÍRIO, *Carta a Marcela*, 27-30.

inteligência e a agudeza de seu espírito mais que seu caráter e seus costumes.

Será assim, e valia ele mais que sua doutrina? Epicuro concebe o prazer de modo inteiramente diverso dos cirenaicos, e nesse ponto está em controvérsia aberta com eles. Em primeiro lugar, Epicuro só admitia um prazer, o que se sente com evidência: o prazer corporal, que chamava prazer da carne, ou prazer do ventre. «Não posso conceber o bem», dizia ele, «se suprimo os prazeres do gosto, os do amor, os dos sons, os das formas visíveis⁴⁹⁵.» Suprimia os pretensos prazeres do espírito que os cirenaicos admitiam. Sem dúvida há uma alegria que pertence à alma; mas essa alegria nunca é senão a lembrança ou a antecipação dos prazeres do corpo; alegria alguma viria da amizade, por exemplo, se não se considerasse o amigo uma promessa de segurança e uma espécie de garantia contra o sofrimento; a alegria intelectual é a do atomista, cuja teoria suprime o temor dos sofrimentos corporais que, segundo as falsas crenças, nos esperam depois da morte.

Em segundo lugar, esse prazer do ventre não é tal como o imaginam os cirenaicos, um movimento e uma agitação. Basta considerar que o homem, no início de sua vida e quando suas inclinações não foram depravadas, só busca o prazer quando sente uma necessidade ou uma dor — fome ou sede; tão logo a dor desapareceu, nada mais procura. Segue-se que o mais

⁴⁹⁵ DIÓGENES LAÉRCIO, X, 6 (USENER, p. 120).

alto grau do prazer, tal como é determinado pela natureza, é apenas a supressão da dor. Uma vez suprimida a dor, o prazer pode ser variado, mas não aumentado; pode-se aplacar a fome com pratos muito diferentes, mas o aplacamento da fome continuará sempre sendo o mais alto prazer que se possa atingir. Entre o prazer e a dor não há estado indiferente. Tal é o soberano bem epicurista, que o escritor cristão Lactâncio declarava ser o ideal de um doente que espera do médico sua cura⁴⁹⁶.

De fato, é bem provável que essa concepção tão inesperada do prazer corporal esteja em relação com o que sabemos da delicada saúde de Epicuro; e, quando ele nos diz que o verdadeiro prazer é um prazer em repouso (καταστηματικὴ ἡδονή), é preciso entender sem dúvida por isso aquele feliz equilíbrio do corpo (σαρκὸς εὐστάθεια) em que consistem a saúde e o apaziguamento das necessidades naturais satisfeitas. Mas esse mesmo ideal nos indica uma regra de ação.

«Todo prazer», diz Epicuro, «é por sua natureza própria um bem; mas nem todo prazer é escolhido pela vontade; do mesmo modo, todo sofrimento é um mal, mas nem todo sofrimento é voluntariamente evitado⁴⁹⁷.» Isso vai — e talvez com intenção — contra um princípio fundamental do estoicismo: «O bem é sempre escolhido pela vontade⁴⁹⁸.» Essa noção comum derrubava o hedonismo, a menos que ele admitisse aquela licença

⁴⁹⁶ *Da instituição divina*, III, 8, 10.

⁴⁹⁷ DIÓGENES LAÉRCIO, X, 129.

⁴⁹⁸ PLUTARCO, *Contradições dos Estoicos*, XIII.

sem freio que lhe emprestam seus adversários; do contrário, era preciso negar esse pretenso princípio de senso comum. Epicuro segue talvez aqui os cirenaicos: distingue o fim, objeto da inclinação imediata, do objeto da vontade refletida, como eles distinguiam o fim, ou prazer, da felicidade, feita do conjunto dos prazeres. A inclinação nos leva ao prazer; a reflexão, ajudada pela experiência, deve pesar as consequências de cada prazer; abandonamos então os prazeres de que vem um excedente de penas, como suportamos sofrimentos dos quais tiraremos um prazer maior.

O pensamento refletido intervém ainda para acalmar e suprimir os desejos que, sendo impossíveis de satisfazer, engendram novas dores. Sabendo, com efeito, que o mais alto grau do prazer é a supressão da dor, podemos determinar várias categorias de desejos: os desejos naturais e necessários, cuja satisfação é indispensável, como o desejo de comer ou de beber; os desejos naturais e não necessários, que se referem a objetos que apenas variam a satisfação da necessidade — por exemplo, o desejo de comer certo prato, cuja satisfação, por hipótese, nada acrescenta ao prazer; e os desejos que não são nem naturais nem necessários, mas vão, como o desejo de uma coroa ou de uma estátua. O sábio é aquele que sabe que o mais alto grau de prazer pode ser atingido pela satisfação do primeiro gênero de desejos e que, «com um pouco de pão e de água, rivaliza em felicidade com Júpiter». Esse pensamento torna o sábio quase independente das circunstâncias exteriores, pois suas necessidades estão reduzidas a tão

pouco⁴⁹⁹. O desejo, como se vê, encontra sua regra e seu limite não numa vontade que a ele se opõe, mas no próprio prazer, compreendido como deve ser.

Mas o epicurista não pode desconhecer que a dor, pura paixão, atinge o homem fora de toda previsão e de toda vontade. Como manter inalterada a felicidade do sábio, em que o bem depende do acaso das impressões sucessivas, sem que lhe possamos opor vontade alguma? É primeiro por aforismos como estes: «Uma dor forte é breve; uma dor prolongada é fraca.» Mas é sobretudo equilibrando a dor atual pela representação dos prazeres passados e pela antecipação dos prazeres futuros. A representação de um prazer passado é ela mesma um prazer — tal é o postulado epicurista, tão asperamente contestado pelos adversários; e Plutarco pergunta se a lembrança de um prazer passado não agrava nossa dor atual. Parece contudo que essa vida de lembranças e de esperanças foi a que proporcionou calma a Epicuro envelhecido e doente: prestes a morrer, escreve a Idomeneu: «Escrevo-vos no fim de um dia feliz de minha vida: minhas doenças não me deixam e já não podem aumentar; a tudo isso oponho a alegria que está em minha alma à lembrança de nossas discussões passadas⁵⁰⁰.» Por essa espécie de exercício de imaginação a que Epicuro nos convida, o sábio cria para si alegrias permanentes, entre as quais é preciso pôr em primeiro lugar as da amizade.

⁴⁹⁹ DIÓGENES LAÉRCIO, X, 127; ELIANO, *Histórias diversas*, IV, 13 (USENER, p. 339).

⁵⁰⁰ DIÓGENES LAÉRCIO, X, 22.

Inversamente, a lembrança das penas e sobretudo a apreensão das penas, ou o temor, são elas mesmas penas presentes. Sabe-se como Epicuro luta contra aqueles temores que engendram os maiores males entre os homens: o temor dos deuses e o temor da morte. Os deuses bem-aventurados não são de temer, e a morte tampouco, se a alma é mortal; pois então a morte nada é para nós, já que deveríamos sentir para sofrer com ela. Para bem apreciar essa atitude de Epicuro, é preciso saber que ele tinha de lutar não apenas contra os que temiam a morte como o maior dos males, mas contra os pessimistas que a chamavam com seus votos e achavam, com Teógnis, que «o melhor é não nascer, mas ao menos, uma vez nascidos, passar o mais depressa possível as portas do Aqueronte⁵⁰¹». O nada não deve ser mais desejado que temido.

Vê-se que a moral de Epicuro é uma série de receitas ou de exercícios que impedem nosso pensamento de divagar e de arrastar-nos, em nosso prejuízo, para além dos limites fixados pela natureza. Vê-se então a ligação íntima que há entre os dois motivos de pensamento que distinguíamos: se a busca do prazer é definida como convém, ela implica todos esses exercícios de pensamento — meditação sobre o limite natural dos desejos, cálculo dos prazeres, representação dos prazeres passados ou futuros —, cujo lado negativo, de certo modo, é a ataraxia da alma.

⁵⁰¹ DIÓGENES LAÉRCIO, X, 126.

Nesse exercício nascem as virtudes, inseparáveis da vida de prazer, e em particular a prudência, «mais preciosa que a própria filosofia⁵⁰²» — a prudência, que não é outra coisa senão a vontade esclarecida que descrevemos. Todas as nossas virtudes são, como ela, apenas meios de segurança para nos garantir contra as penas: tal é em particular a justiça, «cujo maior fruto é a ataraxia⁵⁰³»; ela é feita de convenções positivas pelas quais os homens se comprometem a não se prejudicar reciprocamente; mas fica bem entendido que cada um de nós aceita as leis para proteger-se pessoalmente contra a injustiça, e que não terá escrúpulo algum em violá-las se tiver algum interesse e puder fazê-lo com toda segurança.

Epicuro admite, pois, em suma, em suas visões sobre a sociedade, todo o convencionalismo dos sofistas, sem contudo orientar-se minimamente para o cosmopolitismo dos estoicos. Vemos em Plutarco Colotes polemizar contra os cínicos para defender o Estado, mas apenas porque um governo forte é garantia para o indivíduo. Não que a seu modo Epicuro não aceite uma espécie de direito natural: o direito natural é a expressão do que serve aos homens para não se prejudicarem uns aos outros⁵⁰⁴. Nem por isso deixa de ser verdade que a justiça permanece relativa aos países. Em geral o epicurista, se não se recusa completamente

⁵⁰² DIÓGENES LAÉRCIO, X, 132.

⁵⁰³ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, VI, 2 (USENER, p. 317).

⁵⁰⁴ *Opiniões principais*, XXXI (USENER, 78); cf. ESTOBEU, *Florilégio*, 43, 139 (USENER, 320).

a participar da vida política, procura, salvo exceção, «viver escondido»⁵⁰⁵ e permanecer simples particular.

⁵⁰⁵ USENER, p. 328.

CAPÍTULO IV

PREGAÇÃO MORAL, CÉTICISMO E
NOVA ACADEMIA NOS SÉCULOS
III E II

I. — POLÍSTRATO, O EPICURISTA

É impossível apreender melhor as correntes de ideias que agitavam os espíritos por meados do século III do que no pequeno tratado *Do Desprezo irrefletido*, de Polístrato⁵⁰⁶, que sucedeu a Hermarco à frente da escola de Epicuro por volta de 250. É uma espécie de protréptico, em que o autor exorta um jovem a deixar as outras escolas para entrar na escola epicurista.

Viu-se que os epicuristas negavam quase tudo o que os estoicos consideravam fundamento seguro da vida moral: providência dos deuses, alma do mundo, unicidade do mundo e simpatia entre suas partes, destino, adivinhação por sinais — afirmações todas ligadas entre si pela dialética. Mas o dogmatismo estoico encontrava ao mesmo tempo outros adversários: os céticos e os novos acadêmicos, que pretendiam guardar

⁵⁰⁶ Edição Teubner de um papiro de Herculano.

intacto o espírito de Platão contra o dogmatismo invasor.

Polístrato dirige-se a um jovem que está a ponto de ser seduzido por esse antidogmatismo cético; ele ali encontra, com efeito, o que os epicuristas lhe propunham: a impassibilidade obtida pela sabedoria, capaz de «suprimir a vã perturbação que vem dos sonhos, dos sinais e de tudo o que nos agita em vão» (coluna I a). Mas essa sabedoria opera com método e num espírito inteiramente diferentes: os epicuristas motivavam suas negações por uma física fundada na evidência; ao contrário, os adversários de que fala Polístrato, para abalar essas opiniões falsas, criticam todos os conhecimentos, e mesmo os mais certos. Empregam para isso o método mais odioso a um epicurista, a dialética, que serve antes «para abalar a opinião alheia que para produzir neles mesmos a ataraxia» de que se gabam (coluna XII a). Demonstram, apoiando-se na diversidade das opiniões dos homens, que não há nem belo nem feio, nem bem nem mal, nem nada de semelhante. «Embaraçando nossa vida com os embaraços dos outros homens», tornam-se incapazes de distinguir «que fim busca nossa natureza e de que se compõe esse fim». Não se pode definir de maneira mais precisa a dialética, que consiste, com efeito, em fazer cada um descobrir a incerteza de suas próprias opiniões.

Que filósofos visa Polístrato? Ele só menciona, no texto conservado, «a seita dos que se chamam impassíveis» e os cínicos, cujo convencionalismo, com

efeito, se recorda (coluna XII a); mas acrescenta que acaba de falar de outros filósofos que seguem o mesmo método.

Apreendemos aí, pois, toda uma corrente de pensamento bem distinta do estoicismo e do epicurismo: de acordo com o estoicismo em empregar a dialética, e com o epicurismo em negar as crenças estoicas, mas radicalmente hostil ao dogmatismo de um e de outro. O traço mais geral dessa corrente de pensamento é a hostilidade à física no sentido pleno da palavra, isto é, a uma concepção de conjunto do mundo, objeto de uma fé (πίστις) certa e sobre a qual se apoia a vida moral. A esse dogmatismo toda essa corrente filosófica opõe uma espécie de humanismo, que reconduz constantemente o pensamento das coisas exteriores, que nos são inacessíveis, à meditação sobre as condições humanas da atividade intelectual e moral. São os aspectos muito diversos dessa corrente nos séculos III e II que estudamos neste capítulo.

II. — O HEDONISMO CÍNICO

Uma de suas primeiras manifestações é a continuação, sob diversas formas, das escolas socráticas. O cirenaísmo, notadamente, assume por meados do século III formas inteiramente inesperadas.

Chegava em Hegésias a um pessimismo desalentado que confina com a indiferença⁵⁰⁷. Se a felicidade, como quer Aristipo, é a soma dos prazeres, ela não pode ser

⁵⁰⁷ DIÓGENES LAÉRCIO, II, 93, 96.

atingida; pois vemos o corpo cheio de males, com que a alma se perturba por simpatia; vemos a sorte reduzir a nada nossas esperanças. Se é verdade que o prazer é nosso fim, isso é dizer que não há fim natural algum, pois a raridade, a novidade e a saciedade o formam e o fazem desaparecer. Que importa também o estado de escravidão ou de liberdade, de riqueza ou de pobreza, de nobreza ou de obscuridade, se nenhum deles promete prazer seguro? Com tal fim, não há por que irritar-se contra o egoísmo, que é sabedoria, nem contra as faltas que resultam necessariamente das paixões; «não se deve odiar o pecador, mas ensiná-lo». Enfim, esse desprendimento vai até o suicídio, e é num livro intitulado *O Abstinente* (Ἀποκατερῶν, o que se abstém de alimento para morrer de fome) que se vê Hegésias desenvolver o tema das desgraças da vida humana⁵⁰⁸. Esse pensamento forma menos uma doutrina que uma série de temas, entre os quais os principais são os temas pessimistas dos males da vida e dos azares da sorte. É fácil ver que não há um só traço desse ensino que Epicuro não vise para responder-lhe em nome de um hedonismo retificado e apoiado na natureza e na física mais que na observação da vida humana, como o de Hegésias; lembre-se notadamente sua condenação de um pessimismo que conduz ao suicídio, sua doutrina do livre-arbítrio, sua aversão aos que fazem da sorte uma deusa todo-poderosa.

⁵⁰⁸ CÍCERO, *Tusculanas*, I, § 83.

Anicéris⁵⁰⁹ também tentou remédios contra essas consequências desalentadoras do hedonismo, mas usando de meios humanos: dava valor absoluto a tudo o que liga o indivíduo aos outros homens — amizade, laços de família e de pátria; são condições de felicidade indispensáveis. Como verdadeiro observador dos homens, tem mais confiança no hábito que na razão para tornar o homem superior à opinião pública; são os maus hábitos da educação que nos tornam fracos diante da opinião; são bons hábitos que nos libertam.

Teodoro, discípulo de Anicéris, que foi exilado de Atenas e ensinou junto do rei Ptolomeu I (morto em 283), o qual o enviou em embaixada a Lisímaco, rei da Trácia, parece ter-se inclinado decididamente para o cinismo⁵¹⁰: um sábio de tal modo independente que não tem necessidade alguma de amigos; de tal modo superior aos outros que não pensa minimamente em sacrificar-se pela pátria — o que equivaleria a perder sua sabedoria por insensatos; de tal modo acima da opinião pública que não hesita, na ocasião, em roubar e mesmo em cometer furtos sacrílegos: tal é o cínico desavergonhado de que Teodoro nos faz o retrato — espécie de meio-termo entre o hedonismo e o cinismo, em que o prazer, bem para o primeiro e mal para o segundo, e a dor, mal do primeiro e bem do segundo, tornam-se ambos indiferentes. A prudência e a justiça são os únicos bens, e o mundo, a única cidade que o sábio reconhece. Mas Teodoro, alcunhado o ateu, é

⁵⁰⁹ DIÓGENES LAÉRCIO, 96-97.

⁵¹⁰ DIÓGENES LAÉRCIO, 97-103.

sobretudo conhecido por ter negado a existência dos deuses e inspirado, dizem, Epicuro; nada sabemos de sua argumentação contra os deuses; mas o fato basta para nos fazer ver quão diferente devia ser seu cosmopolitismo do cosmopolitismo religioso dos estoicos.

Tal ensino, todo feito de temas populares, sem aparato técnico complicado, estranho a toda cultura científica, mais desejoso de influência imediata que de uma busca paciente da verdade, resulta numa forma literária que obterá o maior êxito: a do discurso filosófico, ou diatribe — espécie de sermão em que o orador apresenta ao auditório, em estilo elegante e florido, o fruto de sua sabedoria. Conhecemos bastante bem as de um aluno de Teodoro, Bión de Borístenes, de quem um ouvinte, Teles, redigiu resumos que Estobeu nos conservou. Nenhuma doutrina sistemática precisa, aliás, nesse Bión, que fora primeiro aluno do cínico Crates e depois, após o ensino de Teodoro, recebera o de Teofrasto⁵¹¹.

Pela forma literária, a diatribe de Bión é o oposto das obras didáticas dos estoicos, com seus raciocínios esqueléticos e sua terminologia desconcertante. Não é contudo tampouco o discurso seguido, feito de períodos, à maneira dos retóricos e dos sofistas; guardou algo da discussão de que nasceu (diatribe, em Platão, designa o diálogo socrático); dirige-se diretamente ao ouvinte, que quer convencer ou refutar,

⁵¹¹ DIÓGENES LAÉRCIO, IV, 51-52.

por perguntas curtas e cerradas. «Homem», supõe-se que diga a Pobreza, «por que me atacas? Privei-te de algum bem verdadeiro? Da temperança? Da justiça? Da coragem? Falta-te o necessário? Não estão os caminhos cheios de favas e as fontes cheias de água?» Um interlocutor fictício às vezes toma até a palavra para fazer objeções; tal aquele que se queixa de sua sorte: «Tu comandas», diz ele, «e eu obedeco; tu usas de muitas coisas, e eu de poucas.» Mas, ao lado dessas passagens, que são como uma discussão estilizada, há outras, mais oratórias, em que o pensamento se derrama em imagens: há algumas que ficaram célebres e serão retomadas à saciedade. «Como o bom ator representa bem o papel que o poeta lhe atribui, o homem de bem deve representar como convém o que a Fortuna lhe atribui. A Fortuna é como um poeta que dá ora um primeiro papel, ora um papel secundário, ora o de um mendigo»; ou ainda: «Como deixamos uma casa cujo locador retirou a porta e o teto, tapou o poço, assim deixo este pobre corpo; quando a natureza que mo emprestou me tira olhos, ouvidos, mãos e pés, não o suporto — mas, como deixo um banquete sem irritar-me, assim deixo a vida quando chega a hora.» Enfim, Bión emprega a anedota edificante, a *chria* ou o apotegma, que toma dos heróis do cinismo, Diógenes e Sócrates em particular. Tudo isso reunido forma aquele gênero de discurso a que Eratóstenes chamava «a filosofia de manto bordado», porque é feito de todos os gêneros: discussão, anedota, discurso.

A diatribe é feita de mil variações sobre um mesmo tema: a Fortuna (Tique) distribuiu aos homens seus quinhões de maneira soberana e incompreensível para eles, sem traço algum de providência; a felicidade consiste em estar satisfeito com a própria sorte (αὐτάρκεια) e em dobrar-se a todas as circunstâncias, como o navegante obedece aos ventos — espécie de sabedoria resignada que resulta na impassibilidade, que renuncia a compreender o segredo das coisas, ou mesmo a admitir que elas tenham um segredo; que renuncia, pois, a agir sobre elas, e que procura tornar-se inteiramente independente delas graças à disposição interior da alma. É a época do desenvolvimento do culto da deusa Tique, que substituía todo o panteão por uma espécie de força caprichosa e impessoal. Bion pudera aprendê-lo de seu mestre peripatético Teofrasto, que, antes de Estratão, dizia em seu *Calístenes* que tudo era regido pelo acaso. *Vitam regit fortuna non sapientia*, traduz Cícero⁵¹²; e os estoicos consagravam à refutação desse pensamento desencantado tratados dos quais o de Plutarco *Sobre a Fortuna* nos deixou o eco: nele ele mostra como a virtude mestra e característica do homem, a prudência, implica que nem tudo é regido pelo acaso, e que, se nas artes inferiores todos admitem que a prudência é necessária, será preciso admiti-lo *a fortiori* nas questões mais importantes, que se referem à felicidade⁵¹³.

⁵¹² *Tusculanas*, V, 9, 24.

⁵¹³ DÜMMLER, *Akademika*, p. 211.

Com tal doutrina — se doutrina há —, o único método é não trazer provas, mas sugerir uma atitude ou um estado de espírito; para mostrar, por exemplo, que não se deve confiar no prazer nem ver nele um fim, Bión retomará o tema de Crates e de Hegésias: pintando as idades da vida, mostrará nelas que os sofrimentos superam os prazeres, com todos os embaraços em que vive a criança, as preocupações que oprimem a idade madura, os pesares que consomem a velhice e a metade da vida passada na inconsciência do sono⁵¹⁴. Querendo mostrar como as coisas não nos podem atingir, dará a palavra à Pobreza, que desenvolverá o ideal de uma vida frugal, sadia e feliz — uma refeição de figos e água fresca, um leito de folhas; a Riqueza mostrará, em compensação, tudo o que dá ao homem: «A própria terra não produz espontaneamente e sem meu concurso; eu dou o impulso a todas as coisas.» Trata-se de consolar da morte de um amigo? «Teu amigo morreu — é que também nasceu. — Sim, mas não será mais. — Há dez mil anos tampouco era, nem à época da guerra de Troia, nem no tempo de teus avós⁵¹⁵.»

Essa diatribe, que concentrava em si tantos temas antes dispersos, teve êxito imenso; cria para a filosofia um novo estilo, que a torna atraente como um desenvolvimento de retórico; pela imagem da Tique, livra-se de toda doutrina e torna-se assim popular. Pronta também a unir-se a qualquer doutrina, pois prega em suma a mesma impassibilidade, o mesmo

⁵¹⁴ ESTOBEU, *Florilégio*, 98, 72.

⁵¹⁵ *Ibid.*, 5, 67.

desprendimento que estoicos e epicuristas só creem poder adquirir ao preço de uma física ou de uma teologia, ela dará origem a todas aquelas árias de bravura da filosofia popular que se encontram no poeta Horácio ou em Luciano, ou inseridas num tecido doutrinal como em Lucrécio ou em Fílon de Alexandria, nos estoicos do império — Musônio, Sêneca e Epicteto — e até em Plotino; não é essa última flor do socratismo tradicionalmente considerada o auge da sabedoria antiga?

III. — PIRRO

Nos homens de que acabamos de falar vemos uma atitude moral bastante nítida e firme, acompanhada de indiferença quase completa por toda espécie de dogmas. Isso pode ajudar-nos a reencontrar o pensamento de Pirro de Élis (365-275), quase contemporâneo de Zenão e de Epicuro — pensamento difícil de atingir: como Sócrates, nada escreveu; como ele, é o ponto de partida de uma longa linhagem de filósofos que, de geração em geração, lhe atribuem suas próprias descobertas; como ele, enfim, tornou-se herói lendário. Por isso pergunta-se o que se lhe deve atribuir nos argumentos dos cétricos contra o valor do conhecimento, e o que se deve crer das anedotas demonstrativas demais de sua indiferença que Antígono de Caristo conta em sua obra *Sobre Pirro*.

Parece que nada se lhe deve atribuir daquela argumentação cétrica técnica contra o valor do

conhecimento que veremos mais tarde desenvolver-se com Enesidemo e Sexto. Se nos atemos aos dados de seus discípulos imediatos — Nausífanos, o democritiano, mais tarde mestre de Epicuro, e Tímon de Fliunte —, ele excitava a admiração antes por seu caráter e seu valor moral que por sua doutrina. Nausífanos aconselha imitar seu modo de vida, mas sem aderir às suas teorias; Tímon, seu entusiástico discípulo, pinta-o assim em versos do *Pítôn*⁵¹⁶: «Como, Pirro, encontrei o meio de desprender-te da vaidade das opiniões dos sofistas e de romper os laços do erro? Não foste tu que te preocupaste em investigar que ar circunda a Grécia, de onde vêm as coisas e a que chegam.» É, aliás, universalmente admirado, pois é nomeado sumo sacerdote por seus concidadãos de Élis e recebe em Atenas o direito de cidadania.

A única informação precisa que temos sobre seu ensino é o resumo muito claro que Aristocles dele conservou segundo Tímon⁵¹⁷: «Quem quer ser feliz deve considerar primeiro o que são as coisas; em segundo lugar, que disposições devemos ter para com elas; enfim, o que resultará dessa disposição. Pirro declara que as coisas são iguais e sem diferenças, instáveis e indiscerníveis, e que por conseguinte nossas sensações e nossas opiniões não são nem verdadeiras nem falsas. Sobre o segundo ponto, diz que não se deve ter crença alguma, mas permanecer sem opiniões, sem inclinações, e firmes nestas fórmulas: nenhuma coisa é

⁵¹⁶ DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 64.

⁵¹⁷ Em EUSÉBIO, *Preparação evangélica*, XIV, 18, 2-3.

mais do que não é; ela é e não é; nem ela é nem ela não é. Sobre o terceiro ponto, Tímon diz que dessa disposição resultarão primeiro o silêncio (*ἀφασία*) e depois a ataraxia.»

A escola de Pirro é, como todas as desse tempo, uma escola de felicidade. Seu ponto de partida não é muito diferente das doutrinas que acabamos de analisar: a maioria dos homens atribui sua felicidade ou sua infelicidade às próprias coisas, à pobreza ou à riqueza; ora, essas coisas só os tornam infelizes porque neles confiam como em coisas seguras, porque têm crenças. Se se mostra ao homem que elas são fugidias, instáveis, passando incessantemente uma na outra, toda fé, toda crença desaparecerão, e com elas toda afirmação e toda razão de perturbação. A instabilidade de que fala Pirro não é senão a da fortuna.

Não há aqui traço de uma crítica do conhecimento como a que vamos encontrar nos acadêmicos; como a teria instituído aquele que Tímon, nos *Silos*, nos apresenta como tão hostil à dialética quanto à física⁵¹⁸? Não é nosso conhecimento que é incriminado: é a natureza mesma das coisas que exclui o conhecimento.

Mas a suspensão de juízo (*ἐποχή*), que é a garantia da felicidade, encontra fortíssima resistência nos próprios homens: Pirro partilha o pessimismo tão frequente em sua época; tem o sentimento de uma loucura universal que agita os homens e que faz a multidão assemelhar-se, segundo um verso de Homero que admirava, a folhas

⁵¹⁸ DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 65.

que turbilhonam⁵¹⁹; seu aluno Fílon de Atenas, que nos dá essa informação, diz-nos também que ele comparava os homens a vespas, a formigas ou a pássaros, insistindo em tudo o que faz ressaltar sua incerteza, sua vaidade e sua puerilidade. Citava muitas vezes esta passagem de Homero: «Morre tu também, amigo; por que te queixas? Bem morreu Pátroclo, que valia mais que tu.» E seu discípulo Tímon invectivava, nos Silos, os «infelizes homens, objetos de vergonha, semelhantes a ventres, sempre disputando e gemendo, odres cheios de vã inchação⁵²⁰». Pirro não é de modo algum um Sócrates que vive na cidade e ama os homens: é um solitário que os despreza.

Segue-se daí que a suspensão de juízo e a ataraxia que a segue como sua sombra não são obtidas por uma simples visão intelectual da instabilidade das coisas; é preciso um exercício prolongado e uma meditação guiada pelas fórmulas que Tímon empresta a Pirro e que fazem parte desde já da tradição cética. O discurso é para ele um recurso menor: «é pelos atos que se deve primeiro combater contra as coisas». Pirro deve ter insistido com força nesse caráter prático de sua doutrina. Tratava-se para ele, segundo uma expressão de rara energia, de «despojar o homem», e Tímon, que compara seu mestre a um Deus, emprega expressão análoga: o «despojamento das opiniões⁵²¹».

⁵¹⁹ *Ibid.*, IX, 67; *Iliada*, VI, 147.

⁵²⁰ EUSÉBIO, *Preparação evangélica*, XIV, 18, 28.

⁵²¹ DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 66 e 65.

Se Pirro, a princípio, pouco se afastava dos brilhantes autores de diatribes, ei-lo agora bem diverso deles pela seriedade e austeridade de seu proceder. Pressente-se que a contrapartida de sua visão da instabilidade das coisas não devia ser, como para eles, uma vaga crença numa Tique incerta, mas a certeza de uma natureza firmíssima, à qual se prende a segurança do sábio; e, de fato, no início de seu poema *As Imagens* (Ἰνδάλμοι), Tímon lhe atribui estas palavras: «Dir-te-ei o que me aparece, tomando como reta regra esta palavra de verdade: existe eternamente uma natureza do divino e do bem, da qual deriva para o homem a vida mais equânime.»

Um acento religioso como esse tem algo de enigmático. O deus venerado por Pirro não é uma providência do mundo, nem sequer dos homens, como o dos estoicos; apresenta-se apenas como o ser perfeitamente estável diante do qual se esvanecem os aspectos diversos e fugidios do real. Haverá nisso, como se pensou, o eco de uma sabedoria longínqua — daquela sabedoria hindu com a qual Pirro certamente entrou em contato, pois, acompanhando Alexandre em suas viagens, conheceu os ascetas hindus que os gregos chamavam gimnosofistas e deve ter sido impressionado pela insensibilidade e indiferença que demonstravam até nos suplícios? Sabe-se, ademais, que, a partir desse tempo, os feitos e gestos desses gimnosofistas têm lugar entre os relatos edificantes de todo tratado de moral popular, como o de Fílon de Alexandria, *Sobre a liberdade do sábio*.

Os discípulos de Pirro foram numerosos, e um deles resumiu assim, em seu epitáfio, o duplo ensinamento teórico e prático recebido do mestre: «Sou eu, Menécles, o pirrônico, que considero sempre de igual valor tudo quanto se diz e que estabeleci entre os mortais o caminho da ataraxia.»

IV. — ARÍSTON

É ainda um aspecto do mesmo humanismo o que se encontra em Aríston de Quios, dissidente do estoicismo que, aliás, antes de Zenão, tivera por mestre o acadêmico Polêmon; ligando-se expressamente ao Sócrates do *Fédon* e ao dos *Memoráveis*, ele abandona a física e despreza as inúteis teias de aranha da dialética. Sua argumentação contra a física é tríplice: ela é incerta, inútil e ímpia. Incerta, como o provam os dissentimentos dos físicos, por exemplo sobre a grandeza do universo e sobre a existência do movimento; inútil, pois, mesmo conhecida, não nos dá virtude alguma; ímpia, pois vai até negar a existência dos deuses, ou substituí-los por abstrações como o infinito ou o uno⁵²². Não se pode imaginar maior contraste com a física dogmática dos estoicos, toda impregnada de moral e de religião; é contudo a física estoica que ele tem a intenção de refutar, e quando diz, segundo Cícero⁵²³, que não se sabe que forma têm os deuses, nem sequer se têm sentimento ou são seres animados,

⁵²² EUSÉBIO, *Preparação evangélica*, XV, 62, 7.

⁵²³ *Da Natureza dos Deuses*, I, 37.

parece visar ao fogo artista ou aos corpos ígneos de que os estoicos faziam deuses.

Aríston quer, pois, limitar-se às coisas humanas, sem sequer inquietar-se com o que virá depois da morte. Como todos os moralistas que acabamos de citar, prega o desprendimento das coisas; e o soberano bem é para ele a ausência mesma desse apego, a indiferença (*ἀδιαφορία*)⁵²⁴. Segue com lógica rigorosa as consequências desse princípio, fazendo ressaltar por contraste a inconsequência dos estoicos.

Só conhecemos bem seu pensamento sobre três pontos, e nesses três pontos ele se põe como crítico do estoicismo: sua teoria da unidade absoluta da virtude, sua concepção do ensino moral, que suprime a parenética, e enfim sua crítica da teoria estoica dos preferíveis.

Só há uma virtude: a ciência (*ἐπιστήμη*) das coisas boas e más. Quando se nomeiam virtudes diversas — temperança, prudência, coragem, justiça —, na realidade só se fala de uma só e mesma virtude, mas que se manifesta em circunstâncias diferentes: temperança, quando se trata de escolher os bens e evitar os males; prudência, quando se trata de fazer o bem e abster-se do mal; coragem, quando se trata de ousar; justiça, quando se trata de distribuir a cada um segundo seu mérito. Mas, para quem possui a virtude, essas quatro espécies de circunstâncias não exigem cada uma um conhecimento ou um esforço novos. É a mesma virtude

⁵²⁴ CÍCERO, *Primeiros Acadêmicos*, II, § 130.

que age sob relações distintas. A virtude é como a vista que, conforme as circunstâncias, é vista das coisas brancas ou vista das coisas pretas, permanecendo uma e idêntica. Qual é o sentido exato dessa teoria? Ela está ligada, ao que parece, de maneira estreita aos outros dois pontos indicados⁵²⁵.

Um feliz acaso quis que Sêneca, numa de suas *Cartas a Lucílio* (94), indicasse com detalhe as razões pelas quais Aríston não queria a parenética, isto é, aquela moral indefinidamente fragmentada que trata sucessivamente dos deveres do esposo, do pai, do magistrado etc., dando em cada caso conselhos e prescrições. Sabe-se que lugar essa espécie de moral prática teve desde o início da escola estoica; ela será, mais tarde, em certos momentos, quase todo o estoicismo. Nela Aríston vê primeiro o perigo daquele fracionamento da vida moral — perigo que o levava a afirmar a unidade da virtude; é trabalho sem limite, pois os casos particulares são inumeráveis; não pode, portanto, ser obra da sabedoria, que é, por definição, acabada e limitada; e Aríston vê com maus olhos o filósofo entrar em todos os detalhes, dar prescrições diferentes a quem se casa, conforme despose uma jovem, uma viúva, uma mulher sem dote. Tal prática é, aliás, inútil: o discípulo que recebe os conselhos é como um cego cujo passo se guia; não vale mais abrir-lhe os olhos para que possa guiar-se a si mesmo? Ora, é precisamente o papel dos princípios filosóficos. Os

⁵²⁵ GALENO, *Da doutrina de Hipócrates e de Platão*, VII, 2; PLUTARCO, *Da virtude moral*, cap. II.

conselhos, de resto, só poderiam ter ação eficaz graças a esses princípios, que precisamente os tornam inúteis; pois um conselho só será escutado se dele se der a razão; ora, essa razão está num princípio filosófico geral, como o da justiça; tão logo se está imbuído desse princípio geral, o conselho se torna inútil.

O pensamento de Aríston põe em presença duas maneiras muito diferentes de conceber a pedagogia moral: sua crítica parte deste princípio — que os conselhos, dizendo respeito apenas à maneira de agir, são incapazes de transformar a alma e de libertá-la do mal e das opiniões falsas; tal efeito só pode ser obtido por princípios filosóficos agindo, por assim dizer, de uma só vez. De um lado, uma moral que visa a guiar a conduta; de outro, uma moral que quer modificar a disposição interior. É claro que é para esse lado que vão não apenas a moral de Aríston, mas todas as que acabamos de examinar: nem Aríston, nem Bion, nem Pirro dão conselhos práticos; já não se vê neles moral parecida com a de Aristóteles, que descrevia em seu detalhe as diversas maneiras de viver dos homens. Mas os estoicos haviam tentado conciliar os dois métodos, e haviam deixado a parenética ao lado da ciência dos princípios. Aríston mostra-se mais intransigente.

Cumpre ver bem a contrapartida dessa intransigência, ao mesmo tempo que as razões profundas do oportunismo dos estoicos. Esse cuidado exclusivo das coisas da alma, que não é equilibrado por regras de ação precisas, é com efeito apenas uma das formas de sua adiaforia; essas regras de ação os estoicos

só souberam encontrá-las justificando o apego do homem pelos objetos naturais de suas inclinações: ele mesmo, corpo e alma, e os meios de que faz parte — família, cidade ou agrupamento de amigos. É a teoria dos *preferíveis*, e é sobre ela que se funda toda a parenética: o conselho apenas formula o partido mais conforme às inclinações naturais. Ora, Aríston rejeita a ideia dos preferíveis, isto é, a ideia de que, se não se trata de bem ou de mal, uma coisa possa ser preferida a outra — a saúde à doença, ou a abastança à pobreza. Nisso está de acordo com os pregadores das diatribes, e a ele também se atribui a famosa comparação do sábio com o bom ator⁵²⁶, representando como ele o papel que lhe coube por sorte. O sábio deve dobrar-se às circunstâncias, mas não tem motivo algum para escolher uma ação em vez de outra. Parece, aliás, que a argumentação de Aríston contra os preferíveis, que Sexto nos conservou⁵²⁷, seja uma espécie de argumentação *ad hominem* contra os estoicos. Lembre-se, com efeito, que, para eles, as coisas conformes à natureza — saúde, riquezas etc. — só são preferíveis sob condição, e que, segundo Crisipo, o sábio pode escolher a doença se souber que a doença entra na trama dos acontecimentos do universo. Ora, Aríston pretende refutar os estoicos mostrando-lhes que há ocasiões em que o sábio deve escolher a doença — se, por exemplo, se imagina um caso em que a doença nos livre da sujeição a um tirano. E ele apenas generalizou, ao que

⁵²⁶ DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 160.

⁵²⁷ *Contra os Matemáticos*, IX, 63.

parece, essa observação, admitindo que, em todos os casos, o pretense preferível só é escolhido ou evitado pelo sábio segundo a ocasião. Note-se que essa atitude é resultado necessário da ausência de toda física em Aríston; não há nele, com efeito, traço de uma teoria das inclinações naturais, única que poderia justificar a teoria dos preferíveis; e a teoria das inclinações, como é fácil ver, depende ela mesma de uma visão de conjunto da natureza. Não é por uma regra transcendente, mas por uma espécie de desígnio imanente à natureza, que os estoicos podem fazer conceber o valor de certas inclinações. Desaparecida essa base, todo o resto desmorona: os preferíveis, as regras de ação, os deveres. O sábio só visa a atingir a indiferença.

Ora, essa consequência leva, como em Pirro (de quem nossas fontes na maior parte do tempo aproximam Aríston), à inação completa — a menos de uma hipótese que Aríston parece ter feito: a de certa faculdade que o sábio tem de dar a si mesmo, arbitrariamente, motivos de ação, sem outra razão que sua própria vontade. É, ao que parece, essa teoria que Crisipo tem em vista quando fala de filósofos que, querendo libertar nossa vontade da coação das causas exteriores, emprestam ao homem «certo impulso (*ἐπελευστικήν κίνησιν*), que é manifesto no caso das coisas indiferentes, quando, de dois partidos iguais e semelhantes, é necessário escolher um, sem que motivo

algun leve a um mais que ao outro, pois não apresentam diferenças⁵²⁸».

Assim, a menos de aceitar a física no sentido amplo da palavra — isto é, a menos de buscar na natureza a origem, a justificação e a medida de nossas tendências, como fazem Epicuro e os estoicos —, é-se conduzido ou à total inação, por ausência de motivos, ou à liberdade de indiferença.

V. — A NOVA ACADEMIA NO SÉCULO III: ARCESILAU

A cadeia de ouro dos escolarcas da Academia, depois de Xenócrates, Polêmon e Crates, continua-se com Arcesilau de Pitane (na Eólida), que dirigiu a escola de 268 a 241, ano em que morreu com setenta e cinco anos. Dele parte um impulso novo; a corrente de ideias de que é o autor permanecerá viva até por meados do século I antes de nossa era, época em que a veremos transformar-se e extinguir-se: é a época da nova Academia.

Ela se assinala antes de tudo por uma reação vivíssima contra os novos dogmatismos, contra aquelas concepções de conjunto do universo que se dão como condição da sabedoria, contra as pretensas certezas de que nasceram. O acadêmico não é, como aqueles de que acabamos de falar, um homem que se entrincheira numa solidão desdenhosa e na indiferença: é um combativo; ataca e persegue o adversário; longe de

⁵²⁸ PLUTARCO, *Das Contradições dos Estoicos*, cap. XXIII.

deixar cair a dialética, é dela que se serve para derrubar o dogmatismo.

Para bem compreender sua doutrina, seria preciso saber melhor a que ponto o meio da Academia, com suas tradições, permanecia diferente das novas escolas dogmáticas; quando o jovem Arcesilau, depois de ter seguido, recém-chegado a Atenas, os cursos de Teofrasto, entrou em contato com Crates e Polêmon, julgou, diz-nos ele, ver «aqueles seres divinos, o resto daquela antiga humanidade feita de uma raça de ouro». Por isso a luta entre Arcesilau e Zenão é luta entre dois espíritos diferentes. Do lado de Arcesilau está o espírito da cultura sofística e humana; instruído em matemática e em música, fazendo de Homero sua leitura cotidiana, familiarizado com Píndaro, adquiriu, graças a seus felizes dons e a essa educação, uma facilidade de palavra e uma arte de persuadir que lhe atraíram grande multidão de alunos⁵²⁹; nada do estilo pesado e atravancado de palavras técnicas dos estoicos; nada tampouco de sua gravidade um tanto pesada: Arcesilau é um zombador acerbo e temido. Sua concepção do ensino devia ser muito diferente: os estoicos são infatigáveis polígrafos que fixam seu dogma em fórmulas escritas; Arcesilau é um infatigável justador que acomoda de mil modos a discussão à ocasião que se oferece, um improvisador; por isso devia pôr a palavra viva acima do escrito mudo, e nada escreveu, tampouco como Sócrates ou Pirro. Por outro lado, do ponto de

⁵²⁹ DIÓGENES LAÉRCIO, IV, 31-37.

vista político, sua atitude é bem outra que a dos grandes estoicos: se se abstém, como eles, de política ativa na cidade, não mostra a mesma solicitude junto aos poderes nascentes; personagem considerável na cidade por sua fortuna pessoal como por seu ensino, esquiva-se às ofertas que lhe faz o protetor dos estoicos, Antígono Gônatas; só tem relações pessoais com Eumenes, rei de Pérgamo; não se vê nele traço algum do cosmopolitismo estoico.

Essas circunstâncias podem servir para compreender as resistências que encontrou nele a pretensão exibida pelos estoicos à certeza — pretensão que contrasta tanto com a habitual modéstia dos filósofos gregos; é, nele, todo o espírito crítico e analista dos gregos que se revolta contra a síntese definitiva que os estoicos queriam impor. Não apenas Arcesilau lhes opõe o dito de Sócrates (a única coisa que sei é que nada sei), mas reencontra em todos os filósofos a mesma hostilidade ao dogmatismo: em Empédocles, Anaxágoras, Demócrito, Heráclito, Xenófanés, Parmênides e Platão; são também esses os ancestrais que lhe encontra o epicurista Colotes, como se viu acima; seus adversários e ele concordam em destacar no pensamento grego uma tradição antidogmática⁵³⁰.

«Pela frente Platão, por trás Pirro, no meio Diodoro»: tal é o retrato compósito que Aríston dá de Arcesilau. Sua maneira é a maneira livre e jovial de Platão; sua conclusão é a de Pirro — que o sábio deve suspender seu

⁵³⁰ PLUTARCO, *Contra Colotes*, 26; CÍCERO, *Primeiros Acadêmicos*, II, 14.

juízo; mas seu método é o de Diodoro, o megárico: a dialética. O resumo muito preciso que Sexto conservou de sua discussão sobre a teoria da certeza de Zenão mostra-nos, com efeito, o emprego da dialética no sentido mais preciso da palavra⁵³¹. Arcesilau não introduz afirmação alguma e serve-se unicamente das que são postas por seus adversários. É — insistamos nisso — colocando-se na hipótese dos estoicos que ele os refuta.

Os estoicos distinguem entre a ciência — compreensão inabalável, que só pertence ao sábio — e a opinião, assentimento fraco pertencente ao mau e de que o sábio está inteiramente isento. Entre a ciência e a opinião encontra-se a compreensão, ou percepção, assentimento a uma representação compreensiva; essa percepção, que é certa, pertenceria ao mesmo tempo ao sábio e ao mau. Ora, segundo os próprios estoicos, essa compreensão, ou percepção, é impossível: pois ou pertencerá ao sábio, e será ciência; ou pertencerá ao mau, e então será opinião, pois o mau deve sempre enganar-se. Por outro lado, sua definição da percepção está em contradição com sua definição do assentimento; pois definem a percepção como o assentimento a uma representação — ora, dizem que só se pode dar assentimento a um discurso e a um juízo. Enfim, sua definição da representação compreensiva — uma representação verdadeira tal que não pode tornar-se falsa — está em contradição com numerosos fatos

⁵³¹ *Contra os Matemáticos*, VII, 150-158; cf. também CÍCERO, *ibid.*, II, 94-98.

que os estoicos são os primeiros a reconhecer e a expor em detalhe, e dos quais resulta que não há representação pretensamente verdadeira à qual uma representação reconhecidamente falsa não seja tão semelhante que não se possam distinguir. É sobre este último ponto que se desenvolve a argumentação cética, que se transmitirá quase invariável até a primeira Meditação de Descartes; conhecemos-lhe o detalhe (que sem dúvida não remonta inteiramente a Arcesilau) por Cícero e santo Agostinho⁵³²: os erros dos sentidos, os sonhos, a embriaguez, a loucura engendram representações falsas indiscerníveis das verdadeiras para quem as experimenta; mesmo no estado normal, é-se forçado a admitir que há representações indiscerníveis entre si, como, por exemplo, a de dois ovos; e era brincadeira habitual, para provar ao sábio que ele também opinava, levá-lo a confundir dois irmãos gêmeos⁵³³. Enfim, o sorites, ou argumento do monte, destina-se a mostrar que há séries de representações de um mesmo objeto tais que não podemos indicar precisamente o limite a partir do qual uma representação já não é compreensiva⁵³⁴: quantos grãos é preciso acrescentar a um grão de trigo para que esses grãos formem um monte? Nesse exemplo familiar Arcesilau parece ter querido mostrar a continuidade perfeita que há entre a verdade e o erro.

⁵³² AGOSTINHO, *Contra os Acadêmicos*, II, 5, 11.

⁵³³ DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 162.

⁵³⁴ SEXTO, *Contra os Matemáticos*, VII, 411.

Concluamos, pois, que o sábio estoico é forçado a admitir ou que terá opiniões, ou que suspenderá seu juízo. Como não se admite a primeira alternativa — pois o erro, a leviandade, a temeridade são estranhos ao sábio —, só resta a segunda.

Sabem-se as consequências que Pirro tirava dessa abstenção: é a inatividade completa, de que Aríston só podia sair pelo arbítrio. Ora, essa consequência forma o fundo de uma objeção que se fez cedo (como se vê pelo exemplo de Colotes) a Arcesilau: a vida prática torna-se impossível segundo esses princípios. Arcesilau, que não é nem um contemplativo nem um solitário, repugna a essa consequência: a felicidade só existe graças à prudência, e a prudência consiste em ações retas. Sem dúvida, segundo Sexto, o fim é para ele a suspensão de juízo; mas nada indica que faça dela a razão positiva da felicidade⁵³⁵. Há, pois, um critério ou uma regra (κανών) das ações voluntárias, embora não haja critério da verdade. Sabe-se quão inseparáveis são esses dois critérios para o dogmatismo, cuja essência mesma essa ligação constitui: é que, nesse ser racional que é o homem, a inclinação e por conseguinte a ação não podem existir se a inteligência não lhes dá seu assentimento. Arcesilau parece ter admitido, ao contrário, que o homem pode cumprir ações sem dar seu assentimento; a ação habitual é ação desse gênero, e sabe-se quanto os sofistas haviam insistido no papel do costume. Mas Arcesilau não se detém aí: busca um

⁵³⁵ SEXTO, *Hipotiposes*, I, 232.

critério mais preciso naquilo a que chama o razoável (*εὐλογον*); «a ação reta», diz ele, «será aquela que, uma vez feita, poderá defender-se por seu caráter razoável». Qual é o sentido exato desse misterioso critério da ação? Não se trata, bem entendido, de verossimilhança, pois se demonstrou de uma vez por todas que as representações são todas de igual valor. Note-se, por outro lado, que a definição da ação reta (a do sábio) é palavra por palavra a que os estoicos dão da ação conveniente, isto é, daquela que o próprio mau pode cumprir seguindo suas inclinações naturais; eles empregam para isso a palavra *εὐλογον*, que Cícero traduz por *probabilis*⁵³⁶. Não é verossímil que Arcesilau, seguindo nisso a tradição dos mestres da Academia, e sobretudo de Polêmon, tenha querido tomar por critério as inclinações naturais, às quais é razoável ceder?

Só conhecemos bem um aspecto do ensino de Arcesilau; mas restam muitos traços do exame crítico dos outros dogmas dos estoicos, como, por exemplo, a consequência absurda que ele tirava de sua teoria da mistura total⁵³⁷. Por outro lado, certos textos no-lo mostram disposto a admitir a teoria das coisas indiferentes; ele sustentava com eles a indiferença à dor e à morte: «A morte só é um mal na opinião; quando está presente, não faz mal algum; só faz mal ausente e esperada.» É sem dúvida também para mostrar que a pobreza não era em si nem boa nem má que ele fazia ver

⁵³⁶ CÍCERO, *Dos Deveres*, I, 8.

⁵³⁷ PLUTARCO, *Contra os Estoicos*, cap. XXXVII.

que ela aparecia ora como um mal, ora como um bem⁵³⁸. Esse ensino devia dar, segundo a tradição sofística, grandíssimo lugar à virtuosidade; ele criticava toda tese, qualquer que fosse, e tinha por costume, em cada assunto, sustentar o pró e o contra — não para demonstrar a falsidade de uma tese, mas para mostrar a necessidade de buscar mais adiante. Mas a forma literária que tinha seu encanto era o diálogo; segundo Cícero, foi o primeiro a retomar a tradição do diálogo filosófico que, por Carnéades, persiste até o próprio Cícero, para ser retomada depois por Plutarco. É a forma mais contrária que há ao novo ensino dogmático, e bastaria para indicar a radical oposição de espírito aos ensinamentos reinantes⁵³⁹.

Nessas condições, não há razão alguma para crer que Arcesilau reservasse a seus discípulos um ensino dogmático secreto, que só dava aos mais bem-dotados, e que ocultava do público «por temor», diz Diocles de Cnido, «dos teodorianos e de Bión, o sofista». A informação tendenciosa desse Diocles, que talvez seja um de seus contemporâneos, foi reproduzida à saciedade por autores bem posteriores — Cícero, Sexto, santo Agostinho —, que sem dúvida se comprazeriam em ver o ensino platônico mantido sem falha na Academia⁵⁴⁰.

⁵³⁸ CÍCERO, *Dos Fins*, V, 32; PLUTARCO, *Consolação a Apolônio*, cap. XV; ESTOBEU, *Florilégio*, 95, 17.

⁵³⁹ CÍCERO, *Acadêmicos*, frag. 20; *Dos Fins*, II, 2; *Da Natureza dos Deuses*, I, 5.

⁵⁴⁰ SEXTO, *Hipotiposes*, I, 234; CREDARO, *Lo scetticismo degli Academici*, vol. II, p. 189.

VI. — A NOVA ACADEMIA NO SÉCULO II: CARNÉADES

Todos os filósofos de que falamos até aqui pertencem ao século III; o século II — em que ocorreram tantos acontecimentos importantes para a história do Ocidente: a conquista romana, conquista da Macedônia (168), conquista da Grécia (146), conquista da Ásia Menor (132) — não vê nascer filósofos originais, exceto Carnéades de Cirene, que, depois do escolarcado de Lácides (m. 241) e depois de um período obscuro em que a escola só foi dirigida pelo colégio dos anciãos⁵⁴¹, assumiu antes de 156 a direção da Academia, que manteve até sua morte em 129. Seu nome é inseparável do de Clitômaco de Cartago, que dirigiu a escola depois dele até 110. Com efeito, Carnéades nada escreveu, e foi Clitômaco que se fez o profeta de sua filosofia; é dele que Cícero tomou a exposição que nos dá de sua teoria do conhecimento.

Da vida de Carnéades só conhecemos um acontecimento que ficou célebre: o senado romano, tornado árbitro das cidades gregas, condenara Atenas a uma multa de quinhentos talentos pela devastação da cidade de Oropo. O povo ateniense enviou ao senado, para defender sua causa, três embaixadores escolhidos cada um numa das três escolas filosóficas: Diógenes, o estoico; Critolau, o peripatético; e enfim Carnéades, o acadêmico. Iam a Roma como, um século antes, tantos de seus predecessores haviam ido aos diádocos; ali

⁵⁴¹ WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Hermes*, vol. XLV, p. 406.

causaram sensação pelas discussões que travaram em público — Carnéades por sua eloquência fogosa, Critolau por suas frases arredondadas e sentenciosas, Diógenes por sua maneira sóbria e moderada (156).

Segundo uma classificação dada por Sexto, Arcesilau e Lácides formariam a segunda Academia; Carnéades e Clitômaco, a terceira⁵⁴². Essa divisão faz em todo caso justiça à originalidade de Carnéades, que é dos pensadores mais profundos e mais sutis da época helenística. Outra circunstância torna seu pensamento de acesso difícil: Carnéades nada escreveu, e é apenas por intermédio de seus discípulos que chegamos até ele. Acrescente-se que os escritos desses discípulos pereceram, e que só os conhecemos pelos empréstimos que deles fizeram Sexto Empírico e Cícero em seus dois tratados intitulados *Primeiros* e *Segundos Acadêmicos*; esses próprios tratados só nos chegaram de maneira incompleta e, notadamente, desapareceu a parte em que Cícero expunha por si mesma a teoria do conhecimento de Carnéades. Ora, sobre um ponto capital dessa teoria há divergência expressa entre duas interpretações de seu pensamento: abandonou ou não Carnéades a suspensão do juízo como ideal da sabedoria? Uma única testemunha, mas de importância, diz que ele permaneceu fiel ao pensamento de Arcesilau: seu discípulo e sucessor Clitômaco; segundo a exposição que dele dá Cícero a partir do capítulo 31 dos *Primeiros Acadêmicos*, depois de indicar que,

⁵⁴² Hipotiposes, I, 220.

segundo Carnéades, muitas coisas parecem verdadeiras ao sábio, ele acrescenta: «E contudo o sábio não lhes dá seu assentimento, porque pode sempre existir uma coisa falsa semelhante a essa coisa verdadeira.» Muito ao contrário, outro discípulo de Carnéades, Metrodoro, seguido pelos escolarcas acadêmicos que sucederam a Clitômaco, Fílon e Antíoco⁵⁴³, testemunha não sem vivacidade que Carnéades foi mal compreendido e que abandonou a intransigência de Arcesilau, que tornava a vida impossível; a mesma interpretação, sem indicação de fonte, reencontra-se nas exposições de Sexto e do neoplatônico Numênio⁵⁴⁴. Apesar da abundância de testemunhas, temos razão importante para desconfiar dessa segunda interpretação: veremos, com efeito, como a Academia, depois de Clitômaco, evoluiu de maneira inesperada para o dogmatismo estoico; seus chefes tinham o maior desejo de mostrar que tinham o grande Carnéades a seu favor, e podem ter alterado seu pensamento.

Não se deve, contudo, dissimular que, para quem aceita a interpretação de Clitômaco, as teses de Carnéades sobre o conhecimento tornam-se de interpretação menos fácil. Há primeiro uma parte dessas teses que ele sustenta em comum com Arcesilau, e esta não oferece dificuldade: a crítica das afirmações derivadas dos sentidos ou do costume, e a da razão, talvez nada tenham contido de muito original. O argumento da não diferença (ἀπαρλλαξία) entre as

⁵⁴³ CÍCERO, *ibid.*, 78-148.

⁵⁴⁴ Em EUSÉBIO, *Preparação evangélica*, XIV, 7, 5.

representações consideradas verdadeiras e as consideradas falsas; o argumento tirado da mudança perpétua das aparências, que proíbe atribuir de maneira fixa uma cor ou uma forma a um objeto; o argumento do sorites ou do mentiroso; as provas tiradas da diversidade dos costumes — tudo isso já é, no século II, «carne remastigada»⁵⁴⁵. Mas queremos falar do critério positivo que Carnéades justapôs à sua crítica. Esse critério, a que chama o verossímil, ou persuasivo (*πιθανόν*), tem por função não apenas guiar a prática da vida, como o *razoável* de Arcesilau, mas — o que é inteiramente novo — dar-nos uma regra de discussão na busca dos seres e fazer-nos aproximar da verdade: critério não apenas prático, mas teórico⁵⁴⁶. Ora, se o verossímil é para ele critério teórico, ele justifica uma afirmação concernente à realidade; e, se por hipótese essa afirmação não pode ser certa, ela é uma opinião; parece, pois, que usar desse critério é aderir a uma opinião incerta — e, nesse caso, os adversários de Clitômaco teriam razão.

Vejamos, pois, mais de perto a natureza desse critério; segundo a exposição de Sexto⁵⁴⁷, a reforma de Carnéades consiste essencialmente em buscar o critério não na relação da representação com o objeto, mas na relação da representação com o sujeito. Sob a primeira relação, nossa representação é efetivamente

⁵⁴⁵ SEXTO, *Contra os Matemáticos*, VII, 143, 402 e 412; CÍCERO, *Primeiros Acadêmicos*, II, 93-96; 87; *Tusculanas*, I, 108.

⁵⁴⁶ CÍCERO, *ibid.*, 32; SEXTO, *ibid.*, 436.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, 168-176.

verdadeira ou falsa, mas nada disso podemos saber, pois nos falta um termo da relação; sob a segunda, há representações que nos parecem verdadeiras e outras que não nos parecem verdadeiras. Considerando as primeiras, podemos buscar por que têm essa força persuasiva; ora, percebemos que essa força tem graus e varia conforme as circunstâncias: se um objeto é pequeno ou está a grande distância, se nossa vista é fraca, essa força é pequena; nos casos contrários, as representações parecem verdadeiras com força suficiente e podem servir-nos de critério. Uma experiência prolongada nos mostrará que mesmo estas podem, em casos raríssimos, ser falsas; baste-nos que sejam verdadeiras em geral, pois «é pela generalidade que se regulam nossos juízos e nossas ações».

Eis uma linguagem inteiramente nova; já não se trata de opor em bloco a certeza absoluta à incerteza, mas de manter-se no entremeio e de determinar todos os matizes que os intermediários comportam: é o probabilismo de Carnéades, tão distinto das negações cortantes de Arcesilau. Como Sexto repete duas vezes, o critério de Carnéades «tem uma largura⁵⁴⁸», isto é, contém graus de mais e de menos. Desde então o problema do assentimento se desloca: se se trata, como querem os estoicos, de ter uma representação que permita apreender o próprio objeto, o sábio suspenderá sempre seu juízo, e não se pode dizer que opinará, isto é, que crerá falsamente apreender um objeto; mas, se se

⁵⁴⁸ *Contra os Matemáticos*, VII, 173; 181.

trata não de atingir o objeto, mas de comparar as representações entre si por seus caracteres internos, poder-se-á ter, como diz Carnéades exposto por Clitômaco⁵⁴⁹, forte pendor a obedecer a essas representações — sem contudo crer apreender diretamente por elas uma realidade.

Muda-se de opinião e chega-se de uma opinião menos provável a uma opinião mais provável não percebendo uma realidade que a princípio não se apreendia, mas representando de modo preciso e detalhado o que a princípio só se representava de maneira confusa: vendo, por exemplo, que uma corda enrolada, que na penumbra se tomava por uma serpente, não se mexe, que não tem a cor de uma serpente; a representação assim percorrida em seus detalhes (διεξωδευμένη) dá-nos mais segurança. Essa segurança aumenta ainda quando essa representação não é entravada (ἀπερίσπαστος) por outra representação; assim, a representação que Admeto tem de Alceste, quando Hércules a traz de volta dos infernos, pode ser tão precisa quanto se queira: Admeto não crê nela porque sabe que Alceste está morta⁵⁵⁰. Numa palavra, o que Carnéades substitui a uma pretensa percepção direta dos objetos é um exame crítico das representações, que repousa neste fato, tão pouco notado até então: que «uma representação nunca é

⁵⁴⁹ SEXTO, *ibid.*, VII, 230.

⁵⁵⁰ Segundo SEXTO, *Hipotiposes*, I, 227: a ordem dos caracteres difere na exposição (feita segundo Antíoco) do *Contra os Matemáticos*, VII, 176 (cf. MUTSCHMANN, in *Rheinisches Museum*, 1911, p. 190).

solitária, mas as representações estão suspensas umas às outras à maneira dos elos de uma corrente». Uma espécie de método de análise e de síntese substitui-se à pretensa visão direta da evidência.

Carnéades não ataca apenas a teoria estoica da certeza, mas também a física da escola; não podia suportar aquele dogmatismo que pretende conhecer o segredo das coisas; a teologia da escola, com suas teorias da adivinhação e do destino, é sobretudo o objeto dessas críticas. Essas críticas são elas mesmas do tipo dialético: é tirando corretamente as consequências das opiniões admitidas pelos estoicos que ele lhes faz sentir o absurdo.

Por exemplo, sua crítica da noção dos deuses: os deuses são, para os estoicos, seres animados, bem-aventurados e de virtude perfeita. Consideremos cada um desses pontos. Um ser vivo tem sensações, e um ser tão perfeito quanto um deus tem ao menos tantas sensações quanto os homens; logo, possui o gosto e, com o gosto, sensações do doce e do amargo; com essas sensações, estados agradáveis ou penosos; se tem estados desse gênero, é suscetível de mudança, logo corruptível — não é um deus. O mesmo se dá com todas as sensações. Não é, aliás, a sensação em geral uma mudança por alteração? Ora, todo ser que sofre uma alteração é corruptível e não pode ser um deus. Deus, dizem os estoicos, é um ser perfeitamente virtuoso; ora, segundo eles, quem tem uma virtude tem todas; é preciso, pois, atribuir aos deuses a continência e, com ela, a resistência ao mal; Deus, sentindo o mal, é capaz

de mudança, logo de corrupção — não é um deus. Poder-se-ia dizer o mesmo de todas as virtudes.

Encontra-se igualmente traço de outra espécie de argumentação, que se dirige menos diretamente aos estoicos. Carnéades pergunta ao dogmático se Deus é finito ou infinito, se é um incorpóreo ou um corpo, se tem voz ou é dela privado; e prova sucessivamente a impossibilidade de cada uma das duas alternativas. Deus não pode ser nem infinito, pois seria imóvel e sem alma, nem finito, pois faria parte de um todo maior que o dominaria. Não pode ser nem um incorpóreo — pois o incorpóreo (no sentido estoico da palavra, isto é, o tempo ou o lugar) não pode agir —, nem um corpo, pois todo corpo é corruptível. Não pode ser nem privado de voz, o que contradiria a noção comum que dele se tem, nem dotado de voz, pois não há razão para lhe dar uma linguagem em vez de outra.

Essa crítica da teologia é importante: por ela a noção de deus é relegada a um impenetrável mistério; se Deus possui a vida, o pensamento, a virtude, a palavra, não pode ser no sentido humano dessas palavras. Carnéades prepara indiretamente o retorno a uma teologia platônica menos antropomórfica que a dos estoicos⁵⁵¹.

Sua crítica da adivinhação é também toda dialética. Ou o acontecimento predito é fortuito — e então como prevê-lo? Ou é necessário — e então é objeto de ciência, e não mais de adivinhação; ademais, a adivinhação que o dá a conhecer não pode servir para nos garantir dele,

⁵⁵¹ SEXTO, *Contra os Matemáticos*, IX, 137-199.

se é um mal: é, pois, nociva. Para apreender o verdadeiro alcance dessa crítica, é preciso conhecer os sentimentos com que mais tarde Epicteto recomenda abordar os adivinhos: não com o desejo de servir a nossos interesses temporais, mas com perfeita confiança na bondade divina. Também aqui a crítica de Carnéades sugere um sentimento religioso mais refinado⁵⁵².

Cícero, em seu tratado *Sobre o Destino*, relata-nos enfim a crítica de Carnéades à tese de Crisipo, que pretendia aliar o destino e a liberdade; não lhe custa mostrar que, apesar dos esforços de Crisipo, segue-se da afirmação do destino que nada está em nosso poder. Em compensação, contesta a necessidade da ligação que Crisipo estabeleceu entre a afirmação do destino e o princípio de causalidade. De que nada acontece sem causa não se segue que tudo aconteça pelo destino, isto é, por uma trama de causas ligadas umas às outras; pode haver causas independentes que se inserem de fora na trama das coisas, e a vontade livre do homem pode ser uma dessas causas. O alcance dessa crítica é no fundo o mesmo que o das precedentes: sugere que existe uma ordem de coisas que escapa à competência do físico. Carnéades, tanto quanto Arcesilau, não é, como Pirro, um desesperado; mas eles têm o sentimento de um universo mais profundo e mais complexo que o que o racionalismo estoico pretendia atingir de uma só vez.

⁵⁵² CÍCERO, *Da Adivinhação*, I, 4, 7; II, 3, 9; EPICTETO, *Dissertações*, II, 7.

Carnéades, enfim, prepara também o desenvolvimento da moral, mostrando que a teoria estoica dos preferíveis chega a consequências muito próximas das teses que platônicos e peripatéticos concordam em admitir; pois seu princípio de escolha entre as ações é o mesmo⁵⁵³.

O papel de Clitômaco foi sobretudo manter em sua pureza o pensamento de Carnéades. Estobeu conservou dele algumas frases em que se exprimem de maneira impressionante a incerteza das coisas humanas e a parte preponderante que a Fortuna tem nos assuntos humanos. Cícero fá-lo exprimir com força a tese que consideramos a de Carnéades: podemos seguir o que nos parece, e mesmo aprovar as representações que não são entravadas por obstáculo algum, contanto que seja sem assentimento⁵⁵⁴.

Sua crítica da retórica, que Sexto⁵⁵⁵ nos dá a conhecer, lança luz curiosa sobre um debate que começava a despontar e que se continuará durante os séculos seguintes: o debate entre a retórica e a filosofia como meios de alta cultura. Esse debate não tinha sentido algum num modo de expor como o dos estoicos, que não rivalizava de modo algum com a retórica. Ao contrário, os acadêmicos são oradores; alunos dos retóricos deixavam seu mestre para ir ouvir Carnéades⁵⁵⁶, e Clitômaco toma a ofensiva contra eles

⁵⁵³ CÍCERO, *Dos Fins*, III, § 41.

⁵⁵⁴ *Florilégio*, 98, 67; 109, 29; *Acadêmicos*, II, 103.

⁵⁵⁵ *Contra os Matemáticos*, II, 20-43.

⁵⁵⁶ DIÓGENES LAÉRCIO, IV, 62.

negando à retórica o direito de existir como arte de pura forma independente da filosofia. Já à época de Carnéades, aliás, seu contemporâneo peripatético Critolau criticava a definição estoica da retórica — a arte de bem dizer —, que achava formal demais, e opunha-lhe a retórica como arte de persuadir. Pressente-se o lugar que a retórica deve assumir como órgão natural das doutrinas complexas e matizadas que expusemos neste capítulo. O modo de exposição da filosofia muda, aliás, sob essas influências, a partir do fim do século II, e vamos ver os próprios estoicos serem os primeiros a humanizar-se.

CAPÍTULO V

AS CORRENTES DE IDEIAS NO
SÉCULO I ANTES DE NOSSA ERA

I. — O ESTOICISMO MÉDIO: PANÉCIO

Os escolarcas que sucederam a Crisipo no correr do século II até Panécio, de 204 a 129, já nos fazem assistir a certa mudança do pensamento estoico e como a um afrouxamento do dogmatismo. Sexto diz, sem aliás precisar mais, que os novos estoicos admitem como critério não mais a representação compreensiva sozinha, mas a representação compreensiva que não tem obstáculos; e tomam dos próprios acadêmicos exemplos de representações compreensivas que contudo não arrastam a crença, como a que Admeto tinha de Alceste quando ela foi trazida de volta dos infernos. Era admitir que o que faz a certeza é menos a representação em si mesma que sua relação com o conjunto de que faz parte. Lutam sem dúvida contra Carnéades, e conhece-se o argumento *ad hominem* que lhe dirigia Antípatro de Tarso: Carnéades devia admitir

que percebia ao menos uma coisa, a saber, que nada pode ser percebido⁵⁵⁷.

Contudo, veem-se cair traços essenciais da concepção do mundo, notadamente a tese da conflagração universal: Zenão de Tarso e Diógenes da Babilônia (que a aceitara de início) não ousam negá-la, mas suspendem seu juízo. Boeto de Sídon, em compensação, emprega contra ela toda uma série de argumentos que Fílon de Alexandria nos conservou⁵⁵⁸. O fundo desses argumentos é que o caráter divino e perfeito do mundo não é compatível com sua corruptibilidade. Em belos versos, Lucrécio (V, 1215) mostra o homem contemplando as estrelas e perguntando-se se, «capazes, graças aos deuses, de conservar-se eternamente, poderão elas, em seu curso sem fim através das idades, desprezar os poderosos ataques de uma duração sem limites». O sentimento de que o mundo é criado e deve desaparecer, longe de ser para o heleno prova da potência de Deus, é ao contrário sinal de sua impotência. É bem a ideia de Boeto: a corrupção do mundo não teria causa, pois não pode vir nem do exterior, isto é, do nada, nem do interior do mundo, que não contém princípio algum de doença (é esse o ensino do *Timeu*); ademais, o mundo não se destrói nem por divisão, pois não resulta de um ajuntamento de átomos; nem por alteração da qualidade, pois os estoicos admitem, como se viu, que

⁵⁵⁷ SEXTO, *Contra os Matemáticos*, VII, 253; CÍCERO, *Primeiros Acadêmicos*, II, 109.

⁵⁵⁸ *Da Incorruptibilidade do mundo*, cap. XV.

sua individualidade, ou qualidade própria, permanece, após a conflagração, a mesma que antes; nem por confusão: é, portanto, impossível. Enfim — e é o argumento supremo —, deus, durante toda a duração que se segue à conflagração, permanece inativo; ora, um deus inativo é um deus morto. Boeto volta, como se vê, a uma tradição teológica mais antiga que o estoicismo, e que se imporá cada vez mais aos partidários do helenismo.

A moral também se modifica. A fórmula do fim que dá Diógenes da Babilônia — «usar de razão na escolha das coisas conformes à natureza e na rejeição das coisas contrárias» —, ou a de Antípatro — «viver escolhendo o que é conforme à natureza e rejeitando o que é contrário» —, insistem com muita força na necessidade e nas razões de uma escolha, evidentemente contra o indiferentismo de Aríston. Na curiosa discussão entre Diógenes e Antípatro sobre um caso de consciência⁵⁵⁹ (um comerciante leva a Rodes, durante uma fome, um carregamento de trigo; suposto que saiba que outros navios vão chegar, deve escondê-lo para vender seu trigo mais caro?), Diógenes sustenta que nada tem a dizer, pois assim não violará nenhuma lei estabelecida; Antípatro sustenta que seu dever é dizê-lo, induzindo-nos nosso instinto social a fazer tudo o que é útil aos homens: oposição entre uma espécie de fariseísmo, decorrente bastante naturalmente da noção das funções no antigo estoicismo, e uma concepção mais

⁵⁵⁹ CÍCERO, *Dos Deveres*, III, 50-55.

ampla, mais livre, mais humana dos deveres, que será a do médio e do novo estoicismo. Trata-se sobretudo de regular a vida comum, e vemos Antípatro fazer-se defensor do casamento — esse dever religioso, forma superior da amizade e da entreatura, cujo enfraquecimento é sintoma funesto para a sociedade⁵⁶⁰.

Vimos Boeto introduzir o platonismo na física; vemos Antípatro ligar expressamente a moral estoica a Platão, buscando nele a origem da ideia de que só o honesto é um bem⁵⁶¹; e é talvez por um retorno às ideias de Platão que um discípulo de Antípatro, Heráclides de Tarso, abandona o paradoxo de que «todas as faltas são iguais».

Mas todos esses traços se acentuam em Panécio de Rodes, um dos personagens mais curiosos do fim do século II. A amizade que ligou Panécio (bem como o historiador Políbio) a romanos eminentes de seu tempo — a Cipião Emiliano e a Lélcio —, no momento em que a ordem romana começava a impor-se a todos e, realizando o sonho de uma sociedade universal, parecia consumir a história, é dos sintomas mais curiosos do espírito do tempo. Sua nobreza de caráter e sua gravidade tornavam-no digno, diz Cícero⁵⁶², dessa familiaridade. Antes de 129, ano em que assumiu em Atenas a direção da escola, e sem dúvida desde 146, ele mal deixou Cipião, acompanhando-o em 142 em sua viagem a Alexandria e participando com Políbio de uma viagem de exploração organizada em 146 por Cipião ao

⁵⁶⁰ ESTOBEU, *Florilégio*, 70, 13; 73, 25.

⁵⁶¹ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, V, 14.

⁵⁶² *Dos Fins*, IV, 33.

longo da costa ocidental da África. Panécio via em Cipião uma sabedoria, uma reserva, uma compostura moral que faziam sua admiração⁵⁶³. Cipião, por outro lado, devia encontrar no estoicismo um guia moral bem necessário com o crescimento rápido de Roma e todas as ambições que ele suscitava. «Como se confiam a domadores os cavalos caprichosos», dizia ele a Panécio, «é preciso trazer os homens confiantes demais em sua estrela à regra da razão e da doutrina, para que se deem conta da fraqueza das coisas humanas e da inconstância da fortuna⁵⁶⁴.» A velha educação tradicional deve, pois, ceder lugar a um ensino racional. Os discípulos romanos de Panécio são numerosos e influentes: Quinto Tuberão, sobrinho de Cipião, fervoroso estoico em sua conduta, que escreveu um tratado *Sobre o Ofício do juiz*, em que sem dúvida conciliava seus conhecimentos jurídicos com a doutrina estoica⁵⁶⁵; Múcio Cévola, áugure e jurista; Rutílio Rufo, procônsul da Ásia Menor; Élio Estilão, gramático e historiador que foi mestre do erudito Varrão. Depois dessa longa estada em Roma, dirigiu a escola em Atenas de 129 a 110.

O universo de Panécio é bem diferente do de Zenão; ele tem grande entusiasmo por Platão, «o divino, o sapientíssimo, o santíssimo, o Homero dos filósofos⁵⁶⁶». Já não dá à dialética emaranhada a mesma importância que os fundadores da escola, e seu ensino começa pela

⁵⁶³ PLÍNIO, *História natural*, V, 1; CÍCERO, *Deveres*, II, § 76 (cf. *Rheinisches Museum*, LIII, p. 220).

⁵⁶⁴ *Dos Deveres*, I, 90.

⁵⁶⁵ AULO-GÉLIO, *Noites áticas*, I, 22, 7; XIV, 2, 30.

⁵⁶⁶ CÍCERO, *Tusculanas*, I, XXXII, 79.

física⁵⁶⁷. Mas a unidade do cosmos se afrouxa: a conflagração universal, que era como o símbolo da onipotência da razão, é negada; este mundo, tão belo e tão perfeito, conservará sempre uma ordem idêntica à que contemplamos. Com a conflagração cai a simpatia universal: «que aparência há de que, de uma distância quase infinita, a influência dos astros possa estender-se até a lua, ou antes até a terra?» Ao mesmo tempo que a simpatia, ele rejeita a adivinhação, nela fundada; e está disposto a admitir certo relaxamento no destino⁵⁶⁸.

Essas modificações tocam no fundo das coisas: Panécio já não é um teólogo, é um humanista; é a atividade civilizadora do homem que o interessa, a razão humana em movimento, criadora das artes e das ciências, muito mais que a razão divina imanente às coisas. Por isso rejeita para a alma (que para ele é apenas um sopro inflamado) todo destino fora de sua vida no corpo; chegava, dizem-nos, a negar a autenticidade do *Fédon*. A alma deve morrer, diz ele, pois nasceu; e a prova de que não preexiste ao nascimento é a semelhança moral dos filhos com os pais. Por outro lado, ela é corruptível, pois está sujeita à doença; e enfim sua parte etérea deve, na morte, reconquistar as alturas do mundo de que saiu⁵⁶⁹.

Tampouco há que espantar-se de que tratasse a teologia das escolas de simples tagarelice: é sem dúvida

⁵⁶⁷ DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 141.

⁵⁶⁸ CÍCERO, *Da Natureza dos Deuses*, II, 115 e 85; *Da Adivinhação*, II, 91; I, 3; *Acadêmicos*, II, 42 e 107; FÍLON, *Da Incorruptibilidade*, cap. XV; DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 147 e 149.

⁵⁶⁹ CÍCERO, *Tusculanas*, I, §§ 42 e 79.

o autor responsável por aquele estudo positivo da teologia que se encontra em seu discípulo Cévola, que o transmitiu a Varrão⁵⁷⁰. Há de fato três teologias: a dos poetas, tão fútil, que põe os deuses abaixo dos homens de bem; a dos filósofos, que mal se harmoniza com as crenças necessárias às cidades — seja porque, com Evêmero, se pense que os deuses são apenas homens reais que foram divinizados, seja porque se aceitem deuses que nada têm em comum com os deuses cujas estátuas se veem nas cidades, pois o deus dos filósofos não tem nem sexo, nem idade, nem corpo limitado. Há, enfim, a teologia civil, a do culto, instituída nas cidades por sábios, e pela qual Cévola, político acima de tudo, não esconde sua predileção.

Panécio escreveu em 140 um tratado *Do Dever* que, segundo Cícero, contém sobre o assunto uma discussão exatíssima e sem controvérsia. Cícero acrescenta que seguiu (mas não traduziu) esse tratado nos dois primeiros livros de sua própria obra *Dos Deveres*, não sem, contudo, corrigi-lo um pouco⁵⁷¹. Esses dois livros formam nossa principal fonte de informações sobre Panécio. Seu ideal parece ser a conduta do homem honesto que encontra, numa sociedade civilizada, os meios e as ocasiões de satisfazer e fortificar os pendores de que a natureza o dotou. Viver conformemente à natureza é para ele viver segundo as inclinações que ela

⁵⁷⁰ Epifânio, em DIELS, *Doxographi graeci*, p. 513, 7; AGOSTINHO, *Cidade de Deus*, IV, 27.

⁵⁷¹ CÍCERO, *Dos Deveres*, III, 7; II, 60.

nos deu⁵⁷². É nossa natureza individual que se deve tomar como regra. «Sem dúvida nada se deve fazer contra a natureza universal; mas, respeitada esta, sigamos nossa própria natureza e, ainda que encontremos coisa melhor alhures, meçamos nossas vontades regulando-as por nossa própria natureza⁵⁷³.» Nada dessas ambições exageradas de sabedoria sobre-humana. Não que Panécio, a pretexto de «naturalismo», permita ao homem abandonar-se a todas as suas paixões: a consciência que temos de nossa humanidade e de nossa dignidade de homem basta para nos deter. A ideia de humanidade é verdadeiramente o centro do tratado ciceroniano. É interessante precisar o sentido e os casos em que ele a emprega. Há, por exemplo, diz ele, duas espécies de combates: o primeiro é o emprego direto da força, como nos animais; o segundo é particular ao homem — são as guerras justas, precedidas de declaração, implicando o respeito aos juramentos. Ou ainda: há duas espécies de sociedades — as sociedades animais e as sociedades propriamente humanas, cujos dois laços mais fortes são a razão e a linguagem (*ratio* e *oratio*), desconhecidas dos brutos. Ou, enfim: a resistência ao prazer, desconhecida do animal, é ao contrário digna do homem. Cícero dirá também que é «desumano» fazer servir à perda dos homens de bem a eloquência cujo papel natural é salvá-los; dirá que é muito contrário à *humanidade* meditar num banquete a que se foi convidado, ou cantar na

⁵⁷² CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, II, 79, 14.

⁵⁷³ *Dos Deveres*, II, 110.

praça pública⁵⁷⁴. Numa palavra, a humanidade é tudo o que transforma em usos civilizados os instintos brutais do animal, desde a polidez e a compostura que ela exige até as regras de justiça que os próprios inimigos guardam entre si, se são homens. O homem de Panécio não é o homem rudimentar dos cínicos, para quem a civilização só cria complicações inúteis; pois o laço social vem da própria natureza, e é ela que nos convida à reserva e ao respeito de nós mesmos (*verecundia*). As artes não são dons dos deuses, como dizem os mitos, mas resultados do esforço humano, e é por elas que «a vida humana civilizada está tão longe da maneira de viver dos brutos». A humanidade transforma, pois, o instinto bestial, mas sem substituir-se a ele; há nos brutos tendências correspondentes a todas as virtudes: um desejo de ver e de ouvir e uma tendência desinteressada ao jogo, correspondendo à virtude especulativa; um desejo de conservação de si, correspondendo à coragem e à temperança; tendências sociais inatas. As virtudes humanas são apenas essas tendências naturais reguladas pela razão⁵⁷⁵. O homem, contrariamente ao que diz o estoicismo ortodoxo, é, pois, e permanece duplo: razão e tendências irracionais.

Essa doutrina de Panécio, que só nos chegou em ecos abafados, parece ter sido maravilhosamente viva e vigorosa. Depois da gravidade um tanto pesada ou do pessimismo desencantado das doutrinas dos dois séculos precedentes, o pensamento de Panécio, como o

⁵⁷⁴ Dos Deveres, I, 34; I, 50; I, 105; II, 51; I, 144.

⁵⁷⁵ Dos Deveres, II, cap. IV.

de Carnéades, é como uma nova partida no pensamento grego; tem-se a impressão de uma vida intelectual ascendente, em correspondência com as prodigiosas transformações políticas que se cumpriam no mundo.

II. — O ESTOICISMO MÉDIO (CONTINUAÇÃO). POSIDÔNIO

Esse brilhante desenvolvimento do estoicismo continua-se por via inteiramente outra com o sírio Posidônio de Apameia (135-51). Grande viajante e grande observador da natureza, visita todas as costas do Mediterrâneo — Sicília, costas do Adriático, Gália Narbonense, costas da Espanha até o Atlântico, onde observa o fenômeno das marés. Fixado em Rodes depois de 104, é ali chefe de escola, ao mesmo tempo que ocupa a importante função política de prítane. Suas relações com Roma são constantes; durante a guerra de Mitrídates, quando Rodes, quase sozinha no Oriente, permanecera do partido romano, vai a Roma em embaixada para pedir socorro. Pompeu foi seu amigo pessoal e visitou-o várias vezes em Rodes; a lembrança de suas conversas foi guardada por Cícero, Plínio, o Velho, e Plutarco; Pompeu ouviu-o ali defender a filosofia contra as usurpações do retórico Hermágoras: o filósofo deve reservar-se as teses gerais, e o orador contentar-se com as hipóteses⁵⁷⁶. Foi também amigo e mestre de Cícero, que esteve em Rodes em 77. Como

⁵⁷⁶ CÍCERO, *Tusculanas*, II, 26, 61; PLÍNIO, *História natural*, VII, 30; PLUTARCO, *Vida de Pompeu*, 42 (cf. ARNIM, *Dio von Prusa*, p. 93).

Panécio, Posidônio aderiu de todo o coração ao partido romano; o historiador Políbio, que vê na dominação romana a conclusão da história, faz-lhes o elo: Panécio é amigo de Políbio, e Posidônio continuou sua história.

De suas obras filosóficas, tanto quanto de suas obras científicas, matemáticas, históricas e geográficas — obra cuja amplitude só é comparável à da enciclopédia de Aristóteles —, nada resta. Para reconstituir seu pensamento é preciso utilizar de Cícero o livro II do tratado *Da Natureza dos Deuses*, o livro I das *Tusculanas*, o tratado *Sobre a Adivinhação*; Galeno nos dá a conhecer sua polêmica contra Crisipo sobre a natureza das paixões; Sêneca, nas *Questões naturais*, utilizou uma obra meteorológica de Asclepiodoto de Niceia, cujas ideias remontam a Posidônio; Estrabão cita-o muitas vezes em sua *Geografia*, e Cleomedes, em sua *Teoria do movimento circular*, nele se inspira; acrescentem-se, enfim, alguns dados de Proclo sobre seu pensamento matemático em seu *Comentário sobre Euclides*.

Tudo isso é bem fragmentário, e a questão tão importante do sentido e do alcance histórico da obra de Posidônio permanece muito controversa, sobretudo desde que Heinze, em 1892, em sua obra sobre Xenócrates, e Norden, em 1903, em seu *Comentário* do livro VI da *Eneida*, julgaram reconhecer a influência de Posidônio sobre o mito escatológico do livro VI da *Eneida* de Virgílio e sobre o que encerra o tratado de Plutarco *Sobre a face que se vê na lua*. Esses mitos inteiramente platônicos — dos quais o último sobretudo representa a alma purificada elevando-se para as

regiões celestes —, aproximados do *Sonho de Cipião*, em que Cícero mostra a alma, após a morte, contemplando a ordem do mundo, e aproximados também do fato de que Posidônio, muito mais nitidamente ainda que Panécio, voltou, contra o estoicismo, à teoria platônica da alma, levaram a ver em Posidônio um pensador sobretudo religioso, autor de uma síntese entre o estoicismo e o platonismo, e o verdadeiro iniciador do neoplatonismo. Partindo dessa hipótese, quis-se ver os traços do pensamento de Posidônio em toda parte em que se encontra aquela espécie de ascetismo místico que superabunda no fim da Antiguidade e que supõe uma concepção da alma e uma concepção do mundo: a alma composta de dois elementos, um puro, outro impuro, que macula o primeiro e de que o primeiro deve libertar-se; um mundo feito, à imagem dessa alma, de uma região pura (o céu, ou Deus), aonde deve chegar o espírito, e de uma região impura, em que ele se encontra. Tais as numerosas passagens ascéticas da obra de Filon de Alexandria (cujo tratado *Da Criação do mundo* viria de um *Comentário do Timeu* de Posidônio), as de Sêneca e as concepções cosmológicas do pequeno tratado *Do Mundo* que se encontra na coleção das obras de Aristóteles.

Se nos atemos ao que se sabe com certeza, guardarmos-nos-emos de fazer de Posidônio o autor responsável por essas crenças que veremos insinuar-se sob tantas formas a partir de nossa era.

A imagem posidoniana do universo ressalta com clareza do livro II do tratado de Cícero *Sobre a natureza*

dos deuses, tão logo se aceita a bela análise crítica que dele fez Reinhardt. Ele mostrou, comparando esse livro com as passagens correspondentes de Sexto Empírico, que Cícero ali utilizou dois tratados estoicos de caráter muito diferente: o primeiro, desenvolvimento de uma teoria de escola, feito de silogismos acumulados e constantemente repetidos sob várias formas; o segundo, de estilo inteiramente diverso, dando grande lugar à intuição e à experiência, sem servir-se de silogismos; cada vez que Cícero usa desse tratado, já não se encontra texto correspondente algum em Sexto. Tais são os capítulos 1, 7 a 22 e 39 a 60, que formam um todo, um tratado sobre a providência: a providência não é aí provada como corolário dos princípios, mas apreendida por uma visão direta no conjunto da escala ascendente dos seres, do inorgânico ao orgânico e ao homem, não sem detalhes exóticos que tornam o quadro muito vivo. Do mesmo modo, nos capítulos 11, 15 e 16, é fácil ver que o princípio da providência é definido menos como uma razão (à maneira do antigo estoicismo) que como um agente físico, o calor, que se manifesta em particular nas estrelas; enfim, nos capítulos 32 a 37 encontra-se a mesma visão de conjunto sobre a gradação dos viventes, passando da vida particular das plantas à vida universal da terra, de onde ela saiu. Segundo a justa fórmula de Reinhardt, no antigo estoicismo «a razão é orgânica; aqui, o orgânico é racional»; o fogo divino já não é primeiro uma razão: é uma força orgânica (*vis vitalis*, diz Sêneca; ζωτική δύναμις).

A física de Posidônio seria, pois, antes de tudo um dinamismo que insiste na expansão da vida e na complicação gradual dos seres vivos. Concebe-se assim em seu sentido pleno a definição do mundo que Diógenes Laércio (VII, 138) atribui a Posidônio: um sistema feito do céu, da terra e das naturezas que neles estão. Em tal sistema, o principal é a unidade do mundo, desdobrando-se numa flexível e rica variedade de seres hierarquicamente ordenados. Por isso estaríamos dispostos a crer no testemunho de Fílon de Alexandria (apesar de um texto contrário do doxógrafo Aécio), que diz que Posidônio abandonou a conflagração universal e sustentou a eternidade do mundo⁵⁷⁷.

O mesmo traço se reencontra em sua teologia. Ali onde o antigo estoicismo identificava, Posidônio parece ter querido distinguir: segundo Aécio⁵⁷⁸, ele separava Zeus, a natureza e o destino como três termos, cada um dos quais é subordinado ao precedente; Zeus seria a força em sua unidade; o destino, a mesma força encarada sob seus aspectos múltiplos; ao passo que a natureza poderia ser como a potência emanada de Zeus para ligar as forças múltiplas do destino. Essa tríade, ou trindade, reencontra-se em Cícero a propósito da origem da adivinhação, em seu tratado *Da Adivinhação*, todo inspirado nos cinco livros que Posidônio escreveu sobre o mesmo assunto. A adivinhação pode vir seja de Deus, quando Deus vaticina pela boca de uma profetisa

⁵⁷⁷ FÍLON, *Da Incorruptibilidade do mundo*, 15; cf. AÉCIO, *Placita*, II, 9, 3 (DIELS, *Doxographi graeci*, p. 338).

⁵⁷⁸ AÉCIO, *Placita*, I, 28, 5 (DIELS, *Doxographi graeci*, p. 324, 4).

inspirada; seja do destino, no caso da astrologia, cujas regras se fundam na observação; seja da natureza, quando, por exemplo, no sono, a alma, libertada do corpo, tem sonhos proféticos. A alma tem, pois, com Deus relações diretas pelo entusiasmo místico, ao passo que o destino, com todos os seus detalhes, é simples objeto de observação, e a natureza contém o princípio de todos os acontecimentos.

Em sua psicologia, enfim, reencontra-se a mesma tendência: contrariamente à opinião de Crisipo, ele crê impossível explicar a paixão se não se admite na alma a distinção e a hierarquia das faculdades descobertas por Platão. Temos por Galeno o detalhe de sua crítica de Crisipo. De onde viria, pergunta ele primeiro, o exagero desarrazoado da tendência, que constitui a paixão, se só houvesse a razão no homem? O prazer, diz-se, é apenas a opinião de um bem; mas então os sábios, conhecendo sua felicidade, deveriam sentir prazer. É verdade que ele é, segundo Zenão, a opinião *recente* de um bem; se depende assim da duração, é que tem outra causa que o fato puramente intelectual da opinião. Crisipo nada sabe dizer-nos da causa da paixão; atribui-a a uma doença da alma, mas sem descobrir a causa dessa doença; diz que é preciso, para experimentá-la, uma fraqueza pouco comum — o que é falso, pois há tantos graus nas paixões quantos graus de avanço rumo à sabedoria. Enfim, a paixão deveria ser a mesma quando a opinião sobre o bem e o mal é a mesma; ora, nada disso, e o hábito ou o vício causam, para uma mesma opinião, paixões mais fortes. A verdadeira causa das

paixões é que há em nós duas partes: um demônio, que é da mesma natureza que Deus, e uma parte má, bestial, sem razão, ateia. A paixão consiste em dobrar a primeira parte à segunda; contrariamente ao que diz Crisipo, há inclinações que são más em si mesmas; nossa

própria compleição corporal nos predispõe a esta ou àquela paixão; e não é por argumentos que se abrandam ou se combatem as paixões; só se pode agir sobre o irracional por meios irracionais — certos ritmos musicais, por exemplo, distendem a cólera ou o desejo.

Em toda parte Posidônio parece ter tido por finalidade buscar as ligações dinâmicas das coisas. «O bom geógrafo», diz ele, «deve considerar as coisas terrestres em ligação com as celestes.» Sobre esse princípio, investiga as causas à maneira de Aristóteles, sem preocupar-se com o pretenso mistério das coisas. No conjunto, tenta deduzir das condições das zonas encontradas pela astronomia matemática as condições climáticas e sua influência sobre o organismo; é assim que, malgrado a geografia puramente física, que rejeita o fato como uma fábula, ele aceita o relato de Piteias de Marselha, que observara um país onde o dia mais curto do inverno durava quatro horas, e o mais longo do verão, dezoito. O mesmo espírito, ao mesmo tempo experimental e matemático, aparece em sua teoria das marés: observa-lhes as variações diárias, mensais e anuais e, depois de alguns outros, atribui-as à influência da lua, à qual acrescenta a ação do sol.

Esse gosto de Posidônio pelas ciências reporta-se naturalmente às artes que fazem a civilização e que ele

considera fruto da mais alta sabedoria da humanidade. «Como», pergunta-lhe Sêneca, criticando-lhe as ideias sobre esse ponto, «se pode admirar ao mesmo tempo Diógenes e Dédalo⁵⁷⁹?» Essa pergunta mostra a que ponto o nível da filosofia de Posidônio, que pretende abarcar de um só olhar o homem e a natureza em todas as suas manifestações mais complexas, está acima do estreito ascetismo dos cínicos. É através da história inteira da humanidade que ele segue o papel da sabedoria: passada a idade de ouro, em que os sábios eram reis, tiveram eles de fazer-se legisladores e inventar leis para opor-se aos vícios crescentes dos homens; depois inventaram as artes que facilitam a vida cotidiana, como a de construir; descobriram os metais e seus usos, as artes agrícolas, o moinho de trigo; Anacársis inventa a roda do oleiro; Demócrito, o forno de cerâmica. Sêneca escandaliza-se um pouco com o caráter rasteiro dessa sabedoria. Para Posidônio, é evidente que nada é separável e que a razão humana deve ser em igual grau artesã e teórica. Essas grandes descobertas fazem-se, aliás, por empréstimos à natureza: o fogo de uma floresta fundiu primeiro os metais; os dentes do homem começaram a moer o grão de trigo; não há entre arte e natureza aquela oposição que se costuma apontar com agrado.

Posidônio aplica a mesma ideia à história da civilização; em sua continuação de Políbio, em cinquenta e dois livros que tratam dos acontecimentos

⁵⁷⁹ *Carta a Lucílio*, 90.

ocorridos de 145 a 86, ele aprecia a civilização romana como uma continuação das civilizações precedentes, etrusca e grega; mas foi ela que lhes deu a perfeição e o acabamento.

A história, como a geografia, como a moral e a física, testemunham, para Posidônio, uma mesma continuidade dinâmica que o objeto da filosofia é reencontrar em toda parte.

III. — OS EPICURISTAS DO SÉCULO I

O epicurismo participou, também ele, dessa espécie de renascença da filosofia após a conquista romana; Apolodoro, que morre em 81; Fedro, que Cícero ouve em Atenas em 79; Zenão de Sídon, que era um velho em 76; Filodemo de Gádara, amigo de Cícero, de quem as escavações de Herculano revelaram várias obras; enfim Lucrécio (93-51) — eis aí muitos nomes que provam a que ponto o epicurismo estava em evidência no mundo romano.

Os epicuristas têm de defender-se contra as outras escolas. Em seu tratado *Sobre os Sinais*, Filodemo dá a conhecer uma discussão entre o estoico Dionísio e os epicuristas Zenão, Brômio e Demétrio Lácon. Sabe-se o emprego que Epicuro faz dos sinais para passar dos fenômenos àquelas realidades invisíveis que são o vazio e os átomos; o movimento, por exemplo, é o sinal do vazio. A isso objetava Dionísio que não se tem o direito de passar de fenômenos passageiros a realidades de outra ordem, eternas e imutáveis, como o vazio e os

átomos; ou então, se nos fundamos numa analogia com o que observamos (por exemplo, concluindo da imutabilidade das espécies à dos átomos), ou bem devemos limitá-la aos casos idênticos, e então ela é infecunda, ou bem devemos indicar o grau de semelhança, e caímos em pleno arbítrio. Zenão responde defendendo a indução epicurista, «a passagem do semelhante ao semelhante»; seu princípio é que o invisível (*ἀδῆλον*) só é tal para nós por sua pequenez; ora, as condições de existência são as mesmas no pequeno e no grande que observamos; tendo, por exemplo, observado em todos os movimentos que constatamos esse caráter comum de não poderem produzir-se senão se os obstáculos se afastam, concluímos com razão que o mesmo se dá nos movimentos ocultos. Brômio, aliás, não faz dificuldade em reconhecer que é preciso reunir numerosos fatos; mas sobretudo fatos semelhantes que sejam ao mesmo tempo diferentes e permitam destacar melhor a circunstância que os acompanha inseparavelmente (*τό συνεδρεύον ἀχωρίστως*); e Demétrio acrescenta que só se deve concluir de casos provados por todos os lados e que não deixem à afirmação contrária um lampejo de verossimilhança.

Essa discussão tão interessante, da qual destacamos apenas dois pontos essenciais, supõe uma espécie de confiança numa natureza inalterável sobre a qual se apoiam as conclusões indutivas; o epicurista reconhece conceitos estáveis, «caracteres comuns imutáveis»; «tal coisa», diz ele ainda, «é o conceito próprio de tal outra

coisa; como quando dizemos que o corpo, como tal, tem massa e resistência, e que o homem, como tal, é um animal racional⁵⁸⁰.»

Essa mesma mistura de racionalismo e empirismo vê-se na resposta que Demétrio Lácon dá aos céticos, que pretendiam mostrar a impossibilidade da demonstração porque ela mesma tem sempre necessidade de ser demonstrada. «Estabelece-se uma demonstração particular concludente, por exemplo a de que há átomos e vazio, e mostra-se que ela é segura; teremos então nela a prova da demonstração genérica; pois, onde está a espécie de um gênero, aí se encontra o gênero de que ela é espécie⁵⁸¹.» Sempre o mesmo traço que torna tão simpática a atitude intelectual dos epicuristas: seu desgosto pelo verbalismo e pela dialética e sua bravura em lançar-se *in medias res*.

O livro de Filodemo *Sobre a Retórica* dá a resposta epicurista à questão da moda: se a retórica é uma arte. Trata-se sobretudo de saber se o ensino que se ministrava nas escolas de sofistas podia ser praticamente utilizado diante das assembleias do povo e dos tribunais. Já Epicuro dizia que, «seduzidos pelo ruído dos períodos iguais, opostos e de queda semelhante, os jovens pagam um salário aos sofistas, mas logo reconhecem que perderam seu dinheiro». É, pois, uma arte, mas uma arte inútil ao político. Havia, porém, sobre esse ponto discussões no interior da

⁵⁸⁰ Cf. sobretudo, na edição Teubner do *περι σημείων*, as colunas 20, 28, 29 e 34.

⁵⁸¹ SEXTO, *Contra os Matemáticos*, VIII, 348.

escola, e vê-se Filodemo censurar severamente dois epicuristas de Rodes que pretendem encontrar em Epicuro a prova de que a retórica não é uma arte.

Seu tratado *Da Música*, em que discute as opiniões do estoico Diógenes da Babilônia, é também de grande interesse. O estoico mostra-se aqui o verdadeiro conservador e faz valer, em favor da música, sua ligação íntima com a civilização grega tradicional, sua relação com a piedade e o culto dos deuses, a maneira pela qual ela apazigua as paixões e une os homens. O epicurista é, ao contrário, o verdadeiro racionalista, o espírito livre que não se deixa impor pelos usos e costumes, contestando, por exemplo, que o canto acrescenta algo à gravidade dos pensamentos de um poema.

Seu pequeno tratado *Sobre a Cólera*, que utiliza Crisipo na descrição dessa paixão, distingue a cólera vã de uma cólera natural, a indignação, que só os maus não experimentam e que é inevitável mesmo no sábio⁵⁸².

Já se viu o trabalho que Filodemo se dá para defender a ortodoxia epicurista contra os heterodoxos da escola, a quem chama sofistas e contra os quais escreveu um tratado especial. Num curto fragmento desse tratado, recentemente estudado, ele indica o famoso quádruplo remédio (*tetrapharmakon*) epicurista contra todos os males: «Deus não é de temer, a morte não é temível, o bem é de aquisição fácil, o perigo é fácil de suportar» — espécie de formulário cujo gosto Epicuro dera a seus discípulos⁵⁸³.

⁵⁸² Editado por Wilcke, Teubner, 1914.

⁵⁸³ VOGLIANO, *Rivista di filologia*, 1926.

É enfim a época que viu nascer o admirável poema de Lucrécio *Da Natureza*, que canta a serenidade de um espírito apaziguado pela visão epicurista das coisas. Os elogios a Epicuro são-nos uma prova da acolhida entusiástica que suas ideias encontravam entre os melhores espíritos de Roma. Há ali uma gravidade de acento que contrasta com a agilidade dialética das outras escolas gregas, com aquela virtuosidade que deviam ser pouco apreciadas em Roma. Nesse vasto poema, tudo vem de Epicuro? Certamente não; muitos detalhes técnicos da explicação dos meteoros no livro IV cabem antes a Posidônio ou a Teofrasto; ele toma também às vezes diretamente de Empédocles; encontram-se ali interpretações alegóricas pouco habituais entre os epicuristas. Além disso, o próprio sentimento não é inteiramente epicurista, e a serenidade de Lucrécio está mesclada de pessimismo; não vem de Epicuro essa história da humanidade que se encontra no fim do livro V e que mostra na civilização uma decadência mais que um progresso; esse sentimento da decadência irremediável, mil vezes expresso, não tem seu modelo no mestre. Pense-se também no livro III, sobre a mortalidade da alma: Lucrécio mostrou, por uma multidão de argumentos, que a alma é mortal; isso bastaria a um epicurista; mas todo o final dirige-se aos que conservam inquietações, uma vez admitida a tese; Lucrécio quer ainda proteger-nos contra o horror do nada, pela meditação da «morte imortal». A célebre prosopopeia da natureza não usa de argumentos epicuristas, mas insiste na eterna

monotonia das coisas (*eadem sunt omnia semper*), sugerindo assim muito mais o desgosto da vida que a intrepidez diante da morte. Lucrécio, aqui, utiliza, bem mais que Epicuro, os temas pessimistas que encontramos nas diatribes.

IV. — O FIM DA NOVA ACADEMIA

A crise que atinge todas as escolas na primeira metade do primeiro século toca também a Academia: os dois escolarcas que sucedem a Clitômaco, Fílon de Larissa (110-85) e Antíoco de Ascalão (85-69), não se entenderam nem com seus predecessores nem entre si sobre a significação a dar à doutrina acadêmica. Podemos fazer uma ideia desse debate pelos *Acadêmicos* de Cícero. Cícero, que conheceu Fílon em Roma entre 88 e 85, que foi aluno de Antíoco em Atenas em 79, escreveu em 46 um primeiro tratado, os *Primeiros Acadêmicos*, cujo primeiro livro, perdido, o *Catulo*, continha a exposição da teoria de Carnéades, e o segundo, conservado, o *Luculo*, contém precisamente a exposição da doutrina de Antíoco por Luculo, seguida da refutação que dela dá Cícero, conformando-se a Filon de Larissa. No ano seguinte, escreveu uma segunda redação do mesmo tratado, em quatro livros, os *Segundos Acadêmicos*; o primeiro livro, o único conservado, contém uma exposição da doutrina de Antíoco, posta na boca de Varrão.

Para bem fazer compreender o assunto do debate, adiantaremos o tempo e exporemos primeiro o

conteúdo desse primeiro livro dos *Segundos Acadêmicos*. Varrão-Antíoco expõe ali uma tese histórica das mais estranhas: os verdadeiros continuadores de Platão e dos acadêmicos não são de modo algum Arcesilau e Carnéades, são os estoicos; e é retomando o estoicismo bem compreendido e purgado de suas inconseqüências que se reatará a tradição acadêmica. Zenão de Cítio, que a recebeu por intermédio de Polêmon, não fez senão mudar alguns nomes; ao chamar *preferíveis* a riqueza e a saúde, que Platão chamava bens, nada mudou nas regras da conduta; embora rejeitando a incorporeidade da alma, guardou o essencial da física platônica, que é a dualidade de um agente e de um paciente; enfim, admite como Platão a certeza, ainda que colocando-a nos sentidos. Antíoco é aqui o fundador de um dogmatismo sincretista que apaga todas as nuances; colabora, a seu modo, naquela aproximação do platonismo e do estoicismo que se constata em Panécio e Posidônio.

Ora, Cícero conta que, em 87 antes de Cristo, Luculo, sendo proquestor em Alexandria, tinha entre seus familiares Antíoco e seu amigo Heráclito de Tiro; haviam trazido a Alexandria dois livros de Fílon; Antíoco, tendo-os lido, irritou-se e perguntou a Heráclito se jamais ouvira Fílon, ou um acadêmico qualquer, dizer tais coisas; foi nesse momento que escreveu contra seu mestre um livro intitulado o *Soso*.

O que causa a irritação de Antíoco não pode dever-se, ao que parece, senão à maneira singular que ele próprio tem de escrever a história; em sua resposta a

Luculo e Varrão, Cícero, que representa Fílon, opõe-lhes uma outra verdade histórica, a da tradição cética, que começa com os físicos Anaxágoras e Empédocles, continua com Sócrates — que Antíoco queria separar de Platão —, com o próprio Platão e com os cirenaicos⁵⁸⁴. Quanto a Fílon, o neoplatônico Numênio conta que ele mudou de opinião e que, depois de haver cultivado e exagerado os dogmas de Clitômaco, tornou-se ele próprio dogmático, «convertido pela evidência que encontrava nas impressões passivas e em seu acordo entre si⁵⁸⁵». Estaria, pois, Fílon na encosta que levava ao dogmatismo de Antíoco? Na mesma frase, segundo Sexto⁵⁸⁶, Fílon diz que as coisas são incompreensíveis e que são compreensíveis; Cícero apresenta-o ao mesmo tempo arruinando a definição zenoniana da representação compreensiva e recusando-se, contudo, a admitir que nada possa ser compreendido⁵⁸⁷.

Enfim, vê-se que ele admite ao mesmo tempo coisas evidentes (*perspicua*) que estão impressas no espírito, sem conceder, porém, que essas coisas sejam percebidas. Antíoco, que o conhecia bem por ter sido seu aluno durante muito mais tempo que qualquer outro, terá razão em acusá-lo de contradição? A contradição talvez seja apenas aparente; Fílon pôde admitir evidências irresistíveis sem admitir o critério estoico; e o texto de Sexto não quer dizer outra coisa:

⁵⁸⁴ *Primeiros Acadêmicos*, 72-76; *Últimos Acadêmicos*, 43-46.

⁵⁸⁵ EUSÉBIO, *Preparação evangélica*, XIV, 712.

⁵⁸⁶ *Hipotiposes*, I, 235.

⁵⁸⁷ *Primeiros Acadêmicos*, II, § 34.

se se quer usar o critério estoico (isto é, uma representação não apenas correspondente ao objeto, mas capaz de ser distinguida de toda outra que não o seja), nada é compreensível; deixando-se levar pela espontaneidade da natureza, há coisas compreensíveis: são os *perspicua* de que fala Cícero. Filon é, pois, um daqueles filósofos de quem o cético Enesidemo diz que dogmatizam sobre muitas coisas, mas não querem fazer repousar suas afirmações sobre a representação compreensiva. De fato, Estobeu⁵⁸⁸ conservou-nos sob seu nome o esboço de um verdadeiro ensinamento moral, cujo desenho não é muito diferente do do ensinamento estoico.

Tal é o desfecho do pensamento acadêmico, que tende a endurecer-se em dogmas.

⁵⁸⁸ *Éclogas*, II, 40.

CAPÍTULO VI

AS CORRENTES DE IDEIAS NOS
DOIS PRIMEIROS SÉCULOS DE
NOSSA ERA

I. — CARACTERES GERAIS DO PERÍODO

Nada mais confuso que a história do pensamento intelectual nos dois primeiros séculos de nossa era; esses dois séculos veem brilhar com um último clarão, com Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio, e depois desaparecer, os grandes dogmatismos pós-aristotélicos. Inversamente, é o renascimento do idealismo ateniense dos séculos V e IV, dos sistemas de Platão e de Aristóteles. Fílon de Alexandria, no início de nossa era, Plutarco de Queroneia (49-120), depois os comentadores de Platão, em particular Albino, por meados do século II, e os de Aristóteles, são suas testemunhas; ao mesmo tempo, cria-se uma literatura pitagórica, toda impregnada de platonismo. Mas, ao lado das grandes escolas filosóficas, quantos motivos novos de pensamento se esforçam por tomar forma e entrar na corrente da civilização! É a penetração recíproca do helenismo e do Oriente; os judeus de Alexandria, com Filon, aí conquistam primeiro um lugar; depois é o

cristianismo: o século II vê simultaneamente os apologistas — Justino, Taciano e Irineu — e a eclosão dos grandes sistemas gnósticos; mais ocultas, mas não menos ativas, são as religiões orientais, em particular a de Mitra, que, além de seus cultos e mistérios, têm concepções de conjunto do universo e do destino humano.

Só por abstração se podem estudar isoladamente esses movimentos de pensamento; pertencem a uma mesma civilização intelectual cujos caracteres comuns importa apreender. Em primeiro lugar, o período criador está bem acabado; não se continuam as obras de Platão, de Aristóteles e de Crisipo: comentam-nas, e sua leitura assídua dá lugar a exercícios incessantemente renovados. Não se sente a necessidade de rever sua concepção do universo e do cosmo; essa concepção, que neles foi fruto da experiência e do raciocínio, é agora uma imagem fixa da qual se parte: um mundo finito e único, o geocentrismo, a oposição entre a terra, lugar da mudança e da corrupção, e o céu incorruptível, com as regiões intermediárias do ar, a influência mais ou menos considerável dos astros sobre os destinos terrestres — eis aí dogmas comuns a quase todos e que por muito tempo não serão revistos. Nenhuma curiosidade filosófica profunda; por conseguinte, se excetuarmos as artes práticas, a medicina (Galeno), as mecânicas (Heron de Alexandria) e mesmo a alquimia, nenhuma curiosidade científica; essas artes, com efeito, gabam-se as mais das vezes de serem simples práticas, frutos da experiência, inteiramente independentes das

ciências teóricas; se Galeno decerto quer que o médico seja filósofo, entende com isso não que deva ter suas teorias pessoais, mas que deve servir-se, para a fisiologia, das físicas aristotélica ou estoica; em compensação, Sexto Empírico e a escola dos médicos ditos empíricos têm grande cuidado em restringir o método do médico à pura observação. As ciências teóricas — matemática, música, astronomia — não servem mais às artes práticas do que à especulação sobre o universo; pergunta-se com frequência qual deve ser seu lugar na educação; há como que medo de vê-las desenvolver-se por si mesmas, e em geral só se lhes deixa um papel subordinado; é preciso estudar delas tudo o que é necessário para compreender e conceber o sistema do cosmo, mas nada além disso; esse ciclo da educação liberal (*παιδεία ἐγκύκλιος*) é, quando muito, a escrava ou a introdutora da filosofia; Teon de Esmirna escreve por volta de 125 uma obra sobre os conhecimentos matemáticos necessários para ler Platão; a aritmética, em Fílon de Alexandria, só serve para preparar o simbolismo numérico.

Assim, uma inteligência fixada em imagens que se impõem, e todo o impulso intelectual detido: eis um traço geral desse período. Segue-se daí que, sob certos aspectos, a filosofia já não fornece senão temas, e temas tão gastos que só se podem renovar pela virtuosidade da forma. Cairia a filosofia na pura retórica? É para ela um perigo constante; quantas vezes Epicteto o sentiu, ele que censura constantemente a seus alunos a ausência de sentimentos profundos e sua tendência à

pura habilidade retórica! Quantas vezes já Sêneca sacrifica o pensamento ao balanço da frase e à descoberta de fórmulas engenhosas! E vê-se um Máximo de Tiro expor em estilo elegante o prós e o contra sobre os assuntos filosóficos mais graves, a vida prática e ativa, o papel das ciências na filosofia⁵⁸⁹. De tal modo que, na luta constante entre os professores de retórica – conferencistas ou sofistas – e os filósofos, os sofistas estão a ponto de triunfar; um Élio Aristides (117-177), que critica apaixonadamente a condenação da retórica por Platão no *Górgias*, põe a educação formal do retor bem acima da do filósofo⁵⁹⁰.

Essa feição frívola do pensamento, que não encontra obstáculo algum numa atividade metódica do espírito, tem, ao contrário, seu contrapeso em preocupações morais e religiosas que são no fundo as mesmas em todas as escolas. Busca-se nesse momento, no filósofo, um guia, um consolador, um diretor de consciência. A filosofia é uma escola de paz e de serenidade. Se ela pretende continuar a ser busca e conhecimento da verdade, é por causa do valor que esse conhecimento tem para a paz da alma e sua felicidade.

«A filosofia», diz Albino em seu *Manual de filosofia platônica*, «é, ao mesmo tempo que o desejo de sabedoria, a libertação da alma e sua conversão para fora do corpo, que nos volta para os inteligíveis e para os seres verdadeiros.» O que importa no conhecimento da verdade é atingir o objeto da verdade, o único que

⁵⁸⁹ Dissertações, V e VI, XX e XXI.

⁵⁹⁰ A. BOULANGER, *Ælius Aristide*, 1923.

produz a felicidade; não é o método segundo o qual se o busca. Trata-se menos, como já se viu a propósito do estoicismo, de descobrir uma verdade nova que de transformar o espírito e a visão que ele tem das coisas, os juízos que sobre elas emite; esse resultado é obtido menos instruindo o espírito que golpeando-o.

II. — O ESTOICISMO NA ÉPOCA IMPERIAL

Quais são, pois, as formas literárias que assume a filosofia estoica? Espécies de catecismos morais, como os discursos de Musônio; sermões de temas filosóficos, como os de Dião Crisóstomo; cartas ou tratados de direção espiritual, como em Sêneca; conversas que visam ao adestramento espiritual em Epicteto; o exame de consciência em Marco Aurélio. Mas, abaixo dessas obras literárias, é preciso pensar nos inumeráveis anônimos que, em meio aos vícios crescentes da sociedade romana — onde os que nada possuem só pensam em viver da clientela dos ricos e dos fundos públicos —, tomam por missão o soerguimento moral. Às vezes assistimos ao nascimento dessas vocações: é, por exemplo, o mercador Damasipo, que, após uma falência, se faz estoico; «não tendo mais negócios meus, ocupo-me dos alheios», fá-lo dizer Horácio⁵⁹¹; é Dião Crisóstomo, o brilhante conferencista mundano que, arruinado pelo exílio sob Domiciano em 83, toma o bastão dos cínicos e vai de cidade em cidade pregar a boa palavra. Em torno dos mais célebres formam-se

⁵⁹¹ *Sátiras*, livro II, III, 18.

círculos de jovens, verdadeiro foco de propaganda; o satírico Pérsio⁵⁹² diz-nos o entusiasmo que despertava nos jovens o estoico Cornuto, autor de uma pequena teologia estoica alegórica que se nos conservou. Luciano conta-nos que lugar ocupava em sua cidade Demônax, o estoico cuja palavra apaziguadora acalmava as disputas no privado como no público. Sabe-se quantos jovens romanos eram enviados a Epicteto, nas praias distantes de Nicópolis, e quanto trabalho ele tinha para fazê-los deixar a sombra da escola pela vida pública. É preciso ler o *Hermótimo* de Luciano para ver até onde ia o entusiasmo pelos filósofos diretores de consciência, junto aos quais se encontravam discípulos de cabelos embranquecidos e que não se cansavam de aprender.

Com ramificações tão múltiplas, é natural que o estoicismo aflore por vezes na vida política: o estoicismo é suspeito, sobretudo aos maus imperadores. Entre as acusações de Tigelino, o liberto de Nero, contra Rubélio Plauto, o neto de Augusto, que ele queria fazer passar por pretendente ao império, encontra-se a imputação de estoicismo; «segue», diz o acusador, «a seita arrogante dos estoicos, fomentadores de perturbações e desejosos de desordem». Rubélio, então na Síria (em 62), tinha junto de si como conselheiros morais os filósofos Cerano e Musônio; e, como lhe enviassem soldados para matá-lo, contra a opinião de um liberto que queria que resistisse,

⁵⁹² Sátira, V.

aconselharam-lhe eles «em lugar de uma vida incerta e trêmula, a firmeza de uma morte já pronta». Mais tarde, em 65, o exílio de Musônio e de Cornuto está compreendido nas medidas ordenadas por Nero em consequência da conjuração de Pisão; Musônio era suspeito de ensinar filosofia aos jovens⁵⁹³. Oposição muda, como se vê por esses exemplos, e não resistência aberta; o estoicismo não se tornou, mais do que jamais o foi, um partido político; o célebre Trásea não era um político. Sob Vespasiano, novo assalto: o genro de Trásea, Helvídio Prisco, então estrategista, é acusado de recusar-se a render honras ao imperador e de fazer propaganda em favor da democracia; em 71, todos os filósofos são expulsos de Roma, salvo Musônio, que, chamado de volta a Roma sob Galba, não foi molestado. É por essa época que Dião Crisóstomo, ainda retor e não tocado pela graça cínica, pronuncia discursos *Contra os Filósofos*, «essas pestes das cidades e dos governos». Mais tarde, em 85, o desconfiado Domiciano mandava matar o sofista Materno por ter pronunciado um discurso de escola contra os tiranos, Rústico Arulino «porque filosofava e considerava Trásea um santo», e Herênio Seneção por ter redigido uma vida de Helvídio Prisco⁵⁹⁴.

O estoicismo, tão difundido, deixou algo de si no direito romano? O caráter histórico do direito romano é, sem dúvida, sua independência quase perfeita da

⁵⁹³ BOISSIER, *L'Opposition sous les Césars*, capítulo II; TÁCITO, *Anais*, XIV, 57 e 59; XV, 71.

⁵⁹⁴ DIÃO CÁSSIO, *História romana*, 66, 12-19; 67, 13.

religião e da moral; é também uma noção da soberania do Estado, verdadeiramente estranha à Grécia; assim, embora os tratados teóricos como as *Leis* de Cícero sejam de inspiração estoica, embora se possa encontrar em Ulpiano uma definição estoica da justiça — «a vontade constante e perpétua de atribuir a cada um o que é seu» —, o estoicismo aí desempenhou apenas um papel apagado; os historiadores do direito não estão sequer de acordo em fazer remontar ao estoicismo a noção de direito natural, e vários lhe dão uma origem puramente romana⁵⁹⁵.

O ensino dos estoicos apresenta-se sob várias formas bastante diferentes: há primeiramente, na escola, um ensino técnico muito seco e escolástico, fundado na leitura comentada dos antigos mestres, de Crisipo em particular — aquele que Aulo Gélcio conheceu entre os estoicos de Atenas na primeira metade do século II; ele lhe indica as divisões, em particular as da dialética e da moral, que não fazem senão reproduzir as divisões tradicionais. Aprende-se em particular a pôr em forma os silogismos⁵⁹⁶. Em Fílon de Alexandria, em Epicteto, encontram-se numerosas alusões a lições de escola desse gênero; Epicteto censura muitas vezes aos mestres de filosofia o aterem-se à interpretação de Crisipo e serem puros filólogos. É de notar que os únicos estoicos que se leem são do antigo estoicismo; os mais recentes que Epicteto cita são Arquedemo, Antípatro e

⁵⁹⁵ HILDENBRAND, *Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie*, I, 600, contra VOIGT, *Römische Rechtsgeschichte*, I, 237 ss.

⁵⁹⁶ AULO GÉLIO, *Noites áticas*, I, 2; II, 8.

Crínis; ignoram-se Panécio e Posidônio e, com eles, a direção nova, humanista e platônica, que a escola tomara. Epicteto está mais perto de Zenão que de Panécio⁵⁹⁷.

Havia um ensino mais vivo e mais atuante. Empregava todos os procedimentos, desde o discurso público, à maneira do retor, dirigido a todos, até a consulta pessoal, adaptada a cada caso particular. Plutarco fala-nos do espanto das pessoas que, habituadas a ouvir os filósofos nas escolas com o mesmo sentimento com que escutam os trágicos nos teatros, ou os sofistas em sua cátedra — isto é, buscando neles apenas a virtuosidade da palavra —, ficam surpresas de que, terminado o curso, eles não deponham suas ideias junto com seus cadernos; e sobretudo «quando o filósofo os toma em particular e os adverte francamente de suas faltas, acham-no descabido; ... ignoram que, nos verdadeiros filósofos, a seriedade e o gracejo, o sorriso e a severidade, e sobretudo os raciocínios que dirigem a cada um em particular, têm a mais útil influência⁵⁹⁸». Entre essas conferências morais de aparato, de que os discursos de Dião Crisóstomo dão o exemplo, e essas consultas pessoais, tal como a que Sêneca escreveu para seu amigo Sereno *Sobre a Tranquilidade da alma*, há toda sorte de procedimentos intermediários: em particular, no recinto da escola, a diatribe. O mestre (ou um aluno) acaba de dar uma lição técnica; concede

⁵⁹⁷ FÍLON, *Da Agricultura*, § 139, ed. Cohn; EPICTETO, *Dissertações*, I, 17, 13; III, 2, 13.

⁵⁹⁸ PLUTARCO, *Do bom modo de ouvir*, cap. XII.

permissão para interrogá-lo, e começa então uma improvisação, liberta de todas as formas técnicas, num estilo muitas vezes brilhante e imaginoso, cheio de anedotas, recorrendo à indignação ou à ironia. Tal é o procedimento que o filósofo Tauro empregava em Atenas, segundo Aulo Gélcio (I, 26); tal é o de Epicteto, cujas célebres diatribes o aluno Arriano redigiu. É até visível que, nessa redação, entrou às vezes o resumo da lição ou do comentário técnico que o discípulo acabara de fazer — ao que devemos raríssimas, mas preciosas, indicações técnicas sobre o antigo estoicismo, cujo tom contrasta de maneira notável com as vigorosas arremetidas do mestre⁵⁹⁹.

III. — MUSÔNIO RUFO

De Musônio Rufo, Estobeu conservou em seu *Florilégio* algumas pregações morais, redigidas por um de seus alunos: por exemplo, um sermão *Sobre o alimento* (17, 43), em que faz da abstinência no beber e no comer o princípio da temperança e recomenda, à maneira de um pitagórico, o vegetarianismo; no sermão *Sobre o abrigo* (1, 64), prescreve a simplicidade no vestuário e na arquitetura; alhures (19, 16), escreve para recomendar aos filósofos que não apresentem queixa contra os insultos que, efetivamente (basta ler Epicteto), deviam ser numerosos (56, 20). Aos que julgam a vocação de filósofo incompatível com o casamento,

⁵⁹⁹ Por exemplo, em II, 1, os §§ 1 a 7 resumem a lição do dia; o resto é a diatribe.

responde citando toda uma lista de grandes filósofos casados — Pitágoras, Sócrates, Crates — e fazendo o elogio do casamento: «destruí-lo é destruir a família e a cidade; é destruir todo o gênero humano (67, 20)». Indica-lhe os deveres. Põe de sobreaviso contra a incontinência. Alhures (75, 15), mostra-se muito preocupado com a diminuição do número de filhos nas famílias romanas, «a coisa mais nociva que pode haver para a cidade», e levanta-se em particular contra a abominável prática, ainda viva, ao que parece, da exposição das crianças. A um jovem que queria dedicar-se à filosofia, apesar da ordem formal de seus pais, e que lhe perguntava se não havia casos em que um filho pudesse desobedecer, responde recomendando a obediência completa e estrita aos pais, fazendo-lhe ao mesmo tempo compreender que seus pais não podem, e nem mesmo querem, impedi-lo de filosofar — isto é, não de usar barba longa e manto curto, mas de ser justo e temperante. É preciso, enfim, citar sua meditação sobre o exílio, que não nos priva de nenhum bem verdadeiro⁶⁰⁰.

Vê-se a maneira: trechos curtos, de mesma inspiração, mas sem aparato técnico, sem sistematização, e cada um dos quais se basta a si mesmo. Em semelhante educação Musônio tem a maior confiança; é ela que faz os bons reis como os bons cidadãos; o mestre de moral é indispensável; é útil comer, beber e dormir sob a vigilância de um homem de

⁶⁰⁰ ESTOBEU, 69, 23; 70, 14; 75, 15; 84, 21.

bem (66, 19). Desse educador moral, faz ele a mais alta ideia; por isso tem antes de desencorajar que de despertar vocações: «Melhor fora que não se aproximassem do filósofo a maior parte dos jovens que dizem querer filosofar; sua aproximação é uma mancha para a filosofia.» E mostra o contraste entre o auditório do filósofo mundano, que aplaude e louva, e o do filósofo verdadeiro, que dá a consciência do pecado e leva ao arrependimento⁶⁰¹. É preciso acrescentar, para completar esse retrato, que Musônio conhece os contratempos que advêm, como diz Tácito, que conta a anedota, de uma sabedoria intempestiva: enviado por Vitélio, em 69, para convidar à concórdia o exército flaviano que estava às portas de Roma, teve de sofrer, ao misturar-se aos manípulos, os motejos e mesmo os maus-tratos dos soldados⁶⁰².

IV. — SÊNECA

Menos cândido era Sêneca, preceptor e depois ministro de Nero. Nascido em Córdoba, em 4 antes de Cristo, filho de um retor de quem restam muitos temas de discursos e exercícios, recebeu uma educação esmerada na casa de sua tia, cujo marido, Vitrásio Polião, foi prefeito do Egito durante dezesseis anos; em 41 foi exilado na Córsega por Cláudio, em consequência de um escândalo de corte, e escreveu a um ministro todo-poderoso, em 43, uma *Consolação a Políbio* que se

⁶⁰¹ AULO GÉLIO, *Noites áticas*, II, 1.

⁶⁰² TÁCITO, *Histórias*, III, 71.

achará cheia de lisonjas; em 49 é chamado de volta por Agripina, que lhe confia a educação de Nero; de 54 a 61 é o ministro de Nero; caído em desgraça, vive no retiro de 62 a 65 e, por ordem de Nero, acaba pelo suicídio. De 41 a 62 escreveu suas obras: dez tratados morais ou diálogos (a palavra *dialogi* traduz o grego *diatribes* e indica desde logo o gênero literário em que é preciso situá-los); por volta de 59 escreve o tratado *Dos Benefícios*. É já para o fim da vida, depois de seu retiro, que escreve, em 62, as *Questões naturais*, onde nos dá a conhecer a explicação dos meteoros, que toma sobretudo a Asclepiodoto de Niceia, aluno de Posidônio, e as famosas *Cartas a Lucílio*; Lucílio, procurador da Sicília, aí desempenha apenas um papel bem apagado; nessas cento e vinte e quatro cartas vê-se menos uma efetiva direção de consciência que o uso de uma forma literária, escolhida sob a influência de uma coletânea de cartas de Epicuro que acabara de ler e que cita constantemente nas vinte e nove primeiras — forma literária mais cômoda a um homem sempre embaraçado em ordenar suas ideias⁶⁰³.

Dá-se como um estoico muito livre; os antigos «não são mestres, mas guias»; não se deve segui-los, mas dar-lhes adesão; suas ideias devem ser tratadas como um bem de família a melhorar. Por isso não sente escrúpulo algum em colocar Epicuro entre os *prudenteriores*, junto de quem se toma conselho, e em pô-lo com Zenão e Sócrates entre aqueles cujo exemplo e caráter tiveram

⁶⁰³ Cf. BOURGERY, *Revue de philologie*, 1911; PICHON, *Journal des Savants*, maio de 1912.

influência maior que as palavras e o ensino⁶⁰⁴. Sêneca mostra-se, pois, não somente muito desprendido da parte sistemática da filosofia, mas ainda muito mais confiante nas influências pessoais que na influência das doutrinas. Vale dizer que desconfia do excesso de ciência e da curiosidade inútil: «Querer saber mais do que basta é uma forma de intemperança.» Instruir-nos-emos nas artes liberais, matemática e astronomia, mas apenas enquanto o espírito nada puder produzir de maior. E, depois de expor algumas sutilezas estoicas, acrescenta: «Ser sábio é coisa menos oculta e mais simples⁶⁰⁵.»

Sente-se desde logo em que espírito ele se ocupará de física, se dela se ocupar: é que o conhecimento do mundo e do céu «eleva a alma e transporta-a ao nível dos objetos de que trata». Suas pesquisas físicas, as *Questões naturais*, como sem dúvida seus livros perdidos *Sobre a situação da Índia* e *Situação e religião dos egípcios*, são compilações; e ainda assim, a propósito de um fragmento de história natural sobre os peixes, começa ele uma diatribe contra o luxo da mesa, tal como censura o uso do gelo a propósito da formação da neve. Sua teologia também não é, nem quer ser, senão de edificação moral. «Quereis ser agradável a Deus? Sede bom; render-lhe culto é imitá-lo; não é usar de sacrifícios, mas de uma vontade piedosa e reta.» Tem ele aquela devoção estoica para com o Deus benfazejo, Deus testemunha interior de nossos atos, Deus pai,

⁶⁰⁴ *Cartas a Lucílio*, 45, 4; 80, 1; 64, 7; 22, 5; 6, 6.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, 8, 36; 106, 11.

Deus juiz — devoção que deixa completamente intacto o estudo de sua natureza e de sua relação com o mundo. A origem divina da alma humana, parcela do divino descida ao corpo, é ainda para ele matéria de desenvolvimento edificante; mas pouco lhe importa o que a alma é e onde está⁶⁰⁶. Onde Sêneca está verdadeiramente em sua casa é no quadro sutil e mil vezes matizado dos vícios ou doenças morais que quer tratar. Observação aguda e pessimista: eis o que nele encontramos. «É uma reunião de feras», diz ele da sociedade de seu tempo; «a diferença é que estas, entre si, são doces e se abstêm de morder; os homens dilaceram-se uns aos outros⁶⁰⁷.» O sábio não se irrita contra um vício comum a todos; verá os homens com olhar tão favorável quanto o médico vê seus doentes; terá, aliás, como contrapartida o sentimento da extrema fragilidade das coisas humanas, nas quais nada há de certo senão a morte⁶⁰⁸. Por isso Sêneca desenvolve com complacência todos os matizes do mal moral, em particular aquele desgosto da vida e da ação que rouba a calma a seu amigo Sereno: «um pesar da coisa empreendida, temor de empreender, oscilação do espírito que não encontra saída porque não pode nem comandar seus desejos nem obedecer-lhes. Daí o tédio e o descontentamento de si⁶⁰⁹.»

⁶⁰⁶ Ver sucessivamente *Cartas*, 117, 19; 95, 10; *Questões naturais*, IV, 13; V, 15; *Cartas*, 95; 115; 44, 49; *Dos Benefícios*, II, 29; *Cartas*, 41, 2; 66, 12; 31, 11; 92, 30; *Questões*, VII, 25.

⁶⁰⁷ *Da Cólera*, II, 8-10.

⁶⁰⁸ *Cartas*, 90, 11.

⁶⁰⁹ *Da Tranquilidade*, cap. II.

V. — EPICTETO

Sêneca dirige-se às mais das vezes a homens feitos, que as circunstâncias puseram à prova e que ele quer curar. Epicteto é o mestre dos jovens cuja vontade quer formar; muitas vezes jovens ricos, destinados às carreiras públicas, e que é preciso resguardar contra os mil perigos do servilismo, da lisonja, dos súbitos reveses da fortuna. Sob mil formas, repete-lhes a mesma verdade: o bem e o mal, para o homem, estão unicamente naquilo que depende dele, isto é, no juízo e na vontade, os quais, conforme sejam sãos e retos, ou bem depravados, produzirão toda a felicidade ou a infelicidade de que o homem é suscetível. A verdadeira liberdade é a libertação das opiniões falsas. A época de Epicteto é aquela em que o ingênuo — aquele que só tem homens livres entre seus ascendentes — se torna cada vez mais raro; os libertos e suas famílias têm um papel crescente; o próprio Epicteto é um escravo liberto⁶¹⁰. É essa libertação de fato do escravo que Epicteto transpõe para o sentimento moral: «O dogma filosófico», diz ele, «é o que faz erguer a cabeça aos que estão abaixados, o que permite olhar os ricos e os tiranos bem nos olhos⁶¹¹.» Muitas vezes exprime a ideia de que o trabalho manual não desonra, e a um de seus discípulos que temia a pobreza dá em exemplo mendigos, escravos e trabalhadores.

⁶¹⁰ DENIS, *Histoire des idées morales*, t. II, p. 80.

⁶¹¹ *Dissertações*, III, 26, 35.

Essa liberdade interior consiste no «uso das representações⁶¹²». Toda ação, tanto no animal quanto no homem, segue-se a uma representação; o animal, como o homem, usa de suas representações para agir. Mas os brutos não têm consciência desse uso; o homem tem consciência dele, e é por isso que pode usá-lo bem ou mal, corretamente ou não. «O que não é meu são meus antepassados, meus próximos, meus amigos, minha reputação, minha morada. — O que é teu, então? — O uso de minhas representações. Ninguém pode forçar-me a pensar o que não penso⁶¹³.»

A esse sentimento de liberdade está ligado um sentimento religioso muito vivo, que consiste antes de tudo numa relação especial do homem com Deus; se o homem é livre, é porque é uma das partes principais da natureza em vista das quais todas as outras coisas são feitas; sendo parte principal, não é, como as outras coisas, uma obra de Deus, mas um fragmento de

Deus; Deus deu-o a si mesmo, em vez de deixá-lo dependente⁶¹⁴. Mas é preciso entender bem que essa apoteose do homem é menos um dado bruto que um ideal a realizar e como que uma crença diretriz.

VI. — MARCO AURÉLIO

O exame de consciência cotidiano é uma prática moral recomendada por Sêneca, que a atribui ao

⁶¹² BONHCEFFER, *Die Ethik des Epiktet*; Dissertações, III, 20, 7; I, 9, 8; I, 16, 12; I, 10, 7; IV, 4, 4.

⁶¹³ III, 24, 68.

⁶¹⁴ II, 8, 7.

pitagórico Séxtio. Cada noite, antes do sono, é preciso perguntar-se: «Que mal curei hoje? A que vício resisti? Em que sou melhor⁶¹⁵?» É certamente a essas práticas de meditação interior que devemos os pensamentos que Marco Aurélio dirigiu a si mesmo. Trata-se antes de tudo, para o imperador, em meio a seus cuidados políticos e a suas campanhas contra os bárbaros, de guardar-se contra o desânimo. Sente-se nele uma energia que precisa sempre retesar-se de novo. O sentimento de aflição ao despertar, os pensamentos perturbadores que lhe ocorrem, as censuras alheias àquilo que ele próprio julga ser o bem, o constrangimento da corte e da sociedade, o sentimento do vazio, da monotonia e da pequenez, as surpresas da carne, a violência da cólera, o horror do nada que espera a alma após a morte — eis alguns exemplos dos perigos contra os quais luta por uma assídua meditação. Em geral, não pensa grande bem dos remédios que a filosofia propõe; sabe a incerteza da física e não quer ligar a vida moral a esta ou àquela noção sobre o mundo e os deuses; conhece a vã ostentação das lições públicas; sabe tudo o que há de ineficaz e de desumano no método de repreensão um tanto brutal — há nele uma cortesia que o exclui⁶¹⁶. Por isso emprega pouco as afirmações demasiado maciças do estoicismo; que a morte seja coisa indiferente não é seu tema ordinário de consolação; pensa antes que por ela o indivíduo é restituído ao universo e se difunde no todo, que ela é

⁶¹⁵ *Da Cólera*, III, 3, 6.

⁶¹⁶ *Ibid.*, 6, 40; 76, 5; 5, 6.

uma libertação, que nos faz escapar ao perigo da decrepitude intelectual⁶¹⁷.

Seu tema fundamental é, com efeito, em toda parte, a vinculação do indivíduo ao universo: é a única coisa que dá um sentido à vida, tão instável e passageira em si mesma. Essa afirmação da bondade radical do mundo é mesmo algo mais e mais profundo que a crença ordinária na providência. «Ainda que os deuses não se ocupem de mim de modo algum, sei que sou um ser racional, que tenho duas pátrias, Roma, enquanto sou Marco Aurélio, e o mundo, enquanto sou homem, e que o único bem é o que é útil a essas duas pátrias.» Assim, mesmo nesse caso, a afirmação religiosa fundamental subsistiria; o ato moral é como um desabrochar da natureza universal no homem; o homem deve produzir, como uma árvore dá seus frutos, sem o saber⁶¹⁸. Depois de Marco Aurélio, o estoicismo arrasta uma existência obscura: sem dúvida os filósofos das outras escolas o conhecem, utilizam, expõem, criticam. O ensino de Plotino comporta a crítica de muitas teorias físicas, principalmente; os comentadores de Aristóteles citam-no frequentemente para opô-lo a seu mestre. Por outro lado, os moralistas da escola, com suas consolações, suas diatribes, seus exercícios morais, tornam-se, junto com as obras semelhantes dos cínicos, o bem comum de todos; cristãos como pagãos utilizam esse rico arsenal de reconforto moral. Esse êxito brilhante e duradouro dá-se sem os estoicos. Viu-se quanto os próprios

⁶¹⁷ *A si mesmo*, 64, 17; 75, 21; 4, 10.

⁶¹⁸ *A si mesmo*, 16, 18; 55, 13-22; 71, 4.

estoicos da época imperial se haviam desprendido de um dogma técnico, ao qual Epicteto já não parece consentir senão por uma espécie de escrúpulo profissional; simultaneamente, vê-se esse dogma, já quase sem vida, atacado pelos céticos e substituído por outro, o dos platônicos.

VII. — O CETICISMO NO SÉCULO I E NO SÉCULO II

A história exterior do ceticismo é muito mal conhecida; entre os dois mais ilustres céticos, Enesidemo, que parece ter vivido pouco antes de nossa era, e Sexto Empírico, cuja obra data sem dúvida da segunda metade do século II, outros céticos, entre eles Agripa, viveram em datas indeterminadas.

A obra de Enesidemo nos é bastante bem conhecida, graças ao resumo de seus *Discursos pirrônicos* que o bizantino Fócio conservou em sua *Biblioteca* (cod. 212). Vê-se ali Enesidemo empenhado antes de tudo em separar-se dos acadêmicos de seu tempo (sem dúvida Fílon de Larissa), que são estoicos ao mesmo tempo que combatem os estoicos, e que dogmatizam sobre a virtude e o vício, o ser e o não-ser. O objetivo do livro é demonstrar que o sábio pirrônico atinge a felicidade dando-se conta de que nada percebe com certeza, nem pela sensação nem pelo pensamento, e libertando-se assim dos contínuos desgostos e cuidados que atingem os adeptos das outras seitas. O ceticismo é, pois, também ele, uma escola de felicidade e de ataraxia. Os

Discursos seguiam em detalhe as filosofias dogmáticas; buscavam curiosamente os discursos contrários relativos aos princípios da física (agente e paciente, geração e corrupção, movimento e sensação), ao método dessa mesma física (indagando se os fenômenos são sinais de realidades ocultas e se se pode apreender um vínculo de causalidade) e, enfim, aos princípios da moral (o bem e o mal, as virtudes, o fim).

Sexto conservou-nos alguns detalhes dessa argumentação. Enesidemo dizia, por exemplo, que toda geração é impossível, percorrendo todas as hipóteses possíveis: o corpo não pode produzir o corpo, quer permaneça em si mesmo (pois então só produz a si próprio), quer se una a outro; pois não haveria razão alguma, se um corpo unido a um segundo produz um terceiro, para que este, unido a um dos dois outros, não produzisse um quarto, e assim ao infinito. O incorpóreo (no sentido estoico da palavra, como vazio, lugar ou tempo) não pode produzir o incorpóreo, pois é por definição incapaz de agir e de padecer. O corpo não pode produzir o incorpóreo, nem o incorpóreo o corpo, assim como de um plátano não vem um cavalo. Vê-se: a geração (é o subentendido de toda essa argumentação) é sempre comparada à produção do ser vivo⁶¹⁹.

Conhecemos ainda seus oito argumentos ou tropos contra as causas⁶²⁰. Buscam-nas no invisível? Como poderia o visível *testemunhar* (é a palavra do dogmatismo epicurista) em favor de um invisível

⁶¹⁹ *Contra os Matemáticos*, IX, 221-226.

⁶²⁰ *SEXTO, Hipotiposes*, I, 180-185.

inteiramente diferente dele, imutável e eterno, ao passo que ele é passageiro? Com que direito reduzir à unidade de uma mesma substância (como o átomo) as causas de fenômenos tão múltiplos? Como atribuir a ordem do mundo (como faz o epicurista) a causas que agem ao acaso? Por que conceber (sempre segundo o método dos epicuristas) as ações e paixões das coisas invisíveis segundo o modelo das coisas visíveis? Por que gabar-se, como eles fazem, de seguir as impressões comuns e reconhecidas por todos, quando têm hipóteses bem particulares sobre os elementos? Com que direito restringir as causas ocultas — por exemplo as dos meteoros — àquelas que se acordam com nossas hipóteses? Por que contradizer ao mesmo tempo as aparências e suas próprias hipóteses, admitindo causas tais como a declinação? Toda essa crítica visa com evidência ao epicurismo.

Contra os sinais, Enesidemo perguntava como se dá que, se, segundo a definição estoica, «os sinais são antecedentes visíveis e conhecidos de todos, destinados a descobrir um conseqüente oculto», as coisas significadas não sejam também semelhantes para todos; por que, por exemplo, o rubor e a umidade da pele, a rapidez do pulso são, para diversos médicos, sintomas de coisas bem diferentes⁶²¹.

Enfim, conhecem-se os dez tropos, ou quadros gerais, em que Enesidemo amontoava, contra o conhecimento sensível, argumentos que foram sem

⁶²¹ SEXTO, *Contra os Matemáticos*, VIII, 215.

cessar enriquecendo-se. O primeiro conclui, da diferença dos órgãos entre os animais e o homem e entre os animais entre si, que cada espécie deve ter suas sensações particulares; Sexto talvez lhe tenha acrescentado, de sua lavra, um desenvolvimento sobre a superioridade do animal sobre o homem (62-77), que atinge o estoicismo no ponto sensível. O segundo conclui da diferença dos homens, quanto ao corpo e à alma, à diferença de suas sensações. O terceiro mostra o desacordo das sensações de diversas espécies entre si, julgando os diversos sentidos diferentemente do mesmo objeto, e podendo os objetos ter ou mais qualidades ou menos do que percebemos. O quarto mostra o desacordo entre as sensações de uma mesma espécie, segundo as circunstâncias (alucinação da loucura, do sonho, idade, paixão etc.). O quinto, o sexto, o sétimo, o oitavo e o nono mostram como um sensível nos aparecerá diferente segundo sua posição ou distância, segundo esteja ou não misturado a outros, segundo sua quantidade, segundo sua relação com aquele que julga ou com os outros sensíveis, segundo sua raridade. O décimo, enfim, faz ver quantas aparências diferentes produzem as leis e os costumes⁶²².

Os cinco tropos que Sexto atribui a céticos mais recentes, e Diógenes Laércio a Agripa, não são de modo algum da mesma natureza que os de Enesidemo. O tropo da discordância, que funda a suspensão do juízo nas divergências dos filósofos entre si e com o vulgo; o

⁶²² SEXTO, *Hipotiposes*, I, 31-163; FÍLON, *Da Embriaguez*, § 171 ss., ed. Cohn; DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 79-88.

da regressão ao infinito, que exige para uma afirmação uma prova, para essa prova uma nova prova, e assim ao infinito; o do relativo, que mostra nosso juízo dependente não do que as coisas são, mas das relações que elas têm ou conosco ou entre si; o da hipótese, que exige, se se quer escapar à regressão ao infinito, que se comece por uma hipótese não provada; o do diálelo, que mostra que, se se escapa ao segundo ou ao quarto tropo, é para cair na demonstração circular, em que se toma como princípio a consequência — todos esses tropos concernem não aos sentidos em particular, mas antes aos problemas e às pesquisas racionais. O mesmo se dá com os dois tropos que Sexto cita em seguida, dando ao dogmático a escolha de pôr no início afirmações — e então lhes faltam provas — ou de deduzi-las de outras afirmações — e então se cai na regressão ao infinito ou no diálelo⁶²³.

Depois de semelhante abundância de argumentos, muito nos surpreende saber por Sexto que, para Enesidemo, o ceticismo é o caminho que conduz ao heraclitismo; e sob seu nome Sexto expõe-nos uma física completa que toma por princípio o ar, assimilado ao tempo e à noite; admitindo duas espécies de mudanças, a qualitativa (como a mudança de cor) e a local; dotando enfim o homem de um pensamento que, por intermédio dos sentidos, aparece verdadeiro. Há aí um problema que não está resolvido, malgrado o

⁶²³ SEXTO, *Hipotiposes*, I, 166-177; 178-179; DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 88-89.

parentesco que os céticos em todos os tempos reconheceram entre seu sistema e o de Heráclito.

As *Hipotiposes*, ou *Esboços pirrônicos*, de Sexto Empírico, e sua vasta obra em onze livros, *Contra os matemáticos*, dos quais os seis primeiros são consagrados às artes liberais — matemática, gramática, retórica, geometria, aritmética, música — e os cinco últimos ao dogmatismo filosófico, são uma suma do ceticismo e um arsenal em que ele reuniu e classificou todos os seus argumentos. Graças ao gosto da escola pelo argumento tirado da divergência dos filósofos, essas obras encerram as abundantíssimas e preciosas informações históricas que muitas vezes utilizamos. Mas a argumentação é ali frequentemente pobre, monótona, fatigante por seu verbalismo e sua secura. Sexto, que nos ensina tantas coisas, pouco nos ensinaria, pois, sobre sua contribuição pessoal ao ceticismo, se, ao lado e como que fora dessa torrente de argumentos, não encontrássemos a ideia positiva de um método empírico de conhecimento, que traça os lineamentos de uma verdadeira lógica indutiva. Sexto insiste muitas vezes no fato de que, desde que não se pretenda atingir a realidade, nossos juízos de aparência são suficientes na vida cotidiana; «os céticos não destroem as aparências»⁶²⁴; e basta que o mel nos pareça adoçar o gosto (sem que se investigue se possui ou não a qualidade de doçura) para que se saiba se dele se deve ou não comer. Os céticos têm, pois, também

⁶²⁴ *Hipotiposes*, I, 19-21.

eles um critério: é «a observação cotidiana», que assume uma quádrupla forma, quer nos deixemos guiar pela natureza, ou conduzir pela necessidade das paixões, quer regulemos nossa conduta pela tradição das leis e dos costumes, quer, enfim, empreguemos os procedimentos técnicos das artes. Em todos esses casos, o espírito deixa-se levar, reagindo o menos possível, à coação das coisas. Daí a teoria positiva do sinal, que é essencialmente a de um médico (Sexto é médico da seita metódica)⁶²⁵ habituado à observação. Ele faz a seguinte declaração: «Não combatemos contra o senso comum e não transtornamos a vida, como por calúnia nos acusam; se suprimíssemos toda espécie de sinais, combateríamos contra a vida e contra os homens.» Há, com efeito, duas espécies de sinais: o sinal indicativo, empregado pelos dogmáticos, que pretendem concluir das aparências a coisas que nos são ocultas por natureza, tais como os deuses e os átomos; e o sinal comemorativo, que apenas nos recorda uma outra coisa que foi muitas vezes observada junto com aquela que atualmente observamos. «Nas coisas que aparecem, há uma sucessão observável segundo a qual o homem, lembrando-se depois de que coisas, ou antes de que coisas, ou com que coisas se observa tal outra, recorda-se daquelas ao observar esta.» Nesse sentido, a noção de consequência distingue o homem do bruto⁶²⁶.

Vemos assim aflorar na filosofia algo daqueles métodos técnicos, práticos, positivos que empregam as

⁶²⁵ Cf. *Contra os Matemáticos*, I, 260, e *Hipotiposes*, I, 236.

⁶²⁶ *Cartas a Lucílio*, 92, 25.

artes inteiramente independentes da filosofia; essas artes emancipadas justificam-se por si mesmas, sem serem definidas, como entre os estoicos, como um grau inferior de uma pretensa ciência que não tem direito algum à existência.

VIII. — O RENASCIMENTO DO PLATONISMO NO SÉCULO II

Múltiplas razões, a partir do século II, fizeram o estoicismo sucumbir diante do platonismo. Essa mudança tem antes de tudo um aspecto social inegável. Na romanesca *Vida de Apolônio de Tiana*, de Filóstrato (V, 32-35), vemos defrontarem-se diante de Vespasiano o estoico Eufrates, amigo da liberdade e da democracia, aconselhando o imperador a demitir-se, e o herói do livro, o pitagórico e platônico Apolônio de Tiana, conservador, amigo do regime imperial, no qual vê antes de tudo a garantia da fortuna assente e das liberdades locais: Eufrates, o representante da «filosofia conforme à natureza», oposto ao da filosofia que se pretende de «inspiração divina». Os filósofos neoplatônicos recrutam-se nas classes abastadas e cultas; ali, nenhuma vocação que faça de um escravo um filósofo; nenhum sucesso popular tampouco, como o que haviam conhecido os mestres do estoicismo. Um círculo de gente distinta numa pequena cidade, como aquele que vemos aparecer nas obras de Plutarco de Queroneia; um meio fechado de gente instruída, como a escola de Plotino em Roma no século III; no fim do século V e no

século VI, pagãos de bom-tom que se reúnem para manter viva a tradição do helenismo — eis os meios naturais desse pensamento. A polidez refinada dos platônicos, que se vê aparecer em Luciano, contrasta com a grosseria que ele atribui aos outros filósofos⁶²⁷. Aqui a filosofia exige uma lenta e laboriosa iniciação e, em seus cumes, assemelha-se antes a confidências que se ocultam do vulgo que a verdades de senso comum.

É outro meio, mas é também outro universo e outra concepção do destino. «Em tempo por mais curto que seja», diz Sêneca do sábio estoico, «ele concentra bens eternos⁶²⁸.» A essa unidade da vida moral, toda recolhida em si mesma, corresponde a visão de um universo que é, a cada momento, necessário e perfeito, e cujos acontecimentos apenas manifestam uma realidade sempre igual. Basta que a vontade se distenda para que a inquietação nasça; o destino não está cumprido a cada momento, mas cumpre-se pouco a pouco, gradualmente, no curso do tempo. Com essa concepção do destino, a visão do universo transforma-se, sua unidade rompe-se; à interdependência dos seres substitui-se a hierarquia das formas do ser, da mais perfeita à menos perfeita, através das quais passa a alma, subindo de uma região menos perfeita a uma região mais pura; são todos os mitos sobre a alma que renascem, e o universo, destinado a servir-lhes de teatro, já não tem outro papel.

⁶²⁷ *Banquete*, cap. XXXVII-XXXIX, sobre Íon, o platônico.

⁶²⁸ *Cartas a Lucílio*, 92, 25.

O platonismo já não é, pois, um humanismo, isto é, uma visão do universo em que o homem e a ação humana, desenrolando-se num meio social humano, formam o centro das preocupações. O Deus dos estoicos tinha com o homem um vínculo particular, e o homem, com toda a sua natureza, era para eles um fim do universo. Bem diferente é uma visão das coisas em que a ordem universal, o mundo, tem um valor em si mesmo, e não porque esteja a serviço dos seres racionais; o homem, como tal, perde sua preeminência, que passa à pura inteligência em que ele tenta transformar-se, isto é, à inteligência que contempla a ordem universal. O homem racional é, sob certos aspectos, inferior aos animais e às plantas. «Não nos espantemos», diz Plutarco, «se os brutos sem razão seguem a natureza melhor que os seres racionais; desse ponto de vista, os animais são mesmo inferiores às plantas, às quais a natureza não deu nem representação nem inclinação capazes de um desvio contra a natureza⁶²⁹.»

IX. — FÍLON DE ALEXANDRIA

Fórmulas nítidas desse novo platonismo encontram-se já em Fílon de Alexandria (40 a.C. a 40 d.C.). Era ele membro influente da comunidade judaica, rica e florescente, e, para o fim de sua vida, fez parte da embaixada que foi levar a Calígula as queixas dos judeus da cidade contra o governador romano do Egito. Nessa

⁶²⁹ *Do Amor da progênie*, cap. I.

comunidade, a cultura grega está desde longa data em sua casa; já não se lê a Bíblia senão na tradução grega, e os jovens de família aprendem ali todas as ciências e a filosofia grega. A leitura e o comentário da Bíblia continuam, porém, como em todo o mundo judaico, o centro da especulação; mas explica-se a Bíblia, como os gregos explicavam havia muito Homero, pelo método alegórico; tudo, desde então, se torna na Bíblia a história de uma alma que se aproxima ou se afasta de Deus, aproximando-se ou afastando-se do corpo. Todo o primeiro capítulo do Gênesis, por exemplo, conta segundo esses intérpretes a história de uma inteligência purificada, criada por Deus e residindo em meio às virtudes; depois Deus modela, à imitação daquela, uma inteligência mais terrestre (Adão), a quem dá como socorro e apoio necessário a sensação (Eva); por intermédio dessa sensação, a inteligência deixa-se arrastar e depravar pelo prazer (a serpente); todo o resto do Gênesis é a história das diversas maneiras pelas quais o homem torna a ser um espírito puro, e os patriarcas significam, notadamente, os três modos possíveis desse retorno: pelo exercício ascético (Jacó), pelo ensino (Abraão), ou por uma graça espontânea e natural (Isaac). Ao favor desse método, Fílon faz entrar em seu comentário todos os temas filosóficos de seu tempo; e sua obra, considerável, é um verdadeiro museu, onde se encontram de mistura discursos de consolação, diatribes, questões à maneira estoica (se o sábio pode embriagar-se), fragmentos de lições dialéticas ou físicas.

Desse amálgama destacam-se, contudo, algumas ideias: a essencial é a de um Deus transcendente que só toca o mundo por intermediários, e que a alma também só atinge por intermediários. O intermediário, em Fílon, caracteriza-se menos por sua natureza que por sua função; é vendo para que serve que se pode determinar o que ele é. Compreende-se assim por que o intermediário se dissocia numa multidão de seres mais ou menos distintos: o intermediário é o Logos ou Verbo, filho de Deus, no qual ele vê o modelo do mundo e pelo qual o cria; é também toda a série das potências, a potência benfazeja ou criadora e a potência que pune e castiga; é a sabedoria com a qual ele se une, numa união misteriosa, para produzir o mundo; são mesmo os anjos e os demônios ígneos ou aéreos, que executam as ordens divinas. Todos esses intermediários são também aqueles pelos quais a alma remonta a Deus; esse retorno, que se opera graças ao sentimento da fragilidade e do nada das coisas sensíveis (que Fílon põe em evidência utilizando os tropos de Enesidemo), só nos conduz a Deus graças aos intermediários; nesse sentido, o sábio chegado ao estado de puro espírito, e o próprio mundo, em que se reflete a ordem divina, são para nós intermediários. Numa palavra, o método filoniano recolhe e hierarquiza todas as formas e todos os graus possíveis do culto que liga a alma a Deus; Abraão, sob o nome de Abrão, foi astrólogo antes de chegar a uma piedade mais pura.

Há no pensamento de Fílon certa ambiguidade: encontra-se nele toda a piedade de um judeu para quem

Deus está em relações constantes, múltiplas e particulares com o homem, sustentando-o, socorrendo-o, punindo-o: é a piedade semita, cujo êxito vimos entre os estoicos. Mas há também a ideia de um Deus transcendente que escapa a toda relação com o homem, que só é atingido por puros espíritos, inteiramente desprendidos do mundo e de si mesmos, em estado de êxtase. Portanto, ao mesmo tempo as duas formas de teologia e de transcendência que destacamos acima.

Desde já, a grande tarefa do filósofo neoplatônico e neopitagórico é, abandonando completamente o primeiro ponto de vista — o da devoção, o das relações do homem com Deus —, atingir em si mesma, fora de toda relação com o mundo e com o homem, essa realidade transcendente, ou, como se diz, inteligível; é, sob um aspecto — aspecto bem estreito, é verdade —, o mais puro helenismo. A teoria estoica do Logos ou Verbo, do deus que assiste o homem, que se reencontrará entre os cristãos, está quase ausente entre os pagãos.

X. — O NEOPITAGORISMO

O pitagorismo desperta em condições mal conhecidas: no tempo de Augusto vivem os Séxtios, de quem Sêneca cita com elogio as regras morais de exame de consciência⁶³⁰; uma mesma inspiração de moral prática e ascética encontra-se no *Quadro de Cebes*,

⁶³⁰ *Cartas a Lucílio*, 59, 64 e 73.

alegoria moral em que domina, como em Fílon, a ideia do arrependimento arrancando o homem ao prazer; do mesmo espírito e muito impregnados de platonismo são todos os fragmentos pitagóricos que Estobeu conservou em seu *Florilégio*: simples resumos de moral platônica, escritos em dialeto dórico, e cujo pensamento principal é: «Aquele que segue os deuses é feliz; aquele que segue as coisas mortais é infeliz (103, 26).»

Sobre esse fundo de moral ascética eleva-se uma aritmologia fantástica, destinada a determinar a natureza da realidade transcendente pelos números e suas propriedades. Um desses pitagóricos, Moderato de Gades, que é da época de Plutarco, conta-nos como a teoria da matéria que Platão expõe no *Timeu* foi primeiro a dos pitagóricos, que a transmitiram a Platão. O que há de verdadeiro nesse relato fantasista é que a aritmologia metafísica de Moderato não é senão uma tradução numérica da metafísica platônica⁶³¹: as diversas formas de realidade são como os diversos graus de distensão do Um primitivo; junto desse primeiro Um, que ultrapassa o ser ou a essência, um segundo Um, que é o ser real ou o inteligível, isto é, as ideias; depois um terceiro Um, a alma, que participa das ideias; abaixo dessa trindade de Uns, a díade ou matéria, que não participa das ideias, mas que é ordenada à imagem delas. Essa visão do universo virá a ser a visão mestra do neoplatonismo. Quanto ao emprego dos números, Moderato reconhece que ele é apenas de um

⁶³¹ Exposto em SIMPLÍCIO, *Comentário da física*, p. 230, ed. Diels.

simbolismo cômodo e não atinge a natureza das coisas. «Não podendo transmitir claramente pelo discurso os primeiros princípios, os pitagóricos recorrem ao número para expô-los. Chamam *um* à razão da união, a causa que faz que tudo conspire; *dois*, à razão da alteridade, da divisibilidade, da mudança⁶³².» Numa palavra, o pitagórico não conhece o número como ponto de partida de uma ciência autônoma, mas como método de acesso à realidade não sensível. Tal é o pitagorismo que tão frequentemente se encontra nas obras de Fílon, que utiliza o *Timeu*, cuja passagem sobre as proporções numéricas na alma o próprio Moderato comentou⁶³³. Tal é o de Nicômaco de Gerasa em sua *Teologia aritmética*.

XI. — PLUTARCO DE QUERONEIA

De todos os lados, durante esses dois primeiros séculos, temos provas do favor crescente que encontram as obras de Platão; explicam-nas em numerosos comentários, em particular sobre o *Timeu*. Discute-se notadamente a questão de saber se é por simples artifício de exposição que Platão ali representa o mundo como engendrado, e se o julgava eterno. Aos que sustentam essa interpretação, Fílon opõe já a própria letra de Platão, que fala de um Deus pai, criador (ποιητής), demiurgo, e também a interpretação que dá

⁶³² PORFÍRIO, *Vida de Pitágoras*, 48-49.

⁶³³ PROCLO, *Comentário do Timeu*, 144 f.

Aristóteles⁶³⁴. Plutarco⁶³⁵, que trata antes da criação da alma, conclui, no mesmo sentido, que a alma foi criada antes do corpo; sem o que seria destruído o valor da argumentação platônica contra os ateus, que repousa no fato de a alma ser anterior ao corpo. Mas a interpretação contrária, a da eternidade do mundo, acaba por impor-se completamente, salvo entre os pensadores cristãos que utilizam o *Timeu*.

Imitam-se também muito os mitos do destino. Plutarco fê-lo várias vezes. Num desses mitos, as almas, depois da morte, elevam-se para o céu, atravessam primeiro um Estige celeste, até a lua, onde permanecem as que não são nem más nem impuras; ali há uma segunda morte, e, assim como a alma se separa do corpo, a inteligência separa-se da alma, que ela deixa na lua para subir através das esferas celestes: esquema constante que retorna com infinitas variantes⁶³⁶. O Hades subterrâneo desapareceu completamente desses mitos; é o mundo inteiro que se tornou o teatro do destino da alma.

O platonismo de Plutarco está ligado a uma reação nacional muito forte em favor das tradições religiosas gregas, ao mesmo tempo que a uma crítica bastante violenta dos grandes dogmatismos pós-aristotélicos; encontra-se nele, com uma apologia do oráculo delfico, um protesto contra a interpretação racionalista dos deuses — ao mesmo tempo contra a que os reduz a

⁶³⁴ *Da Incorrutibilidade do mundo*, cap. IV.

⁶³⁵ *Da Produção da alma segundo o Timeu*.

⁶³⁶ *Do Rosto que está na lua*, fim.

faculdades e paixões da alma e contra o estoicismo, que deles faz forças naturais⁶³⁷. Plutarco é o homem que, ao mesmo tempo teólogo, sacerdote e filósofo, nada quer abandonar da herança grega, e quer ainda acrescê-la de toda a riqueza dos cultos egípcios de Ísis.

XII. — GAIO, ALBINO E APULEIO. NUMÊNIO

Vários manuscritos conservaram-nos, sob o nome de Alcínoo, uma *Introdução aos dogmas de Platão*; como Freudenthal demonstrou, a obra é na realidade de Albino, o platônico que foi mestre de Galeno em

Esmirna em 152, depois de ter sido em Atenas aluno de Gaio. Por outro lado, o Sr. Sinko mostrou que Apuleio, que residiu em Atenas por volta de 140, redigiu seu tratado *Sobre o dogma de Platão* segundo o mesmo curso que Albino, isto é, segundo o de Gaio. Vê-se, nessas duas obras, como Gaio obriga as matérias do ensino platônico a entrar no quadro tornado tradicional — lógica, física e ética; encontra-se ali um mundo eterno, um deus transcendente cuja natureza é determinada por duplas negações (nem mau nem bom; nem qualificado nem sem qualidade), à maneira do Um do *Parmênides* de Platão, e que é conhecido seja pelo método de abstração, seja pelo método de analogia.

Dos fragmentos que restam da obra dos platônicos do fim do século II — Severo, Ático, Harpocração, Crônio e sobretudo Numênio —, pode-se concluir que, em seus grandes traços, a representação neoplatônica do

⁶³⁷ Amatorius, cap. XII.

mundo está inteiramente fixada. Numênio, na época dos Antoninos, escreveu um livro para refutar a opinião de Antíoco, que assimilava Platão aos estoicos, e para reivindicar a autonomia do platonismo, que, como Fílon, ele aproximava de Moisés⁶³⁸. Conhece-se sua teoria dos três deuses: no cume, a inteligência primeira (ou Bem em si), criadora dos inteligíveis; abaixo, o demiurgo, criador do mundo sensível; e enfim o mundo, o terceiro deus; não há aí senão uma interpretação do *Timeu*⁶³⁹. Conhece-se também, por Proclo⁶⁴⁰, sua crença num Hades celeste, em meio ao qual descreve o ir e vir das almas.

XIII. — RENASCIMENTO DO ARISTOTELISMO

Bem menos popular que o platonismo, bem menos disposto a unir-se às crenças gerais da época, o aristotelismo deve seu renascimento no século II ao gosto que levava os espíritos para as antigas doutrinas; os peripatéticos, desde Andrônico, que editou as obras de Aristóteles por volta de 50 antes de Cristo, inclinam-se a buscar o sentido exato das palavras do mestre, mais que a desenvolver, segundo seu método, o conhecimento da natureza. Daí essa série de comentários, dos quais os primeiros, os de Adrasto (na época de Adriano), estão perdidos; os mais antigos que possuímos são os de Alexandre de Afrodísias sobre a

⁶³⁸ Sobre a diferença dos acadêmicos com relação a Platão, citado por Eusébio, *Preparação evangélica*, XIV, 5 ss.

⁶³⁹ Na obra *Sobre o Bem*, conhecida também pelas citações de Eusébio.

⁶⁴⁰ *Comentário da República*, vol. II, p. 96, 11, ed. Kroll.

Metafísica, sobre os *Primeiros analíticos*, os *Tópicos* e as *Refutações dos sofistas*; enfim sobre *A sensação* e os *Meteoros*, aos quais é preciso juntar tratados *Sobre a alma* e *Sobre o destino*; datam aproximadamente do fim do século II. Mais tarde, o estudo de Aristóteles e de seus comentadores torna-se um exercício obrigatório em toda escola filosófica; é, por exemplo, muitíssimas vezes a leitura de um comentário de Aristóteles que serve de ponto de partida aos tratados de Plotino (por exemplo a *Enéada* IV, 6); de tal modo que, desaparecendo de novo o peripatetismo como escola diante do grande êxito do platonismo, os comentários de Aristóteles prosseguem até o fim da Antiguidade. A célebre *Isagoge* de Porfírio, o aluno de Plotino, que uma tradução latina de Boécio deu a conhecer à Idade Média ocidental, era uma introdução ao estudo das *Categorias*. Os mais conhecidos desses comentadores são Temístio (2.^a metade do século IV) e sobretudo Simplicio, cujos comentários sobre as *Categorias*, sobre a *Física* e sobre o tratado *Do Céu* são de uma surpreendente riqueza de informação⁶⁴¹. Esses comentários ligam-se, sem sutura alguma, aos comentários em siríaco, depois em árabe, e enfim aos que se escreveram no Ocidente a partir do século XIII, sem esquecer os comentadores bizantinos, que se prendem a João Filópono (início do século VI).

Uma tradição tão constantemente seguida, cujo início aqui vemos, tem uma importância histórica que

⁶⁴¹ Os comentários gregos foram editados pela Academia de Berlim: *Commentaria in Aristotelem graeca, edita consilio et auctoritate Academiae regiae borussicae*, 23 volumes e 3 volumes suplementares.

difficilmente se pode exagerar; por ela transmitiram-se certas maneiras de pôr os problemas filosóficos e certas maneiras de classificar as ideias, de que o pensamento ocidental está todo impregnado. Pode-se dar em exemplo a discussão que começa em Teofrasto e que prossegue durante toda a Idade Média sobre a natureza dos intelectos e do conhecimento intelectual, a partir de um obscuro capítulo de Aristóteles.

Segundo Temístio, Teofrasto interpretava assim a doutrina do mestre: o conhecimento intelectual é a descoberta das formas inteligíveis, incluídas nas coisas sensíveis, por um intelecto passivo que é levado à atividade por um intelecto agente. E fazia a Aristóteles as três objeções seguintes: «Não se sabe se o intelecto paciente é adquirido ou se é inerente; além disso, ignora-se a natureza da paixão que esse intelecto sofre; pois, se a origem do conhecimento intelectual está na sensação, é preciso que o intelecto sofra a ação do corpo; mas como o poderia, se é incorpóreo? E como poderia ser senhor de seu pensamento, já que nada padece de si mesmo? Enfim, se uma inteligência nada é em ato, mas é tudo em potência, em que difere ela da matéria primeira? A propósito do intelecto agente, as dificuldades não são menores; pois não se pode dizer como ele vem à alma, e, se lhe é inerente, por que o esquecimento, o erro e a mentira^{642?}»

Conhecemos por Alexandre de Afrodísias⁶⁴³ a solução que seu mestre Aristocles tentava para essas

⁶⁴² Segundo TEMÍSTIO, *In de Anima*, ed. Heinze, p. 117, 310 ss.

⁶⁴³ *De Anima liber*, ed. J. Bruns, ss.

dificuldades; ver-se-á que ela é sugerida pelo estoicismo (e a confusão que por muito tempo se cometeu entre Aristocles e

Aristóteles, e que fez atribuir ao próprio Aristóteles as ideias daquele, não pouco contribuiu para obscurecer o assunto). Aristocles admite primeiro que aquilo que Aristóteles chama o intelecto material ou em potência é um intelecto que cresce naturalmente, como todas as nossas outras faculdades, pelo progresso da idade, e que é capaz de operar a abstração. Todavia, essa atividade, inerente à alma, só é possível porque há um intelecto vindo de fora, pensamento puro, inteligência divina espalhada por toda parte na matéria, como uma substância numa substância, atravessando tudo e estando em qualquer corpo. Quando esse intelecto em ato encontra uma mistura corporal favorável, age por ela como por um instrumento, e diz-se que pensamos. Nossa inteligência material ou em potência não é, pois, como todas as nossas outras faculdades, senão certa combinação orgânica, que pode servir de instrumento ao pensamento.

Essa doutrina responde às objeções de Teofrasto; mas Alexandre julga que ela se afasta demasiado da opinião do mestre. Quanto a ele, distingue quatro intelectos: o intelecto em potência ou hílico, capacidade de receber as formas, semelhante a uma tábua rasa, ou antes «àquele caráter que ela tem de ser rasa» — intelecto diferente da matéria primeira, pois não se torna esta ou aquela coisa em particular e porque não padece como a matéria. Em segundo lugar, o intelecto

adquirido, ou o intelecto como disposição, que nasce quando a inteligência apreendeu o universal, separando por abstração as formas da matéria; é o conjunto dos pensamentos que estão sempre à nossa disposição, como a ciência está à disposição do sábio, ainda que ele nem sempre a considere em ato. Enfim, o intelecto em ato é o pensamento em ato, no qual o sujeito é idêntico a seu objeto.

Esses três intelectos descrevem as três fases da atividade intelectual, da potência à disposição e da disposição ao ato. O quarto intelecto é o intelecto agente, a causa que faz passar ao ato os inteligíveis em potência. É preciso, por conseguinte, que ele próprio seja inteligível em ato, por sua própria natureza, separado e sem mistura. Nesse intelecto agente, Alexandre é levado a reconhecer não mais uma faculdade da alma, mas o ato puro, o pensamento do pensamento, numa palavra, o Deus de Aristóteles. É, pois, Deus o agente da operação intelectual em nós; não é de modo algum uma visão em Deus, mas é, se assim se pode dizer, uma visão por Deus. Graças a Alexandre, entre os peripatéticos como entre os platônicos, a meditação sobre a natureza do conhecimento intelectual e sobre seu objeto leva-nos não à ciência, mas à teologia.

CAPÍTULO VII

DESENVOLVIMENTO DO
NEOPLATONISMO

I. — PLOTINO

O neoplatonismo é essencialmente, como já se viu, um método para aceder a uma realidade inteligível e uma construção ou descrição dessa realidade. O maior erro que se poderia cometer seria crer que essa realidade tem por função essencial explicar o sensível; trata-se antes de tudo de passar de uma região onde o conhecimento e a felicidade são impossíveis a uma região onde são possíveis; a semelhança graças à qual se pode passar de uma à outra, já que o sensível é a imagem do inteligível, interessa menos porque explica o mundo sensível que porque permite remontar ao que é em si, sem relação com o mundo. A vida dos deuses, no mito, é indiferente ao mundo dos humanos; a realidade inteligível de Plotino também não conhece o mundo e não se abaixa até ele; seu estado de espírito é, utilizado ao extremo, o estado de espírito mitológico.

O século III e os dois seguintes marcam, no paganismo, uma tentativa de apreender a estrutura e as articulações dessa realidade. A filosofia desse tempo é

uma espécie de descrição das paisagens metafísicas para onde a alma se transporta por uma espécie de adestramento espiritual.

Um de seus iniciadores foi Amônio Sacas, que ensinou em Alexandria ao menos de 232 a 243 e que revelou a Plotino, já com vinte e oito anos, a verdadeira filosofia — personagem, aliás, muito mal conhecido; nada escreveu; de seus discípulos conhecemos, além de Plotino, o filólogo Longino, Herênio e, enfim, um Orígenes que não há razão decisiva alguma para identificar com Orígenes o cristão, embora seja da mesma época; mas ignoramos tudo do que se ensinava na escola de Amônio. É preciso esperar até o século V para ouvir falar das ideias de Amônio por Nemésio e por Hiérocles, e não há razão decisiva alguma para crer que seja mesmo de Amônio Sacas que eles falam. Não podemos, pois, apreender o papel desse mestre amado na formação do espírito de Plotino.

Plotino (205-270), aluno de Amônio de 232 a 243, deixa-o para seguir o imperador Gordiano em sua expedição contra os persas; em 245 está em Roma, onde permanece até a morte; reúne ali alguns discípulos entusiastas, e entre eles Porfírio, que foi seu secretário. É por insistência desses discípulos, ao que parece, que se decide muito tardiamente, em 255, a escrever e a publicar. Redigia muito depressa e sem rever, confiando a Porfírio o cuidado das correções materiais; assim nasceram, numa ordem de sucessão que Porfírio nos dá em sua *Vida de Plotino*, os cinquenta e quatro tratados dos quais Porfírio, após a morte de Plotino, deu uma

edição de conjunto, agrupando-os em seis *Enéadas*, ou grupos de nove. Esses tratados parecem reproduzir fielmente seu ensino oral; não dão de modo algum uma exposição seguida e progressiva da doutrina, mas antes uma série de conferências elucidando pontos particulares — o valor da astrologia, a maneira pela qual a alma desce ao corpo e a ele se une, o problema da memória nas diversas espécies de almas, desde a alma humana até a alma do mundo —, mas estudando-os em função de uma visão do universo que está sempre ativa e presente.

Essa visão do universo não é particular a Plotino; vimo-la esboçar-se em Posidônio, quando distingue e ordena o que o antigo estoicismo identificava — deus, destino, natureza; vimo-la precisar-se em Moderato, com sua teoria da tríplice unidade. Qual é o seu princípio? Viram-se os estoicos (e Plotino retoma formalmente sua tese) sustentarem que o grau de realidade de um ser dependia do grau de união de suas partes, desde o monte de pedras, cujas partes estão apenas justapostas, até o ser vivo, cujas partes são todas mantidas pela tensão da alma, passando por um corpo coletivo, tal como um coro ou um exército. Pode-se conceber a união crescendo a ponto de as partes se fundirem e se tornarem cada vez mais inseparáveis: assim, não se pode falar no mesmo sentido das partes de um corpo vivo e das partes de uma ciência; num corpo vivo, as partes são solidárias, mas localmente separadas; numa ciência, uma parte é um teorema, e cada teorema contém em potência todos os outros; vê-

se assim como um grau a mais de unificação nos faz passar do corpóreo ao espiritual.

Mas toda realidade em que a união das partes não é perfeita supõe acima de si uma unidade mais acabada; assim, a simpatia mútua das partes de um corpo vivo, ou das partes do mundo, supõe acima de si uma unidade mais perfeita, a da alma, que as contém; a união dos teoremas de uma ciência supõe a unidade de um intelecto que os apreende. Sem essa unidade superior, tudo se dispersa, esfarela-se e perde seu ser. Nada é senão pelo Um; Aristóteles errou ao dizer que o ser e o um são sempre conversíveis: na realidade o ser está sempre subordinado ao Um; o Um é o princípio do ser. Mas com uma condição: que essa unidade não seja uma unidade puramente formal e vazia, mas contenha toda a realidade que se desenvolverá em seu produto: a alma de um vivente contém em si, no estado de razões seminais inseparáveis umas das outras, todo o detalhe do corpo vivo; nada de real que dela não venha. Sob essa condição, vê-se o alcance do modo de inteligibilidade que Plotino emprega, e que consiste em fazer compreender uma realidade qualquer referindo-a a uma unidade mais perfeita⁶⁴⁴.

Contudo, Plotino abandona inteiramente a teoria estoica, cujas fórmulas por vezes seguiu; para os estoicos, lembremo-nos, a unificação devia-se a uma atividade própria do agente que penetrava na matéria e, por sua tensão, lhe retinha as partes. Para Plotino, toda

⁶⁴⁴ *Enéada* VI, tratado 9.

unidade é sempre mais ou menos do gênero da de uma ciência; numa ciência, o espírito é uno porque contempla um só e mesmo objeto; o que introduz a unidade na realidade inferior é a contemplação do princípio superior⁶⁴⁵. Dizer que o um é o princípio do ser equivale então a dizer que a única realidade verdadeira é a contemplação. Não somente o intelecto é contemplação de seu objeto, mas a natureza é também contemplação — contemplação tácita, silenciosa, inconsciente, do modelo inteligível que ela se esforça por imitar; um animal, uma planta, um objeto qualquer só têm sua forma (no sentido aristotélico) na medida em que contemplam o modelo ideal que neles se reflete. O princípio superior permanece, pois, em si, em sua inalterável perfeição e imobilidade; nada de si mesmo, de sua atividade, passa à realidade inferior, já que ele só age, como as coisas belas, enchendo as coisas de sua luz e de seu reflexo, tanto quanto elas sejam capazes de recebê-lo.

Todavia, para bem apreendê-lo, é preciso ter presente a imagem fixa de um cosmo único, finito e eterno, com sua ordem sempre idêntica a si mesma, que obceca o espírito de Plotino como o de todos os seus contemporâneos; é em função dessa imagem que sua doutrina metafísica adquire sentido. O dado é a unidade do mundo sensível, e todas as realidades inteligíveis de que ele depende não são senão esse mesmo mundo, mais contraído e de algum modo desmaterializado.

⁶⁴⁵ III, 8.

Toda a construção metafísica de Plotino perde muito de seu sentido se não se aceitam, com a unicidade do mundo, sua unidade, a simpatia de suas partes, sua eternidade e o geocentrismo⁶⁴⁶.

Assim se compreende a teoria plotiniana dos princípios ou hipóstases: o primeiro princípio é o Um ou Primeiro, no qual ainda não há divisão alguma; ele não é nada, pois nele não há nada de distinto; e é tudo, pois é potência de todas as coisas; é como o Um do *Parmênides* de Platão, do qual se pode sucessivamente tudo negar e tudo afirmar; de fato, é a esse diálogo que Plotino toma o princípio de sua teoria do Um. Mas é também ao livro VII da *República*; o Um é, com efeito, também o Bem, pois dá a cada ser o seu ser; e ele próprio está «acima da essência», pois ser, lembremo-lo, para Platão, é necessariamente ser alguma coisa. Ora, o Primeiro, Bem ou Um, é uma hipóstase sem ser uma essência ou substância. A palavra hipóstase significa todo sujeito existente, quer esse sujeito seja determinado ou não; a palavra essência ou substância (*οὐσία*) designa também um sujeito existente, uma hipóstase, mas um sujeito determinado por atributos positivos e que tem uma forma. Por isso é preciso atentar em que esses atributos

—

Primeiro, Um ou Bem — não sejam tomados por propriedades positivas ou formas do Um; são maneiras de falar dele, encarando o papel que desempenhará em relação às hipóstases subordinadas; não é uma maneira

⁶⁴⁶ II, 1.

de dizer o que ele é, pois, a rigor, ele nada é, nem sequer um, nem sequer bem: nada senão um nada superessencial⁶⁴⁷.

Por que esse Um não permanece o único? Por que a realidade não permanece eternamente contraída nele? É que toda coisa perfeita produz, como o ser vivo, chegado ao estado adulto, produz o seu semelhante; produção inconsciente, involuntária, devida a uma espécie de superabundância — como a de uma fonte cujo transbordamento escoar, como a de uma luz que se difunde; o ser vivo, a fonte, a luz nada perdem em espalhar-se, e guardam em si mesmos toda a realidade. É o que se chamou, por uma metáfora habitual, mas que não é de todo justa, a teoria da emanção; melhor seria dizer, com Plotino, a procissão, a produção, ou marcha para diante de algo que vem do princípio. Mas o produto busca permanecer o mais perto possível de seu produtor, de quem recebe toda a sua realidade; mal procedeu, volta-se para ele a fim de contemplá-lo. É nesse ato de voltar-se, ou conversão, que nasce (bem entendido, de um nascimento eterno e intemporal) a segunda hipóstase, que é ao mesmo tempo Ser, Intellecto e Mundo inteligível⁶⁴⁸.

Não se deveria exagerar a unidade sistemática do pensamento plotiniano na descrição dessa segunda hipóstase; ela apresenta vários aspectos. É, primeiro, sob o aspecto do mundo inteligível, o Um de algum modo distendido e multiplicado: a realidade, indistinta

⁶⁴⁷ VI, 9; V, 1, 6; VI, 8.

⁶⁴⁸ V, 1, 6; V, 2; V, 3, 13 ss.; V, 4.

no Um, espalha-se numa multiplicidade hierarquizada de gêneros e espécies, que se veem formar-se por uma espécie de dialética (a divisão platônica) e de movimento espiritual, a partir dos gêneros supremos; ainda assim, é preciso ver bem que esse movimento está eternamente acabado, que essa hierarquia de inteligíveis está eternamente fixada, e que é somente nosso pensamento que se move ao percorrê-la⁶⁴⁹. É preciso também guardar-se de exagerar o caráter de multiplicidade desse mundo: em semelhante unidade sistemática, cada ser contém todos os outros, tudo está em tudo. Plotino lembra-nos que a dialética platônica não procede, como a lógica aristotélica, por adições, acrescentando ao gênero diferenças específicas para determinar a espécie; procede por divisão, isto é, o gênero é um todo concreto que se separa para dividi-lo em espécies, como se pode conceber o mundo dividido em céu e região sublunar; o progresso do gênero às espécies não é um enriquecimento, mas uma passagem do todo às partes, em que as partes guardariam ainda a riqueza do todo⁶⁵⁰.

Daí uma consequência importante: o inteligível aristotélico designava apenas gêneros e espécies; o indivíduo, realizado no mundo sensível, continha, pois, todos os caracteres da forma específica, aumentados de outros caracteres em número indeterminado, devidos à sua realização na matéria, e que constituíam sua verdadeira individualidade; pode-se pensar o homem,

⁶⁴⁹ IV, 4, 1-2.

⁶⁵⁰ I, 3; III, 2, 1-2; V, 9.

não se pode pensar Sócrates, cuja individualidade se deve aos mil acidentes que a forma específica do homem encontrou ao realizar-se: o mundo sensível seria, pois, sob certos aspectos, mais que o mundo inteligível! A verdade é, ao contrário, para Plotino, que o indivíduo existe no mundo inteligível, ou que há «ideias dos indivíduos⁶⁵¹». Plotino não admite, de maneira geral, que a forma, para realizar-se no sensível, deva ser acrescida de caracteres positivos, como os órgãos de defesa, por exemplo, ou os órgãos dos sentidos; a estas perguntas — «Que necessidade tem o leão inteligível de garras, já que não tem de defender-se? Que necessidade tem o ser vivo inteligível de órgãos dos sentidos, numa região em que não há coisa sensível alguma?» — responde ele: «A fim de que tudo seja, a fim de que o mundo inteligível contenha todas as riquezas possíveis.» A sensação, no ser vivo material, não é, como dizem os estoicos, simples impressão de uma matéria sobre outra, mas guarda ainda algo de espiritual e de imaterial que garante sua origem inteligível. E Plotino recusa-se a explicar a produção dos órgãos dos sentidos por algo tal como um acaso feliz ou uma providência atenta; eles não são senão uma imitação degradada de uma realidade mais alta⁶⁵².

A segunda hipóstase é, pois, um verdadeiro mundo, completo, perfeito, e não um simples esquema abstrato do mundo sensível.

⁶⁵¹ V, 7.

⁶⁵² VI, 7, 1-2.

A segunda hipóstase é também o ser ou essência, isto é, o conteúdo concreto ou positivo de uma coisa, que faz dela um objeto de conhecimento. A primeira hipóstase estava acima do ser, e dela se devia negar todo caráter positivo; a segunda é o próprio ser, isto é, tudo o que faz que a realidade tenha uma forma que a torna cognoscível.

Enfim, a segunda hipóstase é o Intelecto. Plotino introduz sobre esse ponto novidades que impressionaram seus contemporâneos e que chocaram muito, notadamente, Porfírio à sua entrada na escola. O Intelecto é o que conhece o ser ou essência; ora, entre o ser ou inteligível, que é conhecido, e o Intelecto, que o conhece, é preciso admitir, ao que parece, uma distinção: o ser é posto primeiro como a realidade em ato, depois o Intelecto, cujas potências passam ao ato quando ele apreende o ser; é mesmo essencial ao platonismo pôr o inteligível antes do Intelecto; são Aristóteles e Anaxágoras que, tomando o Intelecto por princípio, não sabem defini-lo e suprimem o inteligível. Se um platônico aceitava o Intelecto como princípio segundo, era porque punha como princípio primeiro o inteligível, à maneira de Platão, que, no *Timeu*, descreveu o Intelecto do demiurgo contemplando fora de si e acima de si os modelos ideais à imitação dos quais são produzidas as coisas. Ora, Plotino não segue de modo algum essa tradição: toma por sua conta a fórmula conhecida de Aristóteles — na ciência, a coisa sabida é idêntica ao sujeito que conhece — e recusa-se a admitir que os inteligíveis estejam fora do Intelecto. Sem dúvida,

é fiel a Platão quando se trata de pôr acima do Intelecto uma realidade da qual ele tem a visão; mas essa realidade, que é o Um, já não é o inteligível. Por que, então, essa mudança tão profunda? Lembremos primeiro que, se o *Timeu* subordinava o Intelecto demiúrgico aos modelos ideais, em compensação a *República* fazia do Bem o princípio comum do que conhece e do conhecido, assim como o sol é o princípio comum das coisas visíveis e da sensação visual; Intelecto e inteligível, o que conhece e o conhecido estão assim no mesmo nível. Assim, também Plotino reivindicava sua filiação a Platão. Mas, além disso e sobretudo, a tese contrária parece-lhe introduzir na filosofia todas as dificuldades da teoria do conhecimento dos dogmatismos pós-aristotélicos. Se o inteligível está fora do Intelecto, seria preciso figurar um intelecto sem pensamento em ato no qual viessem imprimir-se, por encontro, os inteligíveis, à maneira dos sensíveis sobre os órgãos dos sentidos; esse intelecto seria imperfeito, incapaz de apreender eternamente seu objeto, incapaz de atingir a certeza sobre seu objeto, do qual possuiria apenas uma imagem. O Intelecto-hipóstase deve, pois, descobrir em si mesmo toda a riqueza do mundo inteligível. O pensamento de si mesmo dá-lhe não somente (como o *cogito* agostiniano ou cartesiano) a certeza formal de sua existência, mas a certeza de seu conteúdo; seu conhecimento aí se detém, como aí começa⁶⁵³.

⁶⁵³ V, 5, 1-2; III, 8, 8.

Aqui se encontra, ao que parece, a unidade das especulações de Plotino sobre a segunda hipóstase: o Intellecto é visão do Um e, por isso mesmo, é conhecimento de si e conhecimento do mundo inteligível; não se deve figurar o mundo inteligível à maneira de um ser inerte que não fosse ao mesmo tempo um pensamento; lembremo-nos de que o ser é contemplação; a concepção mais profunda que se pode ter do mundo inteligível é a de uma sociedade de inteligências ou, se se quiser, de espíritos, cada um dos quais, ao pensar-se, pensa todos os outros, e que não formam, portanto, senão um Intellecto ou Espírito único.

Como o Um produz o Intellecto, o Intellecto produz uma terceira hipóstase, que é a Alma. A teoria plotiniana da alma é ainda mais complexa que sua teoria do Intellecto. Para bem apreender-lhe o alcance, é preciso opor, como Plotino faz sem cessar, o que Aristóteles pensava da alma ao que dela pensavam, não sem certa concordância, platônicos e estoicos; teremos aqui um dos motivos de dissentimento que nessa época pareceram os mais graves entre Aristóteles e Platão. Aristóteles, por assim dizer, riscou a alma de sua imagem do universo; os motores dos céus são inteligências; a alma só aparece nos corpos vivos sublunares, a título de forma do corpo — noção inteiramente intelectual de um fisiologista que busca o princípio das funções corporais; a alma como sede do destino desapareceu. Ao contrário, no *Fedro*, no *Timeu* e nas *Leis*, como entre os estoicos, há uma alma do mundo, reitora do mundo sensível, à qual as almas

individuais — almas dos astros e almas dos homens — são consubstanciais e da qual não são senão fragmentos. Não é aí uma diferença de terminologia, mas uma oposição profunda na concepção do universo e do destino: do universo, primeiro, que é um ser vivo e no qual, por conseguinte, os movimentos gerais (movimentos circulares dos astros) se devem não à propriedade de uma quintessência cuja natureza é mover-se circularmente, mas à influência de uma alma que domina o elemento ígneo que compõe o céu e o faz tomar, contrariamente à sua natureza, o movimento circular, esse movimento de retorno sobre si que é uma imitação do seu próprio⁶⁵⁴; nada há que cause mais horror ao platônico que a quintessência aristotélica: partidário da unidade substancial do cosmo e da simpatia de suas partes, vê nela, não sem razão, a negação dessa tese. Oposição também na concepção do destino, já que as almas individuais têm, no detalhe do governo das coisas, o mesmo papel que a alma do mundo tem no conjunto; seu destino faz, pois, parte de um plano de conjunto, e Plotino desenvolve com predileção a velha imagem das diatribes: o mundo, teatro em que a providência atribui a cada um o seu papel⁶⁵⁵.

Sem pensar nessa visão do mundo, nessa função cósmica das almas, não se poderia compreender a natureza da terceira hipóstase. Pois a alma não é senão o mundo inteligível, porém mais dividido, mais

⁶⁵⁴ II, 2; II, 1.

⁶⁵⁵ III, 2 e 3.

distendido, ainda não extenso contudo — ou ao menos ainda não extenso de uma extensão material, já que a alma tem por propriedade estar toda inteira ao mesmo tempo em todas as partes do corpo vivo que anima⁶⁵⁶ —, disposta, porém, a repartir sua influência no lugar e desenhando em si, como a alma do mundo do *Timeu*, as divisões do mundo. A alma é, numa palavra, o intermediário entre o mundo inteligível e o mundo sensível, tocando o primeiro porque, procedendo dele, se volta para ele a fim de contemplá-lo eternamente, e tocando o segundo porque o ordena e o organiza. E ainda assim essas duas funções só são diversas na aparência: na realidade, ela só organiza, como veremos, porque contempla, por uma influência que dela emana sem que ela o queira — como se as figuras em que um geômetra pensa se desenhasssem por si mesmas⁶⁵⁷; ela não tem uma função ativa e providencial ao lado de sua função contemplativa: puramente contemplante, permanecendo no alto, ela age.

Nessa tríade de hipóstases detém-se a série das realidades divinas onde o mal não penetra. Será isso uma teologia? Plotino nunca pronuncia o nome de Deus (salvo num texto suspeito) a propósito do primeiro princípio; esse nome só volta frequentemente em seus escritos a propósito das almas reitoras do mundo ou dos astros, que, sozinhos, são propriamente para ele deuses e a propósito dos quais defende o politeísmo helênico. Por outro lado, Plotino fez questão de separar os atos

⁶⁵⁶ VI, 4 e 5.

⁶⁵⁷ *Descrição da ação da natureza*, III, 8, 4.

cultuais da religião e as especulações sobre os princípios: longamente fala da adivinhação astrológica, da prece e do culto das estátuas, a fim de mostrar que a eficácia desses atos cultuais, que ele não nega, provém não da ação de um deus sobre o mundo em resposta a esse ato (como se os astros bem-aventurados pudessem ocupar-se das tolices humanas), mas da simpatia que liga umas às outras as partes do mundo, sendo todo ato cultural, em suma, análogo a um encantamento que produz seus efeitos com a única condição de ser bem executado. Entre essa religião, que tende ao rito puro, e o acesso da alma às realidades inteligíveis, não há relação alguma. Notemos, a esse respeito, a que ponto sua teoria das hipóstases é diferente da teoria filoniana dos intermediários, da qual tantas vezes a aproximam a despropósito: o intermediário filoniano, o Verbo que castiga ou recompensa, vai de algum modo ao encontro das necessidades da alma humana e não tem outro papel senão o cuidado do bem dos homens; a hipóstase plotiniana não tem vontade alguma de bem, intenção alguma de salvar os homens: é a oposição, mil vezes encontrada, entre a devoção semita e o intelectualismo helênico. Em Plotino, cada hipóstase não é senão uma contração, uma unificação sempre mais alta do mundo, até a unidade absoluta.

Todavia, com uma restrição: nessa realidade inefável, desprovida de caracteres positivos, que é o Um, Plotino discerne uma infinidade e uma indeterminação que dela fazem algo mais que a simples razão abstrata da unidade do mundo. No tratado que escreveu *Sobre a liberdade e*

a vontade do Um (VI, 8), vê-se nascer no Primeiro uma espécie de vida positiva e independente; não é apenas a independência (*αὐτάρκεια*) que possuem o mundo inteligível ou o mundo sensível, isto é, a faculdade de bastar-se a si mesmo sem necessidade do exterior (isso é a independência de uma essência; mas ainda assim o mundo está ligado à sua própria essência, que não pode deixar); a independência do Primeiro é a liberdade absoluta, o fato de poder ser o que quer sem ligar-se a essência alguma: uma espécie de potência indefinida de metamorfoses, que não se detém em forma alguma. Há aí algo de novo e que não está em Platão; Platão falara de um princípio supremo que era limite, medida e relação fixa, portanto sempre concebido relativamente à ordem de que era o princípio. O Um infinito de Plotino é liberdade absoluta, a realidade que é o que é por si, em relação a si e para si⁶⁵⁸. Definir a realidade mais profunda como independente das formas em que o espírito fixa os seres — tal é o próprio do platonismo; mas segue-se daí que ela

não poderá ser atingida senão por métodos independentes dos métodos intelectuais, já que o intelecto só lida com o ser definido e limitado.

Abaixo da tríade das hipóstases divinas, Plotino admite ainda outra hipóstase, que é a matéria. Enquanto Aristóteles define a matéria por relação à forma e dela faz sempre um relativo, Plotino faz dela, ao contrário, uma realidade absoluta. Enquanto Aristóteles considera

⁶⁵⁸ VI, 8, 7.

a matéria (salvo a matéria primeira) como indeterminada apenas em relação a uma forma (o bronze em relação à estátua), ainda que possa ser determinada em si mesma, Plotino só admite uma matéria completamente indeterminada e mesmo indeterminável; pois o modo pelo qual a forma existe na matéria não torna esta mais determinada; a forma, ao deixá-la, deixa-a tão pobre de determinação quanto a encontrara; a matéria é impassível, é a absoluta pobreza do mito do *Banquete*. Por isso não há união verdadeira da forma e da matéria; melhor será dizer que o sensível é um simples reflexo passageiro da forma na matéria, e que não afeta a matéria mais do que a luz afeta o ar que ela enche⁶⁵⁹.

Essa incapacidade de receber a forma e a ordem, de possuí-la, de guardá-la, essa impossibilidade de dizer *eu*, de ter um atributo positivo — eis o mal em si, e eis a raiz de todos os males que existem no mundo sensível. O mal não é, com efeito, uma simples imperfeição; pois então seria preciso dizer que o Intelecto é mau porque é inferior ao Um. Vício, fraqueza da alma, tudo o que parece ser o mal em si só é mal porque a alma entrou em contato com a matéria, está mergulhada no devir por causa desse contato; ela dele se purifica não tornando-se sua senhora, mas fugindo dela. Se essa matéria existe, contudo, é porque é preciso que todo grau de realidade seja esgotado; ela não é independente

⁶⁵⁹ III, 6, 6 ss.; II, 4, 6 ss.

do Um: é dele apenas como que o último reflexo, antes da obscuridade completa do nada⁶⁶⁰.

Na apreciação de Plotino sobre a origem do mal, encontramos simultaneamente duas teodiceias de princípios muito diferentes: numa, aquela cujo princípio acabamos de indicar, o mal é a matéria, e a coisa sensível é um reflexo dentro de um reflexo; escapar-se-á a isso voltando às realidades. A outra, que ele desenvolve em seus últimos escritos, é bem diferente: o *logos* ou razão, princípio de harmonia, joga o belo jogo do mundo, e cada ser tem no mundo um lugar e um papel que o fazem convir com a harmonia do todo; ele padece ou sofre tudo o que convém nessa qualidade; o sofrimento que suporta (como o da tartaruga, lenta demais para escapar ao coro que avança e a pisa) pode ser um mal para ela, se a considerarmos isoladamente e separada de tudo; não é um mal para o universo⁶⁶¹. Veem-se aqui duas teses estranhas uma à outra: de um lado, uma teodiceia pessimista que só aceita como remédio ao mal a fuga para fora do mundo, na realidade suprassensível; de outro, uma teodiceia progressiva e otimista, que admite o remédio estoico do assentimento voluntário. Mas serão contraditórias?

Fealdade do sensível, fugidio, evanescente, indeterminado; beleza do cosmo, ordenado, harmonioso, regido por leis eternas: é o ascetismo do *Fédon* ao lado da admiração do *Timeu* pela arte do demiurgo — dois sentimentos distintos, mas não

⁶⁶⁰ I, 8.

⁶⁶¹ III, 2 e 3.

contraditórios, pois respondem à dissociação do mundo sensível em seus fatores reais, baixando de um lado nosso olhar para a indeterminação da matéria e elevando-o de outro para a alma do mundo e a região suprassensível. A beleza que admiramos numa coisa, disse-o Plotino no primeiro tratado que escreveu, *Do belo* (I, 6), não é de modo algum uma simples disposição das partes dessa coisa: é o reflexo de uma ideia suprassensível; é, pois, o mundo inteligível que efetivamente admiramos no mundo sensível, e ao qual somos remetidos por uma dialética necessária que separa a ordem da desordem.

Essa distinção permitirá compreender a difícil questão do destino das almas individuais. Lembremos que Plotino admite uma espécie de unidade de todas as almas, derivando todas as almas de uma alma única, à maneira como as inteligências derivam do Intelecto. A alma do mundo preparou para cada uma uma morada correspondente à sua natureza e que ela deve dirigir durante o tempo fixado pela ordem das coisas. A alma dirige o corpo, lembremo-nos, somente porque contempla a ordem inteligível; voltada ou convertida para esse mundo e tornando-se, por isso, ela própria intelecto, permanece junto do Intelecto, enquanto um reflexo de si mesma vai iluminar e vivificar o corpo. Mas, porque o laço que une as almas é mais frouxo que o que une as inteligências, a alma pode voltar-se para seu reflexo; então, em vez de contemplar seu modelo, vê seu reflexo; como Narciso atraído por sua imagem e afogando-se para abraçá-la, precipita-se para ele, e fica

desde então escravizada às mudanças do mundo sensível, sujeita às mil inquietações relativas a seu corpo e a falsos bens que lhe escapam. Tal é a *descida* da alma; e seu destino na vida futura depende, por uma espécie de justiça imanente, do pecado que assim cometeu⁶⁶².

O objetivo da educação filosófica é a restituição da alma a seu estado originário de contemplação; mas aqui é preciso entender bem uma doutrina que não é simples; só se poderá compreendê-la por uma distinção entre minha alma e eu mesmo. Na realidade, a ordem do mundo implica que o intelecto da alma (ou parte da alma que contempla o intelecto) permaneça eternamente convertida para o mundo inteligível, pois é dessa contemplação que deriva a própria existência do corpo que ela dirige; sou eu que, em vez de permanecer no nível de minha próprio intelecto, desço para o reflexo que minha alma projeta; o eu é essa alma intermediária que está entre a alma intelectual e seu reflexo, e que pode ir ora para uma, ora para o outro, enquanto a parte superior da alma «permanece no alto». Num mundo tão fixo e detido como o de Plotino, o destino e a história só podem introduzir-se se se deixa essa realidade — que Plotino chama muitas vezes a alma e que nós chamamos o eu — passar de uma região a outra; o destino da alma (ou do eu) é a mudança que nela se opera quando ela se impregna sucessivamente de todas as paisagens metafísicas pelas quais passa⁶⁶³.

⁶⁶² IV, 9; IV, 3, 2-8; IV, 8; IV, 3, 9-10.

⁶⁶³ IV, 8, 8.

Tantos níveis de realidade, tantas maneiras de viver possíveis para a alma: embaixo, a vida no mundo sensível, quer se trate da vida de prazer, em que a alma é completamente passiva, quer da vida ativa, cuja regra é dada pelas virtudes sociais que dirigem a ação. Mais acima, a reflexão, em que a alma se recolhe em si mesma, julgando e raciocinando; é, por excelência, o nível intermediário, em que a alma é senhora de si. Acima desse pensamento discursivo, que procede por demonstração, ela atinge o pensamento intuitivo ou intelectual e sobe ao nível do intelecto, isto é, das essências, que nada supõem antes de si e são dados intuitivos. Mas a alma pode ainda ir por vezes mais alto, até o Primeiro; já não se trata então de uma visão intelectual ou de uma intuição, pois só se pode apreender o determinado; trata-se antes de uma espécie de contato, inteiramente inefável, em que já não se pode sequer falar de um sujeito que conhece e de um objeto que é conhecido, em que essa própria dualidade é suprimida, em que a unificação é completa, em que há menos um conhecimento que uma fruição desse estado. Desse estado só podem testemunhar os que o experimentaram; ora, são raros, e neles próprios esse estado é raro: Plotino afirmou, diz-se, a Porfírio, só ter chegado a ele quatro vezes; além disso, só poderão falar dele por lembrança, pois no momento em que o experimentam perderam toda noção de si mesmos. Tal

é o mais alto grau a que se pode chegar: o êxtase superior ao intelecto e ao pensamento⁶⁶⁴.

II. — NEOPLATONISMO E RELIGIÕES ORIENTAIS

Nos dois séculos e meio que se seguiram à morte de Plotino, o neoplatonismo tem uma história muito complexa, não somente por suas doutrinas, muitas vezes divergentes entre os numerosíssimos mestres que as ensinam, mas também dos pontos de vista religioso e político.

Do ponto de vista religioso, o neoplatonismo torna-se pouco a pouco solidário das religiões pagãs, que se extinguem em meio ao triunfo crescente do cristianismo. O ensino de Plotino continha, como se viu, uma doutrina religiosa distinta de sua doutrina filosófica; ela distingue-se por dois traços: a divindade dos seres celestes, dos astros; e um conjunto de atos religiosos — preces, evocações das almas, encantamentos mágicos — cuja eficácia decorre de maneira de algum modo mecânica da observância exata dos ritos prescritos. Não são, bem entendido, descobertas de Plotino, mas ideias comuns que ele agrega à sua filosofia. Sob todas as formas, vê-se difundir-se nos séculos II e III o culto do sol, tanto nos mistérios de Mitra, cujos adeptos são tão numerosos nessa época, quanto no culto oficial do *Deus Sol*⁶⁶⁵ que

⁶⁶⁴ PORFÍRIO, *Vida de Plotino*, cap. XXIII; VI, 7, 33 ss.

⁶⁶⁵ HOMO, *Essai sur le règne de l'empereur Aurélien*, p. 270.

institui Aureliano, imperador em 270 — culto no qual pretendia reunir todas as religiões do império e do qual podiam participar, sem nada sacrificar de suas preferências pessoais, os sírios adoradores de Baal, os gregos e os latinos. Quase um século mais tarde, em 362, é também em torno do culto do Sol que o imperador Juliano, adepto dos mistérios de Mitra, quer reorganizar uma religião pagã oficial. E como compreender, com efeito, essa veneração religiosa que o cosmo inspira aos neoplatônicos sem essa subestrutura religiosa, de que eles são menos os autores que as testemunhas? Enquanto o filósofo legitima esse culto pelo conjunto de suas especulações, veem-se monumentos figurados esforçarem-se por fazê-lo falar à imaginação, como aquela esfera mágica do século II ou III em que se acumulam os símbolos das divindades cósmicas⁶⁶⁶: o sol, personagem sentado, cercado de uma auréola de sete raios; o triângulo, símbolo da geração; e cinco círculos secantes indicando os cinco elementos que Aristóteles distingue — detalhes dos quais muitos se reencontram num hino ao Sol de Proclo. A esse culto solar prende-se, aliás, no mitraísmo, a mesma visão do destino humano que se encontra em Plotino; nos baixos-relevos mitraicos, «o sol radiante faz continuamente descer, ao longo desses sete raios, partículas de fogo no corpo que ele chama à vida. Inversamente, quando a morte dissolveu os elementos de que o ser humano é

⁶⁶⁶ DELATTE, *Bulletin de correspondance hellénique*, 1913, p. 253.

composto, o sol eleva-os até si⁶⁶⁷». A transformação da alma num ser celeste, após a morte, ou já nesta vida, sob a influência das cerimônias dos mistérios, é a crença corrente das religiões dos mistérios por volta do século II; nos mistérios da Grande Mãe, Apuleio representa-nos o iniciado, chamado ao renascimento e a uma vida nova, revestindo sucessivamente doze vestes no curso das cerimônias noturnas da iniciação, e pela manhã, revestido do «hábito celeste», honrado como um deus por toda a comunidade⁶⁶⁸.

Os neoplatônicos buscam por vezes ir ao encontro dessas crenças, tornando-se eles próprios mais populares; daí nascem escritos como o pequeno escrito de Salústio, *Dos deuses e do mundo*, espécie de catecismo neoplatônico dirigido à gente comum, com a pretensão de apoiar-se unicamente no senso comum e nos mitos conhecidos de todos, com evidente preocupação de clareza. Um dogma fundamental dessa religião, e que a opõe às novas crenças cristãs, é o da eternidade do mundo, com a ordem que ele possui atualmente; admitir a criação equivale a admitir que os astros não são seres divinos; e os neoplatônicos, de Porfírio a Proclo, não se cansam de repetir contra a criação o mesmo argumento: a produção do mundo é um resultado necessário e, por conseguinte, eterno da

⁶⁶⁷ CUMONT, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, 1912, p. 188.

⁶⁶⁸ APULEIO, *Metamorfoses*, livro VIII; REITZENSTEIN, *Die hellenistische Mysterienreligionen*, p. 26, 30, 31.

natureza de Deus, a quem só se pode supor inativo supondo-o imperfeito.

Um segundo traço da religião de Plotino é a extraordinária força atribuída ao rito, que transforma no fundo todo ato cultural num ato mágico⁶⁶⁹. É ainda um traço comum da época. Em nenhum tempo se encontram mais encantamentos mágicos escritos em tabuinhas, quer se trate de tabuinhas de execração, quer de filtros de amor; em nenhum tempo se dispõe de meios mais numerosos de prever o futuro; daí um charlatanismo sem freio, como no século II o de Alexandre de Abonutico, cujas odiosas maquinações Luciano desvendou em seu *Alexandre*. O próprio Plotino apresenta o mundo sensível como uma vasta rede de influências mágicas e dá a filosofia como o único meio de escapar a essas influências. Sabe-se também do êxito que teve o romance de Filóstrato (por volta de 220), em que o pitagórico Apolônio de Tiana se inicia em todos os procedimentos mágicos do Oriente. Em seu *Alexandre*, Luciano diz-nos que o charlatão considerava seus principais inimigos «os epicuristas e os cristãos». O fato é que, desde o fim do século III, o Estado vê nessas superstições um perigo público; numerosas medidas foram tomadas contra elas⁶⁷⁰: já em 296 uma lei proíbe a astrologia; sob Constantino, uma lei de 319 proíbe a arte divinatória privada e, em 321, precisa as formas legais em que a adivinhação é permitida; uma nova lei contra a adivinhação (358), a interdição dos sacrifícios (368),

⁶⁶⁹ *Enéada* IV, 4, 38 ss.

⁶⁷⁰ A. MAURY, *La Magie et l'astrologie*, 3.^a ed., 1860, p. 94-150.

um processo contra os mágicos e os filósofos (370), leis ainda reforçadas sob Teodósio, sem falar de numerosos éditos contra o paganismo em geral, que prosseguem até o século V — tudo isso nos mostra com que ardor eram perseguidas as ideias e as práticas de que os neoplatônicos haviam tornado sua filosofia completamente solidária. As vidas de nossos filósofos — a de Plotino por Porfírio, as *Vidas dos Sofistas* de Eunápio (por volta de 375), a vida de Proclo por Marino (por volta de 490), a de Isidoro por Damáscio (por volta de 511) — mostram-nos, com efeito, meios em que, cada vez mais, as crenças supersticiosas eram aceitas com entusiasmo e em que se buscavam os contos mais absurdos sobre a influência mágica de uma pedra negra ou de uma estátua. É preciso acrescentar que não é por sua absurdidade que os poderes públicos querem reformar essas superstições: é que todo mundo as teme, porque todo mundo — cristãos como pagãos, gente do povo como gente instruída — crê em sua eficácia e tem medo delas. Os céticos e os epicuristas de que fala Luciano tornam-se raros. É preciso representar-se esse universo atravessado de influências mágicas simpáticas, às quais não se pensa em opor o mais elementar conhecimento das leis da mecânica. Jamais se esteve mais longe que nessa época de uma concepção mecanicista do universo; nenhuma ação senão uma espécie de irradiação que não conhece o obstáculo da distância; quer-se ignorar ou evitar toda transmissão mecânica de forças: para Plotino, o meio material que está entre o olho e o objeto visível, longe de servir para

transmitir a luz, só pode ser um obstáculo à sua influência⁶⁷¹; e ele tampouco admite a transmissão mecânica da impressão do órgão dos sentidos à sede da alma; repele com força a pretensão de assimilar a ação natural à de uma alavanca. Como compreender a produção mecânica de uma qualidade como a cor⁶⁷²? Longe de ser a magia uma exceção, a ação natural das coisas umas sobre as outras não é senão um caso particular da magia universal.

Divindade dos astros, eternidade do mundo, crença na magia, crença de que as almas, de origem divina, estão destinadas a retornar aos deuses — tais são os dogmas de uma fé que nos habituamos a chamar o *helenismo*, por oposição ao cristianismo. Essa crença tem seus livros santos: são os *Oráculos caldaicos*, que se atribuem a uma antiguidade recuada e que datam pelo menos do século III, já que Porfírio os utiliza; é, na realidade, uma simples exposição versificada do platonismo. Proclo estima-os a tal ponto que costumava dizer que veria sem pesar todos os livros destruídos se apenas se guardassem os *Oráculos* e o *Timeu* de Platão. Essa crença tem também seu culto, e produz-se mesmo uma dissidência das mais curiosas entre os «teurgos», que querem reduzir o helenismo a uma prática ritual, abandonando toda especulação filosófica, e os filósofos puros. A teurgia é o conhecimento das práticas necessárias para fazer agir a influência divina onde e quando se quer; é uma arte que não deixa de ter relação

⁶⁷¹ *Enéada* IV, 5.

⁶⁷² *Enéada* IV, 7, 6; III, 8, 2, 5.

com a alquimia, tão difundida nessa época e repousando, como ela, na crença na unidade dos seres, donde vem sua simpatia⁶⁷³. O ponto de vista teúrgico, unicamente prático, antiespeculativo, está bem representado pelo tratado *Dos mistérios dos egípcios*, atribuído a Jâmblico, em que não há outro método de conhecimento senão a purificação.

Os filósofos, que só falam com respeito desses teurgos, tomam por missão especular sobre a realidade suprassensível, que está acima da magia do mundo sensível; trata-se sempre de determinar em sua hierarquia as formas dessa realidade. É em todos o mesmo problema e, em linhas gerais, o mesmo método de procissão e de conversão; mas, no entanto, seu pensamento apresenta nuances, e fundam-se verdadeiras escolas. As principais direções de pensamento devem-se a Porfírio, ao sírio Jâmblico (morto em 329), depois a Proclo (412-484), que faz brilhar com um último clarão a Academia de Atenas, e enfim a Damáscio (início do século VI), o último mestre de Alexandria.

III. — PORFÍRIO

Porfírio de Tiro (233-305), assim que travou conhecimento com Plotino em Roma, em 263, consagrou-se a difundir suas ideias, a editar suas obras fazendo-as preceder de uma vida do mestre (298), a

⁶⁷³ BIDEZ, *Liturgie des mystères chez les néoplatoniciens*, Bulletin de l'Académie royale de Belgique (classe des lettres), 1919, p. 415.

escrever uma *Introdução aos inteligíveis*, em que utiliza as *Enéadas* para dar uma visão de conjunto da natureza da alma e do mundo inteligível, insistindo sobretudo na impassibilidade da alma, mesmo na sensação (§ 18), e em sua independência do corpo. Mas parece que seu gosto pessoal o atraía para o ascetismo de matiz pitagórico e para a teologia alegórica. Seu tratado *Da Abstinência das carnes*, dirigido a um certo Firmo que abandonara a prática do vegetarianismo, contém, para justificar essa prática, detalhes extraordinariamente abundantes e preciosos (por causa dos autores que nos dão a conhecer, em particular Teofrasto, o sucessor de Aristóteles) sobre os sacrifícios sangrentos: eles só agradam aos demônios maus, que querem fazer-se adorar e que corrompem as opiniões, mesmo dos filósofos, sobre os deuses. Sua *Carta a Marcela*, uma viúva mãe de sete filhos com quem se casou, é de uma devoção inteiramente tradicional, com seu deus à maneira de Epicteto, «testemunha e vigilante de todas as nossas ações e de todas as nossas palavras». É sobretudo a teologia prática que domina no tratado sobre a *Filosofia segundo os Oráculos*, composto antes do encontro com Plotino, e cujos extratos, conhecidos pela *Preparação evangélica* de Eusébio, contêm os dados mais curiosos sobre as regras do culto e as da fabricação das estátuas, regras dadas pelos oráculos. O tratado *Das imagens*, também extratado por Eusébio, mais estoico que platônico, dá numerosos detalhes sobre a significação simbólica das estátuas, tanto da matéria de que são feitas quanto de suas atitudes, de suas cores,

dos atributos que se lhes acrescentam. A explicação de uma passagem de Homero, no *Antro das Ninfas*, é-lhe ocasião de expor suas ideias sobre o destino da alma. Enfim, vê-se defender, contra o neoplatônico Ático (fim do segundo século), segundo o qual a matéria é uma realidade independente do primeiro princípio, a tese plotiniana de que essa última hipóstase é também derivada do princípio. Tal é o teólogo que escreveu *Contra os Cristãos* um ataque violento, do qual Eusébio conservou alguns extratos em que proclama nitidamente que o culto de Jesus é incompatível com o de Esculápio.

Acrescentemos que Porfírio foi também historiador e comentador; autor de uma *Vida de Pitágoras*, escreveu uma *História dos filósofos* até Platão, conservada em fragmentos; uma *Introdução às Categorias* de Aristóteles (*Isagoge*), cuja importância histórica na Idade Média é grande; um *Comentário das Categorias*, conservado em parte, mas de que o comentário de Boécio não é senão a tradução⁶⁷⁴; uma *Introdução à apotelesmática de Ptolomeu*, que mostra que ele apreciava a astrologia⁶⁷⁵.

IV. — JÂMBLICO

Foi sob Diocleciano e Constantino que ensinou Jâmblico de Cálcis, cujo pensamento domina todo o fim do neoplatonismo; era ele não menos mistagogo que

⁶⁷⁴ Cf. BIDEZ, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1.º de outubro de 1922.

⁶⁷⁵ BOLL, *Sphaera*, p. 7, nota.

filósofo. A maneira pela qual queria que se estudasse Platão (segundo uma ordem talvez já tradicional) é característica: devia-se estudar dez diálogos em ordem sistemática, começando pelo *Alcibiades* I, que trata do conhecimento de si, continuando pelo *Górgias*, que trata das virtudes políticas, e reservando para o fim o *Parmênides*, que se refere ao princípio supremo. Assim, os diálogos, lidos como devem ser, não são senão um vasto guia da vida espiritual⁶⁷⁶.

Das especulações de Jâmblico sobre a alma, não conhecemos senão os fragmentos de um tratado, de caráter sobretudo histórico, conservados nas *Éclogas* (I, 40, 8; 41, 32-33) de Estobeu. O que nos interessa é que ele quer ali distinguir a pura tradição histórica do platonismo dos acréscimos de que foi objeto. Segundo um ensino que não remonta senão a Numênio, a alma seria uma essência idêntica à da realidade superior de que deriva; segundo a doutrina verdadeira de Platão (e também de Aristóteles e de Pitágoras), a alma é uma substância distinta dessa realidade e dotada de caracteres próprios. Vê-se aqui, com bastante nitidez, a oposição entre um platonismo inspirado no estoicismo — o de Numênio, que faz das almas simples fragmentos da inteligência divina — e um platonismo que multiplica os termos da hierarquia das realidades, esforçando-se por conservar a cada um seu caráter próprio e original.

Essa tendência à multiplicação dos termos da hierarquia, que já aparece nessa ocasião, é o traço

⁶⁷⁶ Segundo Proclo, *Comentário do Alcibiades*, ed. Cousin, 297, 11-20.

distintivo desse período último do neoplatonismo inaugurado por Jâmblico; ele dá o método e o exemplo em que Proclo se inspirará, de tal modo que, em lugar da simples tríade plotiniana, a realidade suprassensível se comporá de um grande número de ternários, escalonados uns acima dos outros. Será isso, como muitas vezes se repete, a continuação de um movimento de pensamento que começa em Plotino? Plotino teria intercalado, entre o primeiro princípio e o mundo, as hipóstases da inteligência e da alma, para restabelecer a continuidade, tornada impossível pela transcendência do Princípio; seus sucessores, segundo o mesmo procedimento, teriam intercalado outros termos, como se intercalam pontos para aproximar-se de uma linha contínua.

Vemos, ao contrário, na direção de Jâmblico, uma verdadeira reação contra o espírito plotiniano. Quando Proclo, que está inteiramente no espírito de Jâmblico, mostrou, em seu *Comentário do Timeu* (241 f. ss.), que a Eternidade era uma hipóstase a intercalar entre o Bem e o Animal em si (assim como o Tempo deve ser intercalado entre o mundo inteligível e o mundo sensível), faz a seguinte observação a propósito de autores que não nomeia e que devem ser Plotino e os de sua escola: «Os outros confundem tudo; não admitindo senão a Inteligência entre a alma e o Bem, são forçados a reconhecer a identidade da Inteligência e da Eternidade.» Essa crítica simplista equivale não a distinguir onde Plotino confunde e identifica, como se creria lendo somente Proclo, mas a desconhecer o

espírito de Plotino, que, sem confundir de modo algum a eternidade e o mundo inteligível, reencontra a eternidade no movimento da inteligência que volta para o um⁶⁷⁷, buscando-a portanto em sua gênese e em seu processo, longe de fazer dela, como seus sucessores, um termo fixado. É da mesma maneira que, alhures, Proclo critica a teoria dos demônios que Plotino apresenta: Plotino destrói a própria noção de demônio ao fazer, como os estoicos, do demônio uma parte de nós mesmos⁶⁷⁸; ainda aqui Proclo negligencia a sutil teoria plotiniana da alma, segundo a qual a parte superior de nós mesmos (o demônio), a parte contemplativa, é nós sem ser nós: é nós mesmos quando a atingimos; deixa de ser nós quando descemos a um nível inferior.

A grande tarefa de Jâmblico (como de Proclo) é encontrar um método que participe não menos do método aristotélico, classificando os conceitos dos caracteres mais gerais aos mais particulares, que da dialética platônica; um método também que permita reencontrar no mundo inteligível, deduzidas e bem em seu lugar, as mil formas religiosas que o paganismo distingue — deuses, demônios, heróis etc. Essa vasta classificação está vazia da vida espiritual que animava as *Enéadas* e que agora decai, de um lado, até a obra aplicada do teólogo, e de outro, até a prática do teurgo.

De fato, nada há tão diferente quanto a tríade plotiniana (Bem, Inteligência, Alma, cujo conjunto constitui o mundo inteligível) e o famoso ternário de

⁶⁷⁷ *Enéada* II, 7.

⁶⁷⁸ *Comentário sobre o Alcibiades*, p. 382-5, visando Plotino, *Enéada* III, 4, 5.

Jâmblico. Ver-se-á, aliás, como o segundo sai do primeiro. Lembremos como Plotino imaginara a produção da hipóstase inferior pela superior: desta parte uma irradiação que procede; essa procissão detém-se, e a coisa que procedeu, voltando-se por um movimento de conversão, fixa-se ao contemplar sua origem. Plotino acrescentara, e em particular a propósito da maneira pela qual a alma nasce da inteligência, que o princípio da Alma não procede, mas permanece junto de sua origem. O ternário de Jâmblico isola essa tríplice condição de toda produção⁶⁷⁹: toda produção tem por princípio um ternário que compreende o que permanece (το μένον), o que procede (τὸ προϊόν), e o que faz que o que procede se converta (τὸ ἐπίστροφον). Mas essas condições de produção Jâmblico realiza-as em formas fixas: cada ternário é como um mundo, ou antes um sistema (*diacosmos*), que compreende o que faz que esse sistema seja uno, o que faz que seja diverso (procissão) e o que faz que, embora diverso, permaneça unificado (conversão). Além disso, essa tríplice condição, que em Plotino apenas desenhava a forma geral de toda produção, torna-se, em Jâmblico, toda a realidade; não há senão sistemas ternários ou *diacosmos* escalonados uns acima dos outros, sendo cada sistema inferior como uma forma especializada do sistema superior. Assim, o primeiro ternário compõe-se de um princípio de identidade, a unidade; de um princípio de procissão ou de distinção,

⁶⁷⁹ Segundo PROCLO, *Comentário do Timeu*, 206 a.

a díade; enfim, de um princípio de conversão, a tríade. Abaixo, um segundo ternário, composto de três tétrades, consideradas de três pontos de vista diferentes: a primeira, como quadrado de dois, é uma unidade subsistente (2^2); a segunda, como produto de dois pela díade (2×2), procede; a terceira, como contendo implicitamente a década perfeita ($1+2+3+4=10$), converte-se. Abaixo, um terceiro ternário, cujo primeiro termo é princípio de semelhança e participa da identidade; um segundo, que se estende através de todas as coisas à maneira de uma alma; um terceiro, que faz retornar as coisas a seus princípios.

Esses princípios transformam consideravelmente o neoplatonismo; o ternário de Jâmblico não se acrescenta à tríade de Plotino: substitui-a. O ritmo do ternário já não é o da tríade; na tríade Um, Inteligência, Alma, há um progresso contínuo rumo a sempre mais divisão, mais expansão. Ao contrário, no ternário de Jâmblico vê-se uma unidade que se espalha e depois volta sobre si mesma; à tríade Um, Inteligência, Alma, Jâmblico substitui a tríade Ser, Vida, Inteligência⁶⁸⁰. A inteligência é posterior à vida e, por conseguinte, à alma, como se vê efetivamente no devir visível, em que o nascimento é seguido do desenvolvimento da vida, e este do desenvolvimento da inteligência, e em que se vê o progresso em complexidade do ser ao ser vivo e do vivo ao inteligente. A inteligência corresponde ao

⁶⁸⁰ PROCLO, *ibid.*, 252 e.

momento da conversão, isto é, nada produz, mas ordena e organiza o que foi produzido.

V. — PROCLO

Esses traços vão precisar-se em Proclo de Bizâncio, um dos últimos diádocos da Academia, que se gloria, depois de seu predecessor Plutarco, de ensinar em Atenas, onde gostaria, mas em vão, de concentrar o ensino. De uma rica família de magistrados judiciários e destinado a princípio ele próprio à advocacia, torna-se filósofo por vocação. De uma devoção escrupulosa e variada, celebrando cada mês as cerimônias da Grande Mãe, observando os dias nefastos dos egípcios, jejuando regularmente no último dia de cada mês, orando cada dia ao nascer e ao pôr do sol e ao meio-dia, buscando as divindades exóticas a quem dirige hinos, praticando uma arte teúrgica cujos procedimentos lhe haviam sido transmitidos por Asclepigênia, a filha de Plutarco, que os recebera de seu pai⁶⁸¹ — tal é o devoto personagem que foi por excelência, na escola neoplatônica, o grande classificador, autor de resumos, de sumas, de comentários de toda sorte, cuja ordem, clareza e limpidez são surpreendentes em matéria tão abstrusa. Grandes comentários inacabados, ou incompletamente chegados até nós, sobre o *Timeu*, sobre o *Alcibiades*, sobre o mito do livro X da *República*, sobre o *Parmênides*, sobre *Euclides*; tratados teológicos, uma longa *Teologia platônica*, uns curtos *Elementos de*

⁶⁸¹ Segundo MARINO, *Vida de Proclo*.

teologia; uma dissertação *Sobre o mal*, conservada numa tradução latina da Idade Média — tais são suas obras principais.

Os *Elementos de teologia*, que dão uma ideia completa da realidade suprassensível, são notáveis por seu método: compõem-se de teoremas demonstrados pelo método euclidiano; Proclo tem predileção pela demonstração por absurdo, que conclui por uma hipótese eliminando todas as outras. Tal é, por exemplo, o teorema fundamental do tratado, que se poderia chamar teorema da transcendência: «Um termo igualmente presente a todos os termos de uma série só pode iluminá-los todos se não estiver em um deles, nem em todos eles, mas antes de todos.» Pois (assim fala a demonstração), ou bem está em todos e, repartido em todos, tem necessidade de outro termo que una suas partes; ou bem está apenas em um deles, mas então não estará presente a todos. Logo etc. Esse teorema tão importante é a demonstração do realismo platônico; quer dizer que não há coisas boas se não houver antes a bondade; nem coisas eternas se não houver a eternidade etc. Segundo esse teorema, Proclo distingue, a propósito de cada série de coisas que possuem um caráter comum — por exemplo a série das coisas boas —, três termos: um termo *imparticipado*, isto é, transcendente, a bondade; um termo *participado*, isto é, o caráter comum a todas essas coisas, a saber, bom; enfim, a ou as coisas *participantes*, isto é, as coisas boas. Poder-se-ia dizer, em termos lógicos, que o *imparticipado* é a compreensão do conceito, o

participante sua extensão, e o participado o que liga a compreensão à extensão.

Daí um método de classificação dos termos segundo sua generalidade decrescente. O artifício de Proclo, que faz dessa classificação uma metafísica, consiste em considerar cada termo geral como causa das coisas compreendidas em sua extensão; assim, o um ou a unidade é causa de todas as coisas de que se pode dizer que são unas. Segue-se que, quanto mais um termo é geral e simples, mais elevado é em dignidade; mas, inversamente, quanto mais uma coisa participante é simples, isto é, participa exclusivamente de caracteres muito gerais, menos elevada é em dignidade. É assim que o ser, como caráter abstrato, é superior à vida (isto é, tem um domínio mais extenso que o da vida), e a vida à inteligência; em compensação, o ser inteligente é superior ao ser somente vivo, e o ser vivo ao ser puro e simples, tanto mais que a presença de um atributo menos universal num sujeito nele implica a de atributos mais universais: se uma coisa é homem, é *a fortiori* animal; e, se é animal, é ser.

Eis, pois, as séries (sendo uma série, *σειρα*, a reunião de um imparticipado, de um participado e de um participante — por exemplo, da vida e dos seres que a possuem) classificadas em ordem hierárquica segundo o grau de generalidade ou de simplicidade do imparticipado que as domina: no princípio de tudo, o Um; abaixo, a série das unidades (*ἐναδες*); abaixo, a do Ser (abaixo, já que todo ser é um, ao passo que todo um — por exemplo uma privação — não é ser); abaixo, a série

da vida; depois a série da alma. A série, di-lo Proclo positivamente (prop. 111), é o gênero. Só que, para Proclo, o gênero é causa, isto é, em sua unidade contém sem distinção todas as espécies. Vale dizer que cada série é como um mundo (*diacosmos*), cada um dos quais contém a seu modo todas as realidades possíveis; o que está contido na série das hênades sob a forma da hênade está contido na série do ser sob forma de ser, e assim por diante; portanto, a cada parte do conteúdo da hênade corresponde uma parte do conteúdo do ser, da vida, da inteligência, da alma. O conjunto das partes correspondentes, tomadas nos diferentes andares, chama-se uma ordem (*τάξις*), na medida em que o próprio Proclo é fiel à sua terminologia.

Há, pois, como que uma lei de desenvolvimento ou de distribuição da realidade que é comum a todas as séries: os seres dividem-se como as unidades; os seres vivos, como os seres; as inteligências, como os seres vivos; as almas, como as inteligências.

Procuremos compreender o que é essa lei de distribuição. O Um primordial, princípio de todas as coisas, tem, lembremo-lo, em relação aos seres que dele dependem, funções diversas: faz deles seres acabados (*τελεσιουργει*); retém juntas as partes de sua essência (*συνέχει*); protege seu limite contra a invasão das outras essências (*φρουρει*); é graças ao Um que há um sistema de seres definidos e sistematizados. Ora, essas diversas funções, completamente indivisas no Um, devem separar-se; dessa separação nasce a série das hênades ou deuses, cada termo da qual define um deus ou uma

classe de deuses: há os deuses que acabam, os que contêm, os que guardam, e outros ainda, se se encontrarem outras propriedades do Um. Essa composição da série das hênades ou deuses reencontra-se em cada série inferior, o que quer dizer que cada série tem, em relação à que lhe é inferior, a função de acabar, de conter e de guardar: determinando assim o ser o sistema ou série das inteligências; a inteligência, a das almas; exercendo enfim as almas as mesmas funções no mundo sensível.

Mas há mais: cada série contém em si mesma, sob seu ponto de vista próprio, os caracteres de todas as outras séries. Demos conta primeiro dos caracteres das cinco séries subordinadas: das unidades derivam as essências ou seres fixos e inteligíveis; desses seres, as Vidas, que não são senão esses seres concebidos como formando um sistema análogo a um vivente (o animal em si do *Timeu* de Platão); das Vidas, as Inteligências, sujeitos intelectuais que apreendem e contemplam; das Inteligências, as almas, que vão animar o mundo sensível. Ora, cada série (é a consequência necessária do fato de que o gênero contém a espécie) contém em si termos correspondentes a toda a sucessão das séries. A estrutura Um, ser, vida, inteligência, alma não é somente a da sucessão das séries, mas a de cada uma das séries. Na série das unidades há, além da unidade em si mesma, unidades ou deuses inteligíveis correspondentes ao ser, deuses inteligentes correspondentes à inteligência, deuses intracósmicos correspondentes às almas. O mesmo se dá em cada uma

das séries, tendo cada uma em seu cume uma unidade correspondente à série divina — Inteligência una, alma una etc. — e contendo à sua maneira, enquanto inteligência, alma, vida ou ser, tudo o que contêm as séries superiores ou subordinadas.

Assim, em cada série, dois temas de classificação justapostos mas não unidos: um repousando na divisão do Um em suas funções, o outro no princípio de que tudo está em tudo. É coisa inteiramente diversa da filosofia de Plotino: tudo é feito, no sistema de Proclo, para que cada realidade permaneça em seu lugar, numa hierarquia fixada; ela tem, de algum modo, em sua série tudo o que lhe é preciso. Assim, as inteligências da quarta série não contemplam os inteligíveis da segunda; mas no interior mesmo da quarta série há um termo — as inteligências inteligíveis — correspondente à segunda série, e que é o objeto das inteligências inteligentes. No plotinismo, todas as avenidas estavam como que abertas a essa «viajante em país metafísico»⁶⁸² que era a alma; nada em Proclo corresponde a esse eu móvel e espiritual que se desloca em todos os níveis entre a matéria e o um. A noção de vida espiritual quase desapareceu. Proclo deixa de identificar o mal com a matéria. «O mal não está nem na forma que quer dominar a matéria, nem na matéria que deseja a ordem; está na falta de comum medida (*ἀσυμμετρία*) da matéria em relação à forma»⁶⁸³.» Ele não existe, pois, como

⁶⁸² INGE, *The Philosophy of Plotinus*.

⁶⁸³ Comentário do *Timeu*, 115 e.

hipóstase, mas como «para-hipóstase», como ser derivado.

Não se pode ser mais infiel a Plotino. Nenhum acontecimento verdadeiro nesse universo, que não admite a criação, mas permanece eternamente ele mesmo. «Com que intenção», diz Proclo dirigindo-se aos cristãos, «depois de uma preguiça de infinita duração, virá Deus a criar? Porque pensa que é melhor? Mas antes, ou o ignorava, ou o sabia; dizer que o ignorava é absurdo; e, se o sabia, por que não começou antes⁶⁸⁴?»

VI. — DAMÁSCIO

Com Damáscio, personagem não menos devoto que Proclo, como se vê pela *Vida de Isidoro* que escreveu, atingimos os últimos círculos intelectuais pagãos, aqueles que se reuniam em Alexandria para falar dos velhos tempos e sobre os quais um papiro deu ultimamente detalhes tão sugestivos⁶⁸⁵. O longuíssimo tratado *Dos Princípios*, que nos foi conservado, é um comentário da última parte do *Parmênides*; na maior parte do tempo toma o contrapé do de Proclo. Toda a hierarquia fixada das realidades, tal como a concebera o espírito quase jurídico de Proclo, é desorganizada para dar lugar a uma vida espiritual e mística intensa, que restabelece por toda parte as relações, as avenidas que

⁶⁸⁴ *Ibid.*, 88 c.

⁶⁸⁵ J. MASPERO, *Les Papyrus Beaugé. Horapollon et la fin du paganisme égyptien*, Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, tomos X e XI.

conduzem às realidades superiores. Destruir as categorias fixadas por Proclo, mostrar que elas não encontram ponto algum de apoio no *Parmênides* – tal é sua grande preocupação. E, primeiramente, não se deve tomar por primeiro princípio o Um transcendente, com suas funções definidas de unificação do real. Acima do Um há o Inefável, «inacessível a todos, sem coordenação, separado a tal ponto que já não possui verdadeiramente a separação; pois o que é separado é separado de alguma coisa e guarda uma relação com aquilo de que está separado⁶⁸⁶». É preciso, pois, pôr o Princípio fora e acima de toda hierarquia e guardar-se de admitir nele, mesmo a título de modelo, ordem alguma, hierarquia alguma. «Vem dele, contudo, alguma coisa às coisas daqui? Como não, se tudo, de algum modo, dele vem (17, 13)?» Esse algo é o que toda realidade contém de inefável, de impenetrável: quanto mais subimos, mais inefável encontramos. «O Um é mais inefável que o Ser; o Ser, que a Vida; a Vida, que a Inteligência.» Contudo, estamos na má encosta quando tentamos assim hierarquizar os inefáveis; estamos a ponto de restabelecer uma nova hierarquia, encontrando um Um inefável de que depende uma realidade inefável; por isso será preciso, finalmente, recusar dizer que ele comunica algo de si às realidades que dele vêm. O Inefável é o que põe a primeira hipótese do *Parmênides*, ao afirmar que ele nem sequer é um, seguindo o esforço da alma que o põe uno e depois lhe

⁶⁸⁶ Edição RUELLE, 1, p. 15, l. 13.

suprime o Um, por causa de sua superioridade, que não oferece nenhuma tomada.

Vê-se a maneira de Damáscio: esse esforço rumo à intuição, que ele tenta levar a termo limitando suas afirmações umas pelas outras, por uma espécie de dialética viva, bem mais semelhante à de Plotino que à de Proclo. O Inefável é uma espécie de iniciativa absoluta, como o Primeiro de Plotino em seu tratado *Sobre a vontade do Um*. Em compensação, o Um, sendo causa, é definido por uma função e uma relação.

De maneira geral, Damáscio está cheio de desconfiança para com essa maneira mecânica de determinar os princípios, que triunfa com Jâmblico e Proclo; ela tem, a seus olhos, o grande defeito de empregar a respeito dos princípios noções que só têm sentido nos derivados. Assim, querendo mostrar como do Um radical deriva a totalidade una, que é como o conjunto unido das realidades inteligíveis, faz-se dessa totalidade unida a síntese de dois princípios opostos que se chamam o Um e a Díade, ou então o Limite e o Ilimitado, ou ainda o Pai e a Potência. Na verdade, não se atinge assim diretamente a realidade, mas procede-se por imagem; habituados a explicar sem dificuldade, por sínteses desse gênero, os mistos que nossa inteligência e nossa alma contemplam (por exemplo um acorde por uma relação fixa que determina a díade indefinida do grave e do agudo), transportamos sem mais princípios desse gênero para a realidade suprema (§ 45). A prova de que aí não há senão analogia incerta é a diversidade de nomes de que nos servimos para

designar cada um dos dois princípios opostos: Mônada, Limite, Pai, Existência, para o primeiro; Díade, Potência, Caos, para o segundo (§ 56). Separação e oposição, procissão e retorno só aparecem em realidades derivadas daquela de que se quer dar conta pela união de dois princípios distintos. A realidade que se quer explicar é a União ou o Unido, isto é, aquela em que todas as coisas estão ainda no estado indiviso; como, pois, fazê-la nascer da fusão de duas realidades distinguidas? Princípios que existem antes do Unido, portanto antes que nada esteja no estado de distinção, não poderiam ser distintos.

Daí, em Damáscio, uma concepção nova do ternário primitivo, em que os três momentos — estação, procissão e retorno — são substituídos por três termos cuja triplicidade não altera a unidade: dos três termos, o primeiro é Um-Todo, um por si mesmo e todo enquanto produz o segundo; o segundo é Todo-Um, todo por si mesmo e um pelo efeito do primeiro; o terceiro tem do primeiro o um e do segundo o todo; cada um dos termos é como um aspecto e uma face da mesma realidade.

Ao criticar assim o método de Proclo, é do próprio neoplatonismo que Damáscio está bem perto de abandonar; seria preciso analisar o detalhe de seu livro imenso para mostrar como, quase a cada explicação que Proclo dá do *Parmênides*, ele opõe a sua, inspirada num espírito diferente; rejeita, por exemplo, explicações que concluiriam das propriedades do mundo criado às de

seu exemplar⁶⁸⁷; e insiste no fato de que o mundo sensível não é uma imagem de toda a realidade suprassensível em bloco, mas somente de uma pequena porção dessa realidade, do mundo das Ideias⁶⁸⁸. Alhures reconhece — e indica-o com força — que a procissão e a conversão só propriamente se podem dizer das naturezas intelectuais (teria Plotino dito outra coisa?) e não podem servir de meio geral para explicar toda realidade.

O ensino de Damáscio, que, sob certos aspectos, é de uma profundidade e de uma novidade admiráveis, ainda que não sem confusão nem palavrório, permaneceu infecundo pela desventura dos tempos. Quando Justiniano ordenou, em 529, o fechamento das escolas filosóficas de Atenas, a Universidade de Atenas, tão florescente no tempo do sofista Libânio, o amigo de Juliano e de Himério, havia decaído por falta de alunos e talvez de professores; Damáscio, na *Vida de Isidoro* (221-227), diz-nos qual era a grande inferioridade do ensino filosófico em Atenas em sua época, com o diádoco Hégias, que finalmente preferiu as práticas piedosas à filosofia. Alexandria não era morada segura para os filósofos, como o provam a perseguição que lhes fez sofrer o bispo Atanásio e o assassinato da neoplatônica Hipátia, morta em 415 pela população; a cidade estava, aliás, bem decaída de seu esplendor. A nova capital do império era pouco favorável aos estudos filosóficos: o neoplatonismo morre com toda a filosofia e toda a

⁶⁸⁷ I, 52, 16-53, 17.

⁶⁸⁸ 156, 31-160, 22.

cultura gregas; os séculos VI e VII são momentos de grande silêncio.

CAPÍTULO VIII

HELENISMO E CRISTIANISMO NOS
PRIMEIROS SÉCULOS DE NOSSA
ERA

I. — CONSIDERAÇÕES GERAIS

O cristianismo não se opõe à filosofia grega como uma doutrina a outra doutrina. A forma natural e espontânea do cristianismo não é o ensino didático e por escrito. Nas comunidades cristãs da idade apostólica, compostas de artesãos e de gente humilde, dominam as preocupações de fraternidade e de assistência mútua na espera de uma próxima consumação das coisas. Nada senão escritos de circunstância — epístolas, relatos da história de Jesus, atos dos apóstolos — para firmar e propagar a fé no reino dos céus; nenhuma exposição doutrinal coerente e raciocinada.

A filosofia grega chegou, por volta de nossa era, à imagem de um universo todo penetrado de razão, desprovido de mistério, cujo esquema é sem cessar repetido pelos escritos filosóficos como sob formas mais populares (o tratado *Sobre o mundo*, as *Questões naturais* de Sêneca etc.); desvanecido, em semelhante

universo, o problema do destino futuro, seja pela ideia epicurista da «morte imortal», que em nada concerne aos vivos, seja pela aceitação estoica da morte como de todos os acontecimentos que o destino universal tece; desvanecidos os mitos dos deuses, reduzidos ou à proporção de um relato histórico por Evêmero, que neles quer reencontrar a história de reis defuntos, ou a um simbolismo físico pelos estoicos. Toda a atitude prática do filósofo é comandada por esse racionalismo; em suas consolações, em seus conselhos, em sua direção de consciência, é sempre o mesmo recuo: que razão há de queixar-se, de temer, de perturbar-se num mundo em que todo acontecimento chega em seu lugar e em sua hora?

No momento em que o filósofo pregava em Roma o racionalismo, Jesus ensinava na Galileia a gente sem instrução, que tudo ignorava das ciências gregas e de sua concepção do mundo, mais apta a apreender as parábolas e as imagens que os raciocínios de uma dialética cerrada. Nesse ensino, o mundo, a natureza e a sociedade não intervêm como realidades penetradas de razão e dobrando-se docilmente à compreensão do filósofo, mas como inesgotáveis reservatórios de imagens cheias de significação espiritual — o lírio dos campos, o filho pródigo, a dona de casa à procura de sua dracma perdida, e tantas outras cuja frescura e cujo caráter popular contrastam com as flores previsíveis e as preciosas elegâncias das diatribes. Também ele ensina como se atingirá a felicidade; mas não é por uma espécie de heroísmo da vontade que faz considerar

indiferentes todos os acontecimentos exteriores: a pobreza, os desgostos, as injúrias, as injustiças, as perseguições são males verdadeiros, mas males que, graças à predileção de Deus pelos humildes e pelos deserdados, nos abrem o reino dos céus. O sofrimento e a espera, uma espécie de alegria no sofrimento, que vem da espera da felicidade — que estado diferente, no discípulo de Cristo, daquela serenidade do sábio que, a cada momento, vê cumprido o seu destino inteiro!

Ora, a propósito desse ensino de Cristo, que se opõe com evidência ao helenismo pela ausência total de visões teóricas e raciocinadas sobre o universo e sobre Deus, o historiador da filosofia deve pôr-se um problema que não é, aliás, senão um aspecto de um problema mais geral concernente à história da civilização: qual é, ao certo, a importância, na história das especulações filosóficas, do fato de que a civilização ocidental, a partir de Constantino, se tornou uma civilização cristã? Conhece-se toda a gama de respostas que se deram a essa questão. Ela é nula, dizem alguns — e isso pode dizer-se com duas intenções diferentes: seja para salvar a pureza do cristianismo evangélico, que nada contém senão o dever de amor e de caridade e a salvação por Cristo, seja para garantir a independência e a autonomia do pensamento racional. Na primeira intenção, mostra-se (tal foi o ponto de vista dos primeiros historiadores protestantes da filosofia)⁶⁸⁹ que a dogmática cristã que se sobrepõe ao evangelho e a são

⁶⁸⁹ Cf. a Introdução do t. I, p. 16.

Paulo durante os cinco primeiros séculos — notadamente as especulações sobre a natureza do Verbo e sobre a Trindade — não foi senão um acréscimo perigoso da especulação grega à tradição primitiva. Na segunda intenção, mostra-se que os progressos efetivos do espírito humano do ponto de vista racional se prendem sem sutura às ciências gregas, sem que o cristianismo intervenha na marcha que conduziu da matemática grega ao cálculo infinitesimal, ou de Ptolomeu a Copérnico: espécie de desenvolvimento autônomo da razão que o cristianismo pôde por vezes entrar, mas que nunca ajudou — tal é o ponto de vista dos teóricos do progresso na segunda metade do século XVIII.

Segundo outros, ao contrário, o cristianismo marcaria uma revolução importante em nossa concepção do universo. Apresenta-se, aliás, essa novidade do cristianismo sob dois aspectos bastante diversos, ainda que talvez complementares. Em primeiro lugar, entre os filósofos que têm tendência a buscar na história uma dialética interna, faz-se notar que a filosofia grega dá essencialmente uma representação objetiva das coisas, uma imagem do universo que é um objeto para o espírito que a contempla; nesse objeto encontra-se de algum modo absorvido o sujeito, quando, ciência perfeita, ele se torna, como diz Aristóteles, idêntico ao objeto que conhece; no estoicismo, o sujeito não tem outra autonomia senão a adesão inteira ao objeto. Ao inverso, o cristianismo conhece sujeitos verdadeiramente

autônomos, independentes do universo dos objetos, cuja atividade não se esgota toda em pensar o universo, mas que têm uma vida própria, vida de sentimento e de amor, intraduzível em termos de representação objetiva. Em suma, ao ignorar todas as especulações dos gregos sobre o cosmo, o cristianismo apenas afirmou melhor a originalidade de sua colaboração ao pensamento humano, que é a descoberta daquilo que é irreduzivelmente sujeito — o coração, o sentimento, a consciência; e é somente numa civilização cristã que pôde desenvolver-se o idealismo que faz da natureza íntima do sujeito o princípio de desenvolvimento de toda realidade⁶⁹⁰.

Além disso — e é um segundo aspecto da revolução mental devida ao cristianismo —, o cosmo dos gregos é um mundo por assim dizer sem história, uma ordem eterna em que o tempo não tem eficácia alguma, quer deixe a ordem sempre idêntica a si mesma, quer engendre uma sucessão de acontecimentos que volta sempre ao mesmo ponto, segundo mudanças cíclicas que se repetem indefinidamente. A própria história da humanidade não é, para um Aristóteles, um retorno perpétuo das mesmas civilizações? A ideia inversa, de que há na realidade mudanças radicais, iniciativas absolutas, invenções verdadeiras — numa palavra, uma história e um progresso no sentido geral do termo —, tal ideia foi impossível antes que o cristianismo viesse transtornar o cosmo dos helenos: um mundo criado do

⁶⁹⁰ Por exemplo HEGEL, *Filosofia da História*, seção III, cap. II, edição Reclam, p. 413.

nada, um destino que o homem não tem de aceitar de fora, mas que ele próprio faz por sua obediência ou desobediência à lei divina, uma nova e imprevisível iniciativa divina para salvar os homens do pecado, o resgate obtido pelo sofrimento do Homem-Deus — eis uma imagem do universo dramática, em que tudo é crise e reviravolta, em que se buscaria em vão um destino, essa razão que contém todas as causas, em que a natureza se apaga, em que tudo depende da história íntima e espiritual do homem e de suas relações com Deus. O homem vê diante de si um futuro possível de que será o autor; está livre pela primeira vez do melancólico *sunt eadem omnia semper* de Lucrécio, do Destino estoico, do eterno esquema geométrico em que Platão e Aristóteles encerravam a realidade⁶⁹¹. É esse traço capital que impressionou os primeiros pagãos que se ocuparam seriamente dos cristãos. Que censura Celso aos cristãos no *Discurso verdadeiro* que compôs contra eles para o fim do século II? É admitirem um Deus que não é imutável, pois toma iniciativas e decisões novas ao sabor das circunstâncias, e que não é impassível, pois é tocado pela piedade; é crerem numa espécie de mitologia, a de Cristo, «cujos relatos não admitem interpretação alegórica», isto é, que se dá como uma história real e não pode ser reduzida a um símbolo de uma lei física. Nisso há, para um platônico como Celso, uma falta de compostura intelectual.

⁶⁹¹ Cf. L. LABERTHONNIÈRE, *Le Réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, 1904, caps. II e III.

Assim, de um lado, um cristianismo puro, fundamentalmente independente da especulação filosófica grega, e uma cultura intelectual autônoma, toda grega de origem e sem relação com a vida espiritual do cristão; de outro lado, um cristianismo que traz uma visão do universo inteiramente nova, um universo dramático em que o homem é outra coisa que o imaculado conhecimento da ordem do mundo.

Tomando a questão de maneira puramente histórica, abstendo-se dessas grosseiras oposições entre paganismo e cristianismo, utilizando os estudos de detalhe prosseguidos há quase um século sobre as origens do cristianismo, perceber-se-á, cremos, que nenhuma dessas soluções é satisfatória. Examinemo-las brevemente, uma a uma. O cristianismo puro dos historiadores protestantes não é senão uma abstração, perfeitamente legítima do ponto de vista prático, mas inteiramente ilegítima aos olhos do historiador; é, com efeito, uma só e mesma evolução que, nos cinco primeiros séculos, leva o pensamento pagão do problema prático da conversão interior num Sêneca ou num Epicteto à teologia refinada de Plotino e de Proclo, e o pensamento cristão do cristianismo espiritual e interior de são Paulo à teologia dogmática de Orígenes e dos Capadócijs: seria difícil não ver atuar os mesmos fatores nessa transformação. Como não lembrar, aliás, aquela verdade histórica cada vez melhor demonstrada de que o que separa pagãos e cristãos não é de modo algum uma questão de método intelectual e de

especulação, mas somente a submissão aos cultos legais e em particular ao culto do imperador?

Quanto ao desenvolvimento autônomo do pensamento científico, o fato parece inteiramente exato; mas é preciso notar que o cristianismo não tem, em relação à educação científica grega, uma situação diferente da da própria filosofia grega. Orígenes, por exemplo, distingue com precisão uma tríplice sabedoria: «a sabedoria deste mundo», o que Sêneca chamava as artes liberais e Filon o ciclo da educação, isto é, a gramática, a retórica, a geometria, a música, a que se podem acrescentar a poesia e a medicina, ou seja, «tudo o que não contém nenhuma visão sobre a divindade, nem sobre a maneira de ser do mundo, nem sobre qualquer realidade elevada, nem sobre a instituição de uma vida boa e feliz». Vem depois «a sabedoria dos príncipes deste mundo», isto é, a filosofia oculta dos egípcios, a astrologia caldaica, «mas sobretudo a opinião tão variada e múltipla dos gregos sobre a divindade». Enfim, a sabedoria de Cristo, que deriva da revelação⁶⁹². É preciso acrescentar que, na primeira espécie de sabedoria, a sabedoria deste mundo, podiam sem dúvida entrar partes mais ou menos consideráveis da filosofia, a saber, a lógica e a dialética, certas generalidades da física e da astronomia, enfim toda a educação formal do homem de bem, tal como a concebera um Musônio, por exemplo — catecismo moral inteiramente geral. É interessante, a

⁶⁹² *Dos Princípios*, segundo a tradução latina de RUFINO, livro III, cap. III.

esse respeito, ouvir a opinião de um platônico contemporâneo de Proclo, Hérmiias, que distingue a «filosofia humana» daquela iniciação especial que o platonismo reservava a seus adeptos. Não é falar com exatidão, diz ele, chamar filosofia à matemática, à física e à ética; é um abuso de palavra; a essa filosofia humana ele opõe o entusiasmo do iniciado, que contém em si «a teologia, a filosofia inteira e a loucura amorosa⁶⁹³».

Essa parte comum da educação o cristianismo não a rejeita de modo algum em princípio; sem dúvida os cristãos estão muito divididos sobre seu valor espiritual; há entre eles personagens cultos, como santo Agostinho, como são Gregório de Nazianzo, que dela se fazem ardentíssimos defensores, ao passo que outros, como os latinos Tertuliano ou santo Hilário, são partidários da via curta e não sentem de modo algum a necessidade dessa educação, ou mesmo a criticam formalmente. Mas a divergência de opinião a esse respeito não é maior entre os cristãos do que o foi entre os pagãos depois de Aristóteles; desde que apareceu a sabedoria cínica ou estoica, as ciências filosóficas, que eram para Platão a única via de acesso ao conhecimento das realidades verdadeiras, tornam-se ou simples auxiliares ou servas da sabedoria, incapazes de compreender por si mesmas seus próprios princípios, ou mesmo (entre os cínicos ou os cirenaicos) adornos inúteis devidos ao orgulho humano.

⁶⁹³ HÉRMIAS, *Comentário do Fedro*, ed. Couvreur, p. 92, 6.

Há, pois, nos primeiros séculos de nossa era, um regime mental comum a todos: seu fundo é o sentimento de um corte entre a educação média, universalmente acessível, e a vida religiosa, que só se atinge por métodos muito diferentes do exercício normal da razão — quer se trate da educação moral do estoico, da intuição plotiniana ou da fé cristã na revelação.

Desse regime o cristianismo não é de modo algum o autor; aceita-o como um estado de fato; veremos também, no curso desta história, que jamais reagiu contra ele, e que a revolução intelectual que lhe pôs fim, no momento da Renascença ocidental, provém de uma inspiração inteiramente diversa da inspiração cristã. Não há, em todo caso, durante os cinco primeiros séculos de nossa era, uma filosofia cristã própria que implique uma tábua de valores intelectuais fundamentalmente original e diferente da dos pensadores do paganismo.

Resta ver até que ponto se pode dizer que o cristianismo renovou nossa visão do universo. Seria perigoso confundir aqui o próprio cristianismo com a interpretação que dele se dá depois de muitos séculos decorridos. O cristianismo, em seus inícios, não é de modo algum especulativo; é um esforço de ajuda mútua, ao mesmo tempo espiritual e material, nas comunidades. Mas, primeiro, essa vida espiritual não é de modo algum particular ao cristianismo: a necessidade de vida interior, de recolhimento, é sentida em todo o mundo grego bem antes do triunfo do

cristianismo; a consciência do pecado e da falta exprime-se em fórmulas populares nos historiadores ou nos poetas⁶⁹⁴; a prática do exame de consciência e a de consultas espirituais, que são verdadeiras confissões, são frequentes no início de nossa era. Além disso, está longe de ser verdade que essa prática e essa vida espirituais tenham mudado o que quer que seja na imagem do universo que resultava da ciência e da filosofia gregas: mundo único e limitado, geocentrismo, oposição entre a terra e o céu — tudo isso persistirá até a época da Renascença; ao cosmo grego justapõe-se a vida espiritual dos cristãos, sem que nasça uma noção nova das coisas; no interior da vida espiritual, sem dúvida, introduz-se (e ainda veremos com que restrição) essa noção de crise imprevisível, de iniciativa absoluta, que a cosmologia grega tentara apagar; mas esse sentimento da história e da evolução só se realizará numa concepção de conjunto das coisas graças à experiência infinitamente acrescida do homem no tempo e no espaço, graças à refundição metódica daquela curiosidade grega que já os estoicos censuravam.

Esperamos, pois, mostrar, neste capítulo e nos seguintes, que o desenvolvimento do pensamento filosófico não foi fortemente influenciado pelo advento do cristianismo, e — para resumir nosso pensamento numa palavra — que não há filosofia cristã.

⁶⁹⁴ POLÍBIO, *Histórias*, XVIII, 43, 13.

Não pretendemos, contudo, nas linhas que se seguem, fazer uma história, mesmo resumida, da dogmática cristã nos primeiros séculos; nomes importantes faltarão neste capítulo, porque ele estuda o cristianismo não em si mesmo, mas em sua relação com a filosofia grega.

II. — SÃO PAULO E O HELENISMO

O pensamento cristão passou, no fim da Antiguidade, pelas mesmas etapas que o pensamento pagão. Ao ensino moral da época imperial correspondem (muitas vezes se observou isso a propósito de Sêneca) a pregação e as epístolas de São Paulo. Ao período de formação e de eclosão do neoplatonismo, no fim do século I e no século II, respondem o quarto evangelho, os apologistas e o desenvolvimento dos sistemas gnósticos. Ao ponto de maturidade do platonismo com Plotino corresponde a formação das vastas sínteses teológicas de Clemente e de Orígenes no didascaleu de Alexandria. Proclo e Damáscio têm por contrapartida, por volta da mesma época, Santo Agostinho, os padres da Capadócia, e depois todos aqueles a quem se pode chamar os neoplatônicos cristãos, como Nemésio e Dionísio Areopagita.

A mesma curva do movimento espiritual dos dois lados, a mesma tendência a passar de uma vida moral e religiosa sobretudo interior, repousando na confiança em Deus, a uma teologia doutrinal e dogmática, que fala

de Deus no absoluto mais que das relações do homem com Deus.

São Paulo é um heleno de educação e, seja por influência direta, seja por ação difusa de doutrinas espalhadas por toda parte, encontram-se nele numerosas ideias, maneiras de pensar e expressões familiares a Sêneca e sobretudo a Epicteto. O cristianismo, como o estoicismo, é cosmopolita; e não conhece senão uma virtude comum a todos os seres racionais. «Não há judeu nem grego, escravo nem homem livre, sexo masculino ou feminino; todos vós sois um em Jesus Cristo.» Como a diatribe estoica, são Paulo prega a perfeita indiferença, do ponto de vista da salvação, da condição social em que se vive⁶⁹⁵.

O sentimento que o apóstolo dos gentios, ou mesmo os evangelistas, têm de seu papel e dos deveres que lhes incumbem é o mesmo que em Epicteto⁶⁹⁶; sabe-se que alta ideia este fazia de sua missão moral, «dando-se a ela de toda a alma» e considerando-se um soldado, assim como são Paulo, «bom soldado de Cristo». A fonte de sua força é, em Epicteto como em são Paulo, a confiança em Deus; um e outro sabem que podem tudo graças ao Deus que lhes dá sua potência. Essa segurança na razão que julga e compreende toda coisa vem de que ela nos foi dada por Deus; é assim que, em são Paulo, «o homem espiritual julga tudo e não é julgado por ninguém».

⁶⁹⁵ *Epístola aos Gálatas*, 3, 23; *aos Coríntios*, I, 7, 17-40.

⁶⁹⁶ Comparar EPICTETO, *Dissertações*, II, 2, 12; III, 24, 31, e SÃO PAULO, *Aos Coríntios*, I, 9, 7.

Como o cínico de quem Epicteto traça o retrato ideal, o apóstolo é um enviado de Deus sobre a terra⁶⁹⁷.

Dessa fé em Deus provém, num como no outro, a calma em todas as circunstâncias, já que todos os acontecimentos resultam da bondade de Deus.

Como o pregador estoico, o anunciador do evangelho muitas vezes só encontrava zombaria entre a gente do mundo. Conhece-se o velho de anéis de ouro que, em Epicteto, aconselha o jovem: «é preciso filosofar, mas é preciso também ter juízo; e essas coisas são loucuras⁶⁹⁸». Do mesmo modo, são Paulo bem sabe que o cristianismo é «loucura» aos olhos do homem psíquico, que não pode conhecer o que julga o homem espiritual. É precisamente essa ignorância das próprias faltas, essa inconsciência no pecado, que tornam indispensável a tarefa do pregador; doçura para com esses ignorantes, perdão fraterno da injustiça, despreocupação com o juízo alheio — tal é a atitude que o filósofo e o apóstolo têm em comum diante do século.

Todos esses traços comuns vêm das condições análogas em que se faz a pregação; respondem a uma mesma necessidade, apaixonadamente sentida, de conversão interior. Não se trata nem de influir pela palavra à maneira dos sofistas, nem de fazer conhecer um dogma; a teologia paulina é tão pouco precisa quanto o dogma estoico em Epicteto; o que importa a são Paulo não é descobrir a natureza de Deus, mas

⁶⁹⁷ Comparar EPICTETO, I, 6, 37 e I, 1, 4 e 7, com SÃO PAULO, *Aos Filipenses*, 4, 13; *Aos Coríntios*, I, 2, 45.

⁶⁹⁸ EPICTETO, I, 22, 18. SÃO PAULO, *Aos Coríntios*, I, 1, 27; 3, 18.

salvar o homem, e é por isso que Cristo, que exprime todas as relações de Deus com o homem, está no centro de seu pensamento. Do mesmo modo, pouco importa a Epicteto a questão da substância de Deus; o que está em primeiro plano é a filiação divina do homem, expressa com um matiz de ternura desconhecido do antigo estoicismo, do que resulta a fraternidade de todos os homens; Marco Aurélio, como Epicteto, designa-os pelo *próximo*. Essa filiação ele a simboliza no personagem de Hércules, filho de Zeus, o salvador que abandona os seus e percorre todos os países para difundir a justiça e a virtude⁶⁹⁹.

Resta, bem entendido, o traço fundamental do cristianismo, ausente em Epicteto, que não conheceu, como diz Pascal, a miséria do homem, e que faz do homem seu próprio salvador; em são Paulo, o pecador que conhece o bem não pode fazê-lo por causa da potência do pecado, contrabalançada somente pela graça de Cristo. Já não se trata, como no estoicismo, como mesmo no filonismo, dessas potências meio abstratas que assistem o homem — verbo divino ou demônio interior —, mas de um personagem histórico cuja morte salvou a humanidade por uma ação de eficácia inteiramente misteriosa e inteiramente diferente da do sábio pagão, que simplesmente ensina ou se dá como modelo.

III. — OS APOLOGISTAS DO SÉCULO II

⁶⁹⁹ Dissertações, I, 22, 14; II, 12, 7; *Manual*, 33.

Os apologistas da época dos Antoninos — Justino, de quem restam duas *Apologias*, uma dirigida a Antonino Pio (138-161) e outra a Marco Aurélio (161-180); Taciano, que pouco depois dele escreve um *Discurso aos Gentios*; Atenágoras, que dirige sua apologia ao mesmo tempo a Marco Aurélio e a seu filho Cômodo — têm, salvo Taciano, uma evidente preocupação: é, para fazer aceitar a nova religião, assinalar nela o que tem de comum com o pensamento grego, o que pode acentuar-lhe o caráter universal e humano, o que pode, numa palavra, torná-la agradável aos pagãos. Daí a atitude ao mesmo tempo simpática e reservada de um Justino para com a filosofia grega, em particular para com Platão, que ele declara superior aos estoicos no conhecimento de Deus, ao passo que os estoicos lhe são superiores em moral.

Ao identificar Jesus ao Logos ou Verbo, no qual Deus criou o universo, o autor do célebre prólogo do *Quarto Evangelho* introduzira a teologia no cristianismo: a teologia, isto é, a preocupação com a realidade divina ou suprassensível tomada em si mesma, e já não em sua relação com a vida religiosa do homem. A pretensão de Justino é chegar de saída, graças a Cristo, ao Verbo de Deus e ao inteligível que os filósofos apenas pressentiram obscuramente⁷⁰⁰. Mas, para que esses pressentimentos sejam possíveis, é levado a admitir que Deus, que se revelou a Moisés e no evangelho, se revelou também parcialmente aos filósofos e sobretudo a

⁷⁰⁰ HARNACK, *Dogmengeschichte*, vol. I, e 470.

Sócrates e a Platão; há um Verbo único ou Logos de Deus, cuja revelação mais ou menos completa produz em todos os homens essas noções inatas do bem e do mal, essa noção universal de Deus, das quais a maior parte dos homens, ainda que as possua, não sabe aliás fazer uso: razão universal, revelação dos profetas, verbo encarnado não são senão os graus diferentes de uma mesma revelação; a razão não é senão uma revelação parcial e dispersa; «cada filósofo, vendo de uma parcela do Verbo divino aquilo que lhe é aparentado, tem fórmulas belíssimas⁷⁰¹». Com essa tese da revelação parcial concilia-se muito mal outra tese, que Justino pôde encontrar entre os judeus do círculo de Filon, e segundo a qual Platão e os estoicos teriam sido alunos de Moisés. O que há de comum a essas teses é o esforço para reencontrar uma espécie de unidade do espírito humano, refletindo a unidade do Verbo. É preciso acrescentar, aliás, que ele procedia com os judeus como com os gregos, buscando identificar Cristo ao Logos dos livros judaicos, ao Filho, à Sabedoria, à Glória do Senhor⁷⁰². Semelhante método só era possível com um conhecimento muito superficial de Platão; se conhece dele, como os moralistas estoicos do Império, a *Apologia*, o *Crítion*, o *Fedro* e o *Fédon*, ignora-lhe os diálogos dialéticos e põe em primeiro plano o *Timeu*, cujo relato mistura sem cessar, como já fizera Filon de Alexandria, com o relato da criação no Gênesis; o que aprende do *Timeu* é que «Deus, por bondade, partindo

⁷⁰¹ *Segunda Apologia*, cap. XIII.

⁷⁰² *Diálogo contra Trifon*, 61.

de uma matéria informe, criou tudo primeiro para os homens», confundindo assim a filantropia do Deus dos judeus e a bondade do demiurgo platônico⁷⁰³.

O tema do Platão cristão aparece assim na história; é bastante precisado pela *Exortação aos Gregos*, obra que, atribuída primeiro a Justino, lhe é na realidade posterior em quase um século: o autor, muito mais bem informado que Justino, não oculta as contradições de Platão, seja com Aristóteles, seja consigo mesmo, sobre os objetos mais importantes — a eternidade do mundo, a imortalidade das almas, o monoteísmo etc. Contudo, Platão teve, segundo ele, uma opinião exata sobre o Deus que realmente é; o *ser*, nele, é *aquele que é* de Moisés; basta apenas saber lê-lo: se nele se encontram restrições ao monoteísmo, se admite uma matéria não engendrada e deuses engendrados, é que temia, dando seu pensamento tal qual, ser acusado como Sócrates: daí sua exposição enredada sobre os deuses⁷⁰⁴.

O Platão cristão, que se encontra lendo o *Timeu* à luz do *Gênesis*, reencontra-se em Taciano, o aluno de Justino; mas, contrariamente a seu mestre, ele não admite conhecimento algum de Deus pela razão, e é levado a explicar a semelhança de Platão e dos estoicos com Moisés por um plágio inconfessado dos gregos. De maneira geral, o racionalismo de Justino parece sofrer um recuo em Taciano: é assim que o espírito, o *pneuma* que recebe a revelação, só existe nos puros e não é uma parte da alma — simples matéria penetrante e sutil que

⁷⁰³ DE FAYE, *De l'Influence du Timée de Platon sur les idées de Justin martyr*.

⁷⁰⁴ *Exortação aos Gregos*, caps. XX-XXII.

só se distingue da alma dos brutos pela palavra articulada —, mas lhe é superposto⁷⁰⁵.

Ao contrário, o racionalismo de Justino reencontra-se acrescido em Atenágoras; o monoteísmo que ele encontra nos poetas, nos pitagóricos, em Platão, indica segundo ele uma inspiração divina comum a Moisés e aos filósofos; Platão chega mesmo a conceber a trindade. Resta, contudo, que Platão, que ele conhece aliás muito melhor que Justino, é um Platão cristão; que o Bem ou o ser imutável pelo qual descreve Deus só tem o nome em comum com a primeira hipóstase plotiniana e se parece muito mais com o Deus dos estoicos. Se se pensa com que vigor o neoplatonismo pagão exclui a religiosidade estoica, apreciar-se-á melhor o alcance desse platonismo cristão, em que se reencontra toda a teologia dos estoicos, com os argumentos (postos em forma silogística) fundados na providência e na beleza do mundo.

IV. — O Gnosticismo e o Maniqueísmo

Na própria época dos apologistas desenvolviam-se nos meios cristãos os sistemas ditos gnósticos, que nos são conhecidos sobretudo pelas refutações que deles fizeram os Padres da Igreja da geração seguinte, em particular o autor desconhecido dos *Philosophumena*, Irineu em seu *Contra os Hereges*, Tertuliano no *Contra Marcião*, sem esquecer a *Pistis Sophia*, escrito gnóstico

⁷⁰⁵ PUECH, *Les Apologistes grecs*.

em língua copta datando do século III, mas traduzindo escritos gregos mais antigos.

Segundo uma tese dos *Philosophumena*, geralmente aceita até nossos dias, os sistemas gnósticos resultariam de uma espécie de invasão da filosofia grega no pensamento cristão, e as seitas gregas seriam finalmente responsáveis por essas heresias cristãs, que teriam então, como desfecho do pensamento grego, um interesse direto para a história da filosofia. Os trabalhos contemporâneos, que souberam destacar o pensamento gnóstico verdadeiro das exposições mais ou menos fantasistas em que o ocultam os Padres da Igreja, deixam ao contrário a impressão de que a filosofia grega nele entra por muito pouco. Nem por isso esses sistemas deixam de guardar um interesse de primeira ordem, porque dão, como vamos ver, como que a contraprova de uma verdade que se destaca, cremos, de toda a nossa exposição da filosofia grega: o helenismo caracteriza-se pela eternidade da ordem que admite nas coisas; um princípio eterno do qual decorrem eternamente as mesmas consequências. Ora, o tema comum dos sistemas gnósticos é a redenção ou libertação do mal, que implica consigo a destruição — e a destruição definitiva — da ordem em que vivemos. Para o heleno, o mal desaparece pela contemplação do universo de que ele faz parte; para o gnóstico, desaparece seja pela supressão desse universo, seja pela elevação da alma acima e fora dele.

Basílides, Valentim e Marcião são os três gnósticos mais conhecidos que viviam por meados do segundo

século. Mas é somente em Valentim que aparece, ao que parece, uma concepção de conjunto do universo dos gnósticos. Basílides é antes de tudo um moralista, «obcecado pelo problema do mal e pelo da justificação da providência⁷⁰⁶». «Tudo o que se quiser», dizia ele, «antes que pôr o mal por conta da Providência»; e, para explicar os sofrimentos dos mártires, está pronto a aceitar que pecaram numa vida anterior. Considera aliás o pecado como proveniente da paixão, e a paixão como uma espécie de espírito mau que se acrescenta à alma de fora e a mancha. Essas ideias conduziam a uma espécie de dualismo moral, cujo análogo se encontra em Platão.

Mas um homem de espírito mais metafísico que Basílides, Valentim, devia deduzir daí as consequências mais contrárias ao platonismo. Valentim busca, com efeito, na origem do homem, a explicação do dualismo que nele se encontra. Esse dualismo entre o espírito e a carne corresponde a um dualismo mais profundo entre o criador deste mundo, o demiurgo, escoltado por seus anjos, de que se fala no *Gênesis*, e o deus supremo ou deus bom. Seguindo o relato do *Gênesis* e, ao menos em parte, a interpretação que dele dá Filon de Alexandria, mostra o homem fabricado por esses seres maus que são o demiurgo e os anjos, e nos quais se introduzem as paixões, que são espíritos imundos. A essa criatura o Deus supremo, o Deus bom, acrescentou uma semente da substância do alto, do espírito.

⁷⁰⁶ E. DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme*, p. 24-26.

Toda a história do mundo é a da luta contra os anjos, que tentam fazer desaparecer essa semente, e ela desemboca em sua libertação. A redenção não consiste, como em são Paulo, na eficácia da morte de Cristo, mas deriva, como se vê sobretudo em Heracleão, discípulo de Valentim, da *gnose* ou revelação trazida por Cristo.

Depois de Valentim, o gnóstico mais conhecido é Marcião, que parece ter sido sobretudo o exegeta do grupo; é com efeito pelo estudo dos textos que busca mostrar que o Deus do Antigo Testamento, revelado por Moisés — deus cruel, vingativo e belicoso —, não é o mesmo que o Deus revelado por Cristo, Deus de bondade, criador do mundo invisível, ao passo que o deus de Moisés criou o mundo visível. Opõem-se um ao outro como a justiça e a bondade. Nenhum esforço, aliás, para justificar essa tese de outro modo que pela dupla revelação dos dois testamentos; o importante, para ele, é demonstrar que o redentor, Cristo, que nos libertará do regime do demiurgo, não é de maneira alguma o Messias judeu predito pelos profetas; e não tem dificuldade, tomando os textos no sentido literal, em mostrar que nenhum traço do Messias se reencontra em Jesus. Por outro lado, não pode admitir que Cristo, o enviado do deus supremo, possa ter verdadeiramente uma natureza corporal, isto é, participar de maneira alguma do mundo do demiurgo; pensa, pois, que ele se revelou bruscamente no estado de homem feito e que seu corpo é apenas aparente. Marcião deduzia dessas ideias o ascetismo mais estrito, proscrevendo o casamento e fazendo da continência a

condição do batismo: assim se escapa, ao menos em vontade, ao mundo do demiurgo.

O pensamento gnóstico, depois de Valentim e Marcião, dissipa-se nessa multidão de sistemas conhecidos pelos *Philosophumena*, cada um dos quais, com as variações às vezes mais bizarras, trata sempre do mesmo tema: a libertação, por Cristo, da alma de origem divina encerrada no mundo sensível criado por um mau demiurgo.

Há bem em todos, se se quiser, uma espécie de esquema da vida espiritual que se reencontra no neoplatonismo: nos dois casos trata-se de uma alma de origem divina que desce a um corpo terrestre, onde contrai uma mácula, e de onde deve remontar à sua origem; mas isso não é senão banalidade; e basta ler o tratado que Plotino dirigiu aos gnósticos que conheceu em Roma por volta de 260 para compreender todo o desgosto que um heleno devia ter por gente que não deixava, aliás, de utilizar o *Fédon* e o *Fedro*. O ponto preciso da divergência é, ao que parece, o seguinte: quando o gnóstico não quer contentar-se com a prática religiosa, com o ascetismo; quando quer dar-se as razões de sua experiência da redenção; quando quer saber a origem das forças espirituais salutares ou contrárias, é levado a superpor à religião uma espécie de drama metafísico, completamente arbitrário. Citemos, como exemplo entre muitos outros, a maneira pela qual o gnóstico Justino, do século III, conta o drama que desemboca na redenção: no cume, três princípios — o Deus bom, depois Elohim ou o pai, do sexo masculino,

e Éden, do sexo feminino; Elohim, unindo-se a Éden, produz duas séries de doze anjos cujo conjunto forma o Paraíso; o Homem que ali é criado recebe de Elohim o *pneuma* ou sopro espiritual, e de Éden a alma; Elohim, que até então ignorava o Deus bom, passa (como a alma do Fedro) aos cumes da criação e abandona Éden para contemplá-lo; Éden, para vingar-se, introduz o pecado no homem; Elohim, querendo salvar o homem, envia Baruc, um de seus anjos, primeiro a Moisés, depois a Hércules, enfim a Jesus, o redentor final que, crucificado por um dos anjos de Éden, deixa seu corpo na cruz⁷⁰⁷.

Basta ler essa elucubração, que faz depender a sorte do homem de uma cena doméstica metafísica, para apreender a que ponto a geração dos Éons — dessas realidades eternas provindas de casais divinos —, tal como a descreve o gnosticismo, está longe da geração plotiniana das hipóstases; e quanto também essa redenção, em que a alma é o prêmio de forças que a disputam (representação popular que persiste muito tarde e se reencontra em muitas lendas), está longe da salvação plotiniana (se ainda se deve chamar salvação ao que não é senão o conhecimento refletido de uma ordem racional). Assim, o gnosticismo, que desemboca de um lado em contos de fadas em que se trata de introduzir todas as formas religiosas que assombram o cérebro de um oriental, e de outro em práticas supersticiosas cujos monumentos se descobrem em

⁷⁰⁷ E. DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme*, ss.

toda a extensão do império romano, não tem senão uma relação indireta com a história da filosofia.

A consciência da realidade do mal, como nascendo de uma potência voluntária radicalmente má, é a substância do gnosticismo; é também a do movimento de ideias que, nascido no século III da iniciativa do persa Mani (205-274) e conhecido sob o nome de maniqueísmo, se propagou por todo o império e que se reencontra sob diversas formas em várias heresias da Idade Média. Mani introduz o dualismo persa da potência boa e da potência má, de Ormuz e de Arimã — dualismo bastante diferente do dos gnósticos, que permanecem apesar de tudo monoteístas e em que a potência criadora continua inferior e subordinada à realidade suprema. Em Mani, trata-se de duas potências criadoras que lutam entre si, opondo o Bom uma criação nova a cada criação do mau, até a destruição completa de sua obra. Daí o drama do mundo⁷⁰⁸: o Deus bom, que criara primeiro cinco potências ou moradas — Noûs, Ennoia, Phronesis, Enthymesis, Logismos (essas cinco moradas são, como se vê, cinco aspectos do pensamento divino) —, deixa essas potências sem relação com o mundo, porque são «feitas para a tranquilidade e para a paz»; produz de si mesmo outras potências à medida das necessidades, para lutar contra o mal: a Mãe dos Viventes, que evoca por sua vez o Primeiro Homem, o Amigo das Luzes e o Espírito vivente, o Mensageiro que evoca doze Virtudes, e enfim

⁷⁰⁸ Segundo o *Livro dos Escólios* de TEODORO BAR KHONI, bispo do fim do século VI, analisado por CUMONT, *Recherches sur le Manichéisme*, I, 1908.

Jesus — todas destinadas a entrar em relação com a potência das trevas. Essa dualidade entre duas espécies de potências, uma correspondendo ao Verbo ou à Inteligência dos filósofos gregos, a outra a um drama religioso em que tudo fala à imaginação, é das mais instrutivas; o Logos ou Inteligência que sustenta a ordem eterna das coisas já não basta para explicar uma ordem que se quer temporária, porque se a considera como resultante de uma crise anormal. Entre os maniqueus, a criação do mundo sensível não é, como entre os gnósticos, inteiramente criação de um demiurgo mau; é assim que o Homem primitivo cria por sua vez cinco elementos que reveste como uma armadura — o ar límpido, o vento refrescante etc. —, que se opõem termo a termo aos cinco elementos do mundo das trevas.

V. — CLEMENTE DE ALEXANDRIA E ORÍGENES

O didascaleu que Panteno, estoico convertido ao cristianismo, criou em Alexandria, e que teve sucessivamente à sua frente Clemente de Alexandria (160-215) e Orígenes (185-254), é o primeiro ensaio levado a fundo para dar um ensino cristão que, por sua amplitude, pudesse rivalizar com o das escolas pagãs; meio bem distante do dos gnósticos, em que encontramos pela primeira vez homens muito informados da filosofia grega e que tomam diante dela uma posição bastante nítida.

Posição complexa, contudo: em seu *Protréptico aos Gregos*, por exemplo, Clemente é levado a comparar o helenismo e o cristianismo; encontra no helenismo ou erros completos, ou verdades parciais timidamente expressas que só o cristianismo pode apreender em seu conjunto. Assim, a teologia dos gregos, considerada em seus cultos e em seus mistérios, é errônea ou escandalosa (caps. V e VI); entre os filósofos, distingue os que tomaram os elementos por deuses e os de um grau mais alto, que atribuíram a divindade aos astros, ao mundo ou à sua alma: erro completo, que consiste em confundir Deus com suas obras; mas, em compensação, encontra no Platão do *Timeu*, que fala do «pai e criador de todas as coisas», um traço de verdade; do mesmo modo Antístenes e Xenofonte atingiram o monoteísmo, e Cleantes, o estoico, assim como os pitagóricos, conheceram os verdadeiros atributos de Deus. O cristianismo não faria então senão consumir o helenismo, mais ou menos como o novo testamento convence de erro o antigo, sendo ao mesmo tempo seu cumprimento.

O mesmo se dá com a doutrina moral. A sabedoria grega dá conselhos em casos particulares a propósito do casamento, da vida pública; a piedade cristã é «um compromisso universal e para a vida inteira, tendendo em toda ocasião, em toda circunstância, ao fim essencial». Realiza, pois, em suma, o que o estoicismo e as outras escolas pretendiam fazer; pois, ao afetar limitar a filosofia à arte dos conselhos práticos de

detalhe, Clemente quer substituí-la como ciência dos princípios (cap. XI).

A verdade é que o cristianismo inteiro é por ele vazado no molde do ensino filosófico grego, e particularmente daquele que, até o século II, foi o único completamente organizado: o ensino estoico. «Desde que o próprio Verbo», diz ele, «veio dos céus até nós, já não é necessário ir ao ensino dos homens⁷⁰⁹.» Mas o ensino divino que se lhe substitui guarda a mesma forma que esse ensino humano. Quando Clemente nos diz que a fé (πίστις), tão caluniada pelos gregos, é a via da sabedoria⁷¹⁰, afasta-se dos gregos menos do que se poderia crer; define a fé, como os estoicos, como um assentimento voluntário, um assentimento a um termo fixo e sólido, assentimento que é o prelúdio da vida cristã, como é, entre os estoicos, o prelúdio da sabedoria. O objeto verdadeiro da fé, diz ele ainda, «não é a filosofia das seitas, mas a gnose, a saber, a demonstração científica das coisas transmitidas na verdadeira filosofia, isto é, no cristianismo⁷¹¹». E, se entramos em alguns detalhes de seu ensino, percebemos que o *Pedagogo* inteiro está construído como um tratado de moral estoica; o primeiro livro contém o critério da ação reta, a saber, a reta razão, idêntica ao Verbo; e é preciso notar ali o capítulo VIII, em que Clemente, pensando evidentemente nos gnósticos, demonstra por uma argumentação de forma

⁷⁰⁹ *Protréptico*, cap. IX.

⁷¹⁰ *Estrômatas*, II, 2.

⁷¹¹ *Estrômatas*, liv. II, cap. XI.

inteiramente estoica que a justiça é idêntica à bondade, passando por um raciocínio composto do amor de Deus pelos homens à sua justiça. Quanto ao segundo e ao terceiro livros, são uma diatribe à maneira de Musônio, empenhada em prescrever aos cristãos uma vida simples e modesta; todo o estoicismo mesclado de cinismo que conhecemos passa ali para o ensino cristão; ao paradoxo «só o sábio é rico» ele substitui somente: «só o cristão é rico».

Mesmo tratando-se do método no conhecimento de Deus, Clemente não hesita em tomar tudo o que diz a respeito ao ensino pitagórico ou platônico de então, mostrando por que sucessão de abstrações se chega ao conhecimento da unidade pura, ou ainda empregando a respeito de Deus as próprias fórmulas que se encontram no manual platônico de Albino: «Deus não é nem gênero, nem diferença, nem espécie, nem indivíduo, nem número, nem acidente, nem sujeito; não é um todo.» Enfim, sua noção do Filho ou Logos não está muito longe da do mundo inteligível; ao Pai, que é indemonstrável, opõe-se o Filho, que é sabedoria, ciência, verdade comportando um desenvolvimento.

«Pois ele é todas as coisas; é o círculo de todas as potências girando em torno de um centro único⁷¹².»

A atitude de Orígenes em relação ao helenismo marca-se nitidamente em sua longa resposta ao panfleto de Celso contra os cristãos. Conhece-se a objeção de Celso, tão grave para um heleno partidário

⁷¹² *Estrômatas*, liv. V, caps. XI e XII; liv. IV, cap. XXV.

de uma ordem eterna das coisas, contra o acontecimento da encarnação: «Se se muda a menor das coisas daqui de baixo, tudo será transtornado e desaparecerá»; ou ainda: «Foi então depois de uma eternidade que Deus pensou em julgar os homens, e antes não se importava com isso⁷¹³.» Ora, é precisamente esse caráter mitológico, ou, se se quiser, histórico, do cristianismo que Orígenes se esforça por atenuar em sua resposta: «A única mudança produzida pela presença de Deus», responde ele à primeira objeção, «é uma mudança na alma do crente⁷¹⁴» — tendendo assim a reduzir a encarnação a um acontecimento interior, e apresentando aliás mais adiante a descida de Deus como «uma maneira de falar» (tropologia). À segunda objeção, responde que Deus «nunca deixou de ocupar-se do resgate dos homens; a cada geração a sabedoria de Deus desce a almas santas e a profetas». E é de maneira análoga que responde alhures à objeção que os helenos tiravam, contra a criação do mundo, da impossibilidade de admitir um deus inativo: sem crer no retorno eterno dos estoicos, julga que Deus, antes deste mundo, criou outros mundos, admitindo assim a concepção cíclica do tempo, que é a marca mesma do helenismo⁷¹⁵. A mesma tendência ao helenismo quando considera as modificações do Verbo na criação ou na encarnação não

⁷¹³ Citado por ORÍGENES, *Contra Celso*, liv. IV, cap. III, p. 278, 8 e 279, 8, ed. Koetschau.

⁷¹⁴ P. 182, 8.

⁷¹⁵ *Dos Princípios*, liv. II, 3, 4.

como mudanças do Verbo tomado em si mesmo, mas como aparências devidas à diferença de capacidade dos seres que podem recebê-lo⁷¹⁶.

Todavia, vê-se o mesmo Orígenes desconfiar do helenismo e sobretudo do platonismo. «Todos os que reconhecem uma providência», diz ele, «confessam um Deus ingênito que tudo criou; que esse Deus tenha um filho, não somos os únicos a proclamá-lo, ainda que isso não pareça crível aos filósofos gregos ou bárbaros; e contudo alguns dentre eles têm essa opinião, quando dizem que tudo foi criado pelo Verbo e pela Razão de Deus. Mas nós, é segundo a fé de uma doutrina divinamente inspirada que nisso cremos... Quanto ao Espírito Santo, ninguém teve dele a menor suspeita senão os que conhecem a Lei e os profetas, ou creem em Cristo⁷¹⁷.» Veem-se aqui os limites exatos do helenismo ao qual a fé cristã vem superpor-se sem destruí-lo. Mas, ao lado de verdades parciais, o helenismo contém também erros, seja sobre a natureza do mundo, seja sobre a da alma.

O mundo sensível já não é de modo algum, em Orígenes, uma ordem que imita um modelo inteligível: primeiro, o mundo das ideias só existe na pura fantasia do espírito, e não se vê nem como o Salvador poderia dele provir, nem como os santos ali poderiam morar⁷¹⁸. Além disso, Deus criou primeiro apenas seres racionais iguais; mas essas criaturas são dotadas de livre-arbítrio

⁷¹⁶ *Contra Celso*, liv. IV, cap. XVIII.

⁷¹⁷ *Dos Princípios*, liv. I, 3, 1.

⁷¹⁸ *Dos Princípios*, II, 3, 5.

e podem decair; daí vem a diversidade das almas; a essa diversidade corresponde a dos corpos, que não têm uma existência absoluta, mas nascem por intervalos em razão dos movimentos variados das criaturas racionais, que deles têm necessidade e que deles são revestidas⁷¹⁹. Enfim, Orígenes não crê que possam existir almas criadas completamente privadas de corpo; só Deus é incorpóreo; é preciso dizer somente que o corpo se modifica em dignidade e em perfeição, em correspondência constante com a dignidade e a perfeição da alma.

VI. — O CRISTIANISMO NO OCIDENTE NO SÉCULO IV

Cristãos menos ligados que Clemente e Orígenes à civilização helênica insistiam ainda na impossibilidade de conciliar Cristo e a filosofia grega; são inconciliáveis sobretudo porque não detêm a divindade no mesmo ponto da hierarquia dos seres: para Platão e os estoicos, a realidade divina estende-se até as almas, os astros e o mundo, que são seres divinos; os cristãos restringem-na à só Trindade. Ora, num desenvolvimento contra o caráter divino das almas, Arnóbio (convertido em 297) volta-se contra Platão e sua hipótese da reminiscência, que implica que as almas são seres divinos decaídos, abaixo dos deuses e dos demônios. Como é isso possível, pergunta ele, se há raças inteiras que são ignorantes; se, nas ciências, os homens têm opiniões múltiplas e

⁷¹⁹ *Dos Princípios*, II, 9, 5; IV, 4, 8.

opostas; se, enfim, o famoso interrogatório do *Mênon* só seria verdadeiramente probante se se dirigisse a um ser humano criado no fundo de uma caverna fechada, ao abrigo de toda experiência, e que não tivesse, como o escravo do *Mênon*, o uso cotidiano dos números? Se, aliás, ela esquece ao entrar no corpo, é que é suscetível de padecer, por conseguinte corruptível e perecível⁷²⁰. Argumentação de cujo alcance total o medíocre espírito de Arnóbio talvez não se tenha apercebido, mas da qual resulta que só o empirismo está de acordo com a ortodoxia. O argumento que Lactâncio (morto em 325) invoca contra a divindade dos astros é ainda mais instrutivo. «O que os estoicos fazem valer em favor da divindade dos seres celestes prova o contrário; pois, se pensam que são deuses porque têm um curso regular e racional, muito se enganam; e precisamente porque não podem sair das órbitas prescritas, aparece que não são deuses; se fossem deuses, ver-se-iam transportar-se de um lado para outro, como os seres animados sobre a terra, que vão aonde querem porque suas vontades são livres⁷²¹.» Espírito certamente novo, em que a ordem regular sozinha não basta para provar a divindade, e segundo o qual, inversamente, como se vê no livro IV, Deus se manifesta por decisões imprevistas, inspirando profetas e enviando seu filho à terra.

O que é atingido por essas observações, provenientes de homens menos amigos dos filósofos que os cristãos de cultura grega, é a ideia de uma

⁷²⁰ *Contra os Gentios*, liv. II, cap. XIX.

⁷²¹ *Instituição divina*, II, cap. V.

hierarquia de seres divinos nascendo uns dos outros e compreendendo tudo o que há de realidade verdadeira. O concílio de Niceia (325), ao afirmar a igualdade absoluta das pessoas e a Trindade naquela famosa fórmula — o Filho é consubstancial ao Pai —, punha fim a toda tentativa de encontrar semelhante hierarquia no interior da realidade divina e dela excluía todas as criações espirituais⁷²²; indicaremos em breve em que condições pôde, contudo, reconstituir-se um neoplatonismo cristão.

Santo Agostinho (354-430) é um dos que mais contribuíram para difundir a estima do nome de Platão entre os cristãos; a leitura das obras de Plotino na tradução latina de Mário Vitorino coincidiu mais ou menos com sua conversão definitiva ao cristianismo (387), e o parentesco da espiritualidade cristã com a dos platônicos sempre o impressionou; só eles, pensa ele, são teólogos; ao passo que os outros filósofos gastaram sua inteligência em buscar as causas das coisas, eles conheceram Deus e encontraram nele a causa do universo, a luz da verdade, a fonte da felicidade⁷²³. O que lhes falta não é, pois, a ideia do fim que é preciso atingir, mas a da via pela qual a ele se chega: Cristo. Conhecem-se as palavras das *Confissões* a propósito de sua leitura dos neoplatônicos: «Li ali, não nestes termos, é verdade, que no princípio era o Verbo, e que o Verbo estava junto de Deus, e que o Verbo era Deus; que o Verbo não veio nem da carne, nem do sangue, nem da vontade de um

⁷²² HARNACK, *Dogmengeschichte*, vol. II, p. 230.

⁷²³ *A Cidade de Deus*, VIII, 10.

homem, nem da vontade da carne, mas de Deus; mas não li ali que o Verbo se fez carne e habitou entre nós..., que ele próprio se abaixou tomando a forma de escravo, e que se humilhou tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz⁷²⁴.»

Essa oposição entre o mediador platônico e Cristo volta muitas vezes no pensamento de santo Agostinho. Cristo é mediador não porque seja o Verbo; o Verbo, imortal e supremamente feliz, está bem longe dos desventurados mortais; é mediador porque é homem; não é, como entre os filósofos, um princípio de explicação física; é aquele que liberta o homem fazendo-se ele próprio homem; essa encarnação é um acontecimento cujo caráter passageiro contrasta com a ordem eterna que fixa eternamente o lugar do intermediário entre Deus e o homem. E é por isso que o mediador divino não pode ser, como creu Apuleio, um demônio ou um anjo, pois é da natureza destes serem felizes e imortais, e sobretudo porque, nele, o intermediário se destina a separar Deus do mundo mais que a uni-lo a ele, a isolar Deus da mácula das coisas mortais mais que a salvar delas o homem⁷²⁵.

Essas citações bastam talvez para mostrar quanto, apesar de sua simpatia por eles, santo Agostinho está longe dos platônicos. Vê-se isso melhor ainda quando chega a teses fundamentais no helenismo: a eternidade das almas e a eternidade do mundo. A propósito da primeira, diz ele: «Por que não crer antes na divindade

⁷²⁴ *Confissões*, VII, 9.

⁷²⁵ *Cidade de Deus*, IX, 15.

em matérias que escapam às pesquisas do espírito humano?» Contra a eternidade das revoluções periódicas do universo, não tem outras razões senão razões religiosas: «Como é uma verdadeira bem-aventurança aquela em cuja eternidade não se pode crer, se há sempre retorno das mesmas misérias? E, por outro lado, Cristo só morreu uma vez⁷²⁶.» Sente-se nesses juízos uma espécie de ardor afetivo que é, com efeito, a marca do santo: assim como subordinou a pretensa ordem racional das coisas às necessidades da vida religiosa, assim justificou, contra os estoicos, todas as paixões da alma humana; desejo, temor, tristeza podem vir do amor do bem e da caridade, e não são em si mesmos vícios. É a queda do racionalismo moral ao mesmo tempo que a do racionalismo filosófico.

Por isso não se pode falar senão com muitas precauções e reservas do platonismo de santo Agostinho. Depois de não ter regateado, em seus primeiros escritos, os elogios aos platônicos, a ponto de dizer que são os únicos filósofos e que filosofia e religião têm um mesmo objeto, o mundo inteligível, que pode ser descoberto por dois meios, seja pela razão, seja pela fé⁷²⁷, volta a esse elogio em suas *Retratações*: «O elogio que fiz de Platão e dos platônicos desagrade-me, e não sem razão, sobretudo porque a doutrina cristã tem de ser defendida contra grandes erros de sua parte⁷²⁸.»

⁷²⁶ *Cidade de Deus*, X, 31, e XIII, 13.

⁷²⁷ *Contra os Acadêmicos*, III, 20, 43; escrito em 387.

⁷²⁸ I, 14; escrito em 426.

A espiritualidade agostiniana está muito longe da de Plotino; comparem-se as famosas passagens do tratado *Sobre a Trindade*, lembradas a Descartes por seus contraditores, em que se fala da ciência interna pela qual sabemos que somos e que vivemos, com as passagens de Plotino sobre as hipóstases que se conhecem a si mesmas⁷²⁹; ver-se-á quanto esse conhecimento de si tem um sentido diferente nos dois autores; em santo Agostinho, é um conhecimento que escapa a todas as razões de duvidar trazidas pelos acadêmicos; é o conhecimento de um fato, de uma existência, não de uma essência. Em Plotino, é bem diferente: é o conhecimento da essência inteligível das coisas, idêntica à essência da inteligência; conhecer-se é conhecer o universo; não se trata de sentir-se viver e existir, mas de conhecer realidades. Como o conhecimento de si, a maneira pela qual santo Agostinho compreende o conhecimento intelectual distingue-o muito de Plotino: o traço que impressiona santo Agostinho não é alguma propriedade intrínseca das coisas inteligíveis, é a independência das verdades que concebemos em relação aos espíritos individuais; «todos os que raciocinam, cada um com sua razão e seu espírito, veem, pois, em comum a mesma coisa, por exemplo a razão e a verdade do número⁷³⁰». Tal é o caráter puramente exterior que demonstra para ele a existência de uma realidade inteligível; ainda aqui trata-

⁷²⁹ Da *Trindade*, X, 13, e XV, 21, e *Enéadas*, V, 3, início.

⁷³⁰ Do *livre-arbítrio*, II, cap. VII.

se da disposição do sujeito em relação às coisas, não das coisas mesmas.

É ainda uma forma do racionalismo helênico que santo Agostinho combate no herege Pelágio, que afirmava, com os estoicos, que nossas faltas, como nossos méritos, dependem inteiramente de nós. «Se o pecado de Adão», dizia ele, «prejudica mesmo aos que não pecam, a justiça de Cristo deveria servir mesmo aos que não creem.» E acrescentava: «Não se pode conceder de maneira alguma que Deus, que nos remite nossos próprios pecados, nos impute os alheios⁷³¹.» O erro importante, para santo Agostinho, é que essa tese torna inútil a oração e, com ela, toda vida religiosa; afasta-nos de Deus fazendo-nos buscar em nossa vontade que bem é nosso e que bem não vem de Deus; ao fazer de Deus o autor de nossa vontade e ao acrescentar que somos nós mesmos que tornamos nossa vontade boa, os pelagianos deveriam concluir que o que vem de nós, a vontade boa, vale mais que o que vem de Deus, a vontade pura e simples.

Esses poucos exemplos bastam para mostrar que acolhida reservada encontrava a filosofia grega nos meios latinos; um santo Ambrósio (morto em 397), ligado à disciplina mais que à doutrina, encontrava antes seu modelo no tratado *Dos Deveres* de Cícero, que imita no tratado de mesmo título em que enuncia as obrigações dos clérigos; antes dele, Tertuliano (160-245), dando-se como fiel guardião da ortodoxia, só

⁷³¹ Segundo santo Agostinho, *A Marcelino*, III, 2.

concedia valor à moral estoica e admitia que «Sêneca é muitas vezes nosso»; mas estava bem longe de fazer lugar à complicada maquinaria metafísica do neoplatonismo e mesmo à educação liberal grega.

VII. — O CRISTIANISMO NO ORIENTE NO SÉCULO IV E NO SÉCULO V

Bem diverso era no Oriente, onde a teologia, «reservada ao clero, aos funcionários e à boa sociedade, enquanto o povo vive de um cristianismo de segunda ordem, está inteiramente na tradição do aristocratismo helênico⁷³²». Assim, Eusébio de Cesareia (265-340), por exemplo, em sua *Preparação evangélica*, destinada a mostrar como o cristianismo é suscetível de uma clara demonstração e não é uma fé cega, cita copiosos extratos dos filósofos gregos, muitos dos quais só nos são conhecidos por ele. Mais tarde, vê-se Gregório de Nazianzo (330-390) defender a educação liberal dos gregos, isto é, as ciências, contra cristãos que a julgavam inútil⁷³³; as alusões que se encontram às escolas filosóficas em seus *Elogios* de Cesário e de Basílio provam seu conhecimento familiar da filosofia grega⁷³⁴. Contudo, no meio dos Capadócijs — Basílio, Gregório de Nissa (morto em 395), Gregório de Nazianzo — e também em são João Crisóstomo, os filósofos gregos

⁷³² HARNACK, *Dogmengeschichte*, vol. II, p. 273.

⁷³³ *Elogio* de Basílio, caps. XI e XII.

⁷³⁴ *Elogio* de Cesário, XX, 4 e 5; de Basílio, XX, 2; LX, 4.

continuam a ser «os sábios de fora», de que se serve na ocasião para comentar a Escritura⁷³⁵.

São João Crisóstomo não oculta «que seria preciso que não tivéssemos necessidade do socorro da escritura, mas que nossa vida se oferecesse tão pura que a graça do espírito substituísse os livros em nossas almas e se inscrevesse em nossos corações como a tinta nos livros. É por termos repellido a graça que é preciso empregar o escrito, que é uma segunda navegação⁷³⁶.» Além disso, nos conflitos sobre a natureza da Trindade, que põem em confronto de um lado Ário e seus partidários, que sustentam que o Filho é uma criação do Pai, e de outro os ortodoxos, santo Atanásio e os Capadócijs, que admitem a consubstancialidade das pessoas, parece bem que a questão posta é inteiramente estranha à filosofia: as palavras geração, procissão, empregadas pelos cristãos para designar as relações do Filho ou do Espírito com o Pai, não guardam de maneira alguma o sentido preciso que têm em Platão e nos platônicos; esse sentido, se fosse conservado, implicaria uma doutrina tal como o arianismo, já que é princípio absoluto do neoplatonismo que a realidade que procede é inferior àquela de que procede. Mas a crença na divindade de Jesus Cristo vem opor-se a esse princípio e comandar um dogma que já não tem a menor raiz na especulação filosófica.

Em outros meios, contudo, vê-se o platonismo ter um êxito muito maior; superabunda, por exemplo, no

⁷³⁵ GREGÓRIO DE NISSA, *Patrologia grega* de MIGNE, vol. XLIV, 1336 a.

⁷³⁶ *Comentário sobre são Mateus*, início.

tratado do bispo de Emesa, Nemésio (por volta de 400), *Sobre a natureza do homem*. Nenhum traço de inspiração cristã nessa obra, em que esse bispo trata com a liberdade de um filósofo a questão da união da alma e do corpo, perguntando-se como duas realidades tão distintas podem formar um só ser; toda a sua simpatia vai para uma doutrina que apresenta como sendo a de Amônio Sacas, mestre de Plotino, e que, em todo caso, muito se parece com a do próprio Plotino: essa doutrina compara a alma a uma luz inteligível na qual o corpo se banha; vê-se bem que ela supõe a origem divina da alma, isto é, uma das teses que mais afastaram os cristãos do helenismo⁷³⁷.

Se se quer conhecer as relações dos cristãos instruídos e dos filósofos nos meios orientais do Egito e da Ásia Menor, por volta do século V, é preciso ler o curioso diálogo de Eneias de Gaza (por volta de 500), Teofrasto, em que se vê um filósofo pagão, Teofrasto, recém-chegado de Atenas a Alexandria, discutir a tese cristã da ressurreição dos mortos com um certo Euxíteo da Síria, cristão que foi aluno do neoplatônico Hiérocles e que se dirige a Atenas para estudar «junto aos filósofos» a questão da sobrevivência da alma. O ponto curioso é o emprego da dialética filosófica pelo cristão Euxíteo para defender a tese de um mundo criado e perecível e a da ressurreição da carne. Às objeções habituais do grego, que já encontramos várias vezes, responde ele que Deus, antes do começo do mundo, foi

⁷³⁷ *Patrologia grega* de MIGNE, t. XL, p. 592.

ativo na eterna procissão das pessoas; que «os caldeus, Porfírio e Plotino» ensinam a criação da matéria; que, segundo Platão, todo ser sensível é criado. Além disso, o mundo deve perecer, pois, segundo o *Timeu*, ele o pode, e pois toda potência deve passar ao ato. Aliás, Deus faz perecer o mundo em nome da ordem, porque a ordem exige a produção dos contrários, e portanto a do sensível, que perece, em face do inteligível, que é eterno.

Quanto à ressurreição da carne, Euxíteo tenta fazer dela um dogma helênico, não somente citando os fatos de ressurreição mencionados pelos gregos, mas apoiando-se na força da razão seminal, bastante poderosa para reunir de novo os elementos do corpo que se desuniram; aliás, poderá a alma não comunicar ao corpo sua imortalidade, como o sol comunica seu calor à água?

Vem enfim Dionísio Areopagita, esse personagem misterioso que durante toda a Idade Média se tomou pelo companheiro de São Paulo; deve em parte a essa confusão a extrema autoridade que se prende a seus escritos, e não se pode dizer quantas ideias neoplatônicas passaram, sob a cobertura de seu nome, para a mística cristã. Na realidade, citado pela primeira vez no concílio de Constantinopla (533), ele não pode ter escrito senão depois de Proclo (morto em 485), cuja influência sofre. Seus escritos formam dois grupos: primeiro a *Hierar-*

quia celeste e a *Hierarquia eclesiástica*, que estudam toda a série das criaturas capazes de receber a

revelação divina, desde as mais altas — a primeira ordem de anjos, que toca Deus sem intermediário — até a mais baixa, o fiel batizado, sendo cada ser considerado como recebendo a revelação do termo superior e dando-a ao termo inferior. Em segundo lugar, as obras *Dos nomes divinos* e da *Teologia mística* formavam, com duas outras obras perdidas, os *Esboços teológicos* e a *Teologia simbólica*, um curso completo de teologia cujo plano é dado no capítulo III da *Teologia mística*. As três primeiras obras — *Esboços*, *Nomes* e *Teologia simbólica* — compreendiam a teologia positiva, estudando sucessivamente, nos *Esboços*, a Trindade, que está acima do mundo inteligível; nos *Nomes*, as denominações de Deus tomadas à ordem dos inteligíveis: bem, ser, vida, inteligência etc.; na *Teologia simbólica*, as atribuições de Deus tomadas ao mundo sensível: cólera, ciúme, juramento etc. A última obra, a *Teologia mística*, contém a teologia negativa e mostra, seguindo a ordem inversa da teologia positiva, que nenhuma denominação, tomada ao sensível ou ao inteligível, convém a Deus.

Dionísio em parte alguma define sua situação em relação ao neoplatonismo pagão; em suas cartas, vê-se recusar toda polêmica com os pagãos; por outro lado, dá-nos a conhecer a opinião de um «sofista pagão», Apolófanes, a respeito de seus escritos: «Esse sofista», diz ele, «injuria-me e chama-me parricida, porque utilizo de modo ímpio os gregos contra os gregos⁷³⁸.» Eilo, pois, nitidamente acusado, do lado pagão, de servir-

⁷³⁸ Cartas 6 e 7; edição MIGNE, 1080 a e b.

se do neoplatonismo em proveito do cristianismo; e, de fato, embora se gabe de tirar toda a sua «filosofia» ou «teosofia» da Escritura⁷³⁹, é verdade que seu pensamento está todo impregnado das ideias de Proclo, particularmente sob os três aspectos seguintes:

Deus, sendo a causa de tudo, contém tudo, à maneira como a causa contém o efeito; isto é, pode-se atribuir a Deus todos os nomes das criaturas — Vida, Sabedoria etc. —, com a condição de tomar esses nomes no sentido de Causa de vida, Causa de sabedoria etc.; e é o princípio da teologia positiva. Mas, sendo Deus causa de tudo sem ser nada daquilo de que é causa, é preciso retirar-lhe todas essas atribuições, e é o princípio da teologia negativa, que é superior à positiva. Em segundo lugar, nos *Nomes divinos*, ele segue, para examinar as denominações de Deus, a ordem das hipóstases que os neoplatônicos admitem a partir de Jâmblico, isto é, o Bem, depois a tríade Ser, Vida, Inteligência, indo assim do abstrato ao concreto; e explica exatamente como Proclo por que, embora o Ser seja superior à Inteligência, os seres inteligentes são superiores aos seres puros⁷⁴⁰. É ainda por razões semelhantes às de Proclo, razões que remontam finalmente ao *Parmênides*, que ele admite o princípio seguinte, essencial em sua teologia: embora o efeito seja semelhante à causa, nem por isso a causa é semelhante ao efeito.

⁷³⁹ Edição MIGNE, 588 a.

⁷⁴⁰ Edição MIGNE, 818 a.

E, contudo, encontram-se traços que distinguem profundamente sua doutrina da de Proclo. Em primeiro lugar, a ordem dos nomes divinos ou hipóstases não representa de modo algum em Deus uma ordem de geração, como se sua Vida procedesse de seu Ser e sua Inteligência de sua Vida; tudo é idêntico em Deus: por isso Dionísio não faz tentativa alguma para dar as razões dessa ordem. Além disso — e é uma consequência —, Deus como Trindade, como Pai, Filho e Espírito, de que fala nos *Esboços*, está acima dos nomes divinos. Enfim, do lado das coisas, Dionísio renunciou a toda dedução verdadeira: as três tríades de anjos da *Hierarquia* não estão ligadas uma à outra por considerações racionais, tampouco o termo de uma tríade está ligado aos dois outros; são os quadros numéricos do neoplatonismo sem o conteúdo.

Seria preciso guardar-se, apesar da aparência, de atribuir essas modificações importantes à influência da ortodoxia cristã, que efetivamente repele a procissão necessária das formas da realidade umas das outras. A verdade é que o neoplatonismo, em Dionísio, evolui exatamente como em seu contemporâneo Damáscio: este, como se viu, declara nitidamente que a procissão das hipóstases e a hierarquia do superior ao inferior não são senão maneiras de falar bem inadequadas quando se trata dos primeiros princípios. Como Dionísio também, renuncia à dedução racional para apelar à tradição dos *Oráculos caldaicos* quando se trata de determinar a sucessão das formas da realidade. Enfim, a teologia negativa de Dionísio está mais próxima da de Damáscio

que da de Proclo: em vez de acumular as negações sobre o primeiro termo da série, o Bem ou o Um, definem ambos um termo ainda superior ao Bem, que Damáscio chama o Inefável e do qual Dionísio, citando o *Parmênides*, diz que dele não há nem discurso, nem nome, nem conhecimento⁷⁴¹.

Tal é, pois, a diversidade das correntes intelectuais no cristianismo dos primeiros séculos; do ensino de são Paulo à obra de Dionísio Areopagita há a mesma distância que dos sermões de Musônio e de Epicteto à metafísica complicada de Damáscio: não se pode dizer que tenha havido nesse período uma filosofia cristã.

⁷⁴¹ Edição MIGNE, 1043 a.

P A R T E I I I

IDADE MÉDIA E RENASCENÇA

CAPÍTULO PRIMEIRO

OS INÍCIOS DA IDADE MÉDIA

I. — CONSIDERAÇÕES GERAIS

Por volta do século V, a unidade da civilização mediterrânea rompe-se ao mesmo tempo que a unidade política. Com a destruição das cidades, que marca a invasão dos bárbaros em todo o Ocidente, os centros tradicionais de cultura desaparecem; com a civilização urbana desmorona aquele ensino sofisticado que dera sua unidade ao último período da Antiguidade.

Como puderam os estudos continuar, até a época carolíngia, em condições tão deploráveis? É preciso lembrar aqui um traço geral do fim da época romana: busca-se menos a cultura intelectual propriamente dita que o desenvolvimento da vida espiritual, e a essa necessidade universal correspondem menos as cátedras de sofística ou as cátedras científicas à maneira do Museu de Alexandria que aqueles conventículos espirituais em que pouco a pouco se transformam as escolas filosóficas; já os vemos nascer em Fílon com os terapeutas do lago Mareótis, e inumeráveis são, no próprio paganismo, as comunidades pitagóricas, hermetistas, platônicas.

Acrescentemos que, se em certos meios, como o de Plotino, a vida espiritual continua altamente intelectual e a necessidade de organização racional domina, em outros ela tende a transformar-se numa pura religião misteriosa, com suas fórmulas, seus ritos e seus sacramentos.

Não foi, pois, por uma revolução violenta, mas segundo uma inclinação natural, que tudo o que restava de vida intelectual se refugiou nas comunidades cristãs e particularmente nos mosteiros, quando todo o Ocidente se tornou cristão.

Assim se cumpre, quase invisível, uma mudança prodigiosa: a vida intelectual toda subordinada à vida religiosa, os problemas filosóficos pondo-se em função do destino do homem tal como o concebe o cristianismo. O período em que dura esse regime marcará os limites, naturalmente um pouco indecisos, da Idade Média intelectual; a época moderna começará no momento em que a inteligência afirmar a autonomia de seus métodos e de seus problemas: revolução tão profunda que hoje apenas entrevemos todas as suas consequências.

II. — ORTODOXIA E HERESIAS NOS SÉCULOS IV E V

É preciso, contudo, a esse respeito, distinguir cuidadosamente o Ocidente do Oriente. Nas grandes controvérsias religiosas que marcaram, no Oriente, o fim da Antiguidade, sente-se a mesma preocupação

metafísica, o mesmo cuidado de determinar a estrutura inteligível das coisas que no neoplatonismo do mesmo tempo; todos esses debates podem reduzir-se seja à questão trinitária e à relação das hipóstases entre si, seja à questão cristológica, isto é, à relação do Verbo como hipóstase divina com Jesus Cristo como homem. E, apesar dos apelos à autoridade e à escritura, as divergências entre os teólogos parecem bem ser de ordem filosófica.

De um lado estão os hereges: Sabélio e os modalistas, que temem cair no politeísmo fazendo do Verbo o Filho de Deus; Ário, que, no mesmo espírito, mas ao inverso, só admite o Filho de Deus como pessoa com a condição de fazer dele uma criatura de Deus, a primeira de todas, «mas que não seja eterna ou coeterna ao Pai, pois Deus é seu princípio»⁷⁴²; é toda a escola de Antioquia, que se recusa a ver em Jesus Cristo outra coisa que um homem cumulado das graças da divindade e afasta as combinações metafísicas do homem-deus — ideia que, depois de Nestório, se difunde pela cristandade e passa até o Extremo Oriente. Vê-se, através de todas essas opiniões, a marca de uma mesma inspiração racionalista, que busca classificar, evitar confusões, distinguir. Em face dessas opiniões constitui-se, por outro lado, o dogma ortodoxo; busca ele conciliar o teocentrismo, que faz submergir toda diferença na unidade divina, com as distinções indispensáveis à própria existência do cristianismo: é a fórmula que

⁷⁴² Citado por HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, 3.^a ed., p. 191, n. 2.

Atanásio e o concílio de Niceia opõem a Ário — a unidade de substância em Deus com a diversidade das pessoas; são as fórmulas com que Cirilo de Alexandria e o concílio de Éfeso (433) condenam Nestório — a dualidade das naturezas, humana e divina, em Cristo, não impede que Maria seja a *theotokos*, a mãe de Deus.

No Ocidente, os conflitos não faltam na mesma época; mas são de outra ordem; visam todos, direta ou indiretamente, à necessidade da instituição da Igreja e de sua hierarquia: tal é o donatismo, que, nascido e quase confinado na África, contava já um século quando teve lugar, em 411, o debate presidido por santo Agostinho; tal o pelagianismo, que santo Agostinho combateu toda a vida. A Igreja, enquanto instituição necessária à dispensação das graças divinas, era incompatível com uma e outra dessas heresias. Os donatistas pretendiam que o valor de um sacramento tinha por condição o valor moral do sacerdote que o conferia; era negar a Igreja como sociedade fundada em regras práticas estritas e objetivas; era entregá-la a todos os acasos de uma apreciação subjetiva da moralidade dos sacerdotes: quem confere os sacramentos não tem de ser santo em seu coração, tanto quanto o jurista romano que diz o direito não tem de ser justo; o formalismo é condição de estabilidade.

Quanto ao pelagianismo, o ponto de partida do conflito foi um ensaio de reforma monástica do monge Pelágio, que, para lutar contra cristãos que se desculpavam, pela fraqueza da carne, de não executar a lei divina, pregava que o homem tem a força de fazer o

bem se o quiser, e mostrava os poderes da natureza humana; queria «que a alma não fosse tanto mais relaxada e lenta para a virtude quanto menos poder se atribui e quanto mais julga não ter o que ignora estar nela»⁷⁴³. É a inspiração do estoicismo, com sua confiança na virtude; mas é a negação do pecado original com sua transmissão hereditária, já que Deus não pode imputar-nos o pecado alheio; é apresentar a obra de Cristo como a de um mestre ou de um doutor que nos serve de modelo, à maneira dos santos do cinismo, e não como a de uma vítima cujos méritos justificam o homem; é, enfim, negar toda importância aos meios de graça, aos sacramentos, que a Igreja tem à disposição dos fiéis. A essas teorias santo Agostinho opõe ao mesmo tempo a experiência pessoal de sua conversão e a realidade eficaz da Igreja: se Pelágio diz a verdade, o homem não tem nem de pedir por suas orações que escape à tentação, nem de orar quando cai⁷⁴⁴; os pelagianos trabalham por encontrar nosso bem naquilo que, em nós, não é de Deus; se admitem que a boa vontade vem de Deus, é ao mesmo título que a existência; e então Deus, nesse caso, seria também o autor da má vontade; ou então, se se admite que ele só produz a vontade, e se é o próprio homem que a torna boa, segue-se que o que vem de nós, o bem, é superior ao que vem de Deus. Sabe-se com que rigor santo Agostinho segue as consequências de sua atitude: todo bem só pode vir à alma, corrompida pelo pecado original, de uma graça

⁷⁴³ *Ad Demetrium*, citado por HARNACK, *Lehrbuch*, III, p. 161.

⁷⁴⁴ AGOSTINHO, *Ad Marcellinum*, II, cap. II.

especial; a salvação, que depende dos méritos assim adquiridos, só pertence aos que são predestinados por Deus desde toda a eternidade; as crianças mortas sem batismo são justamente condenadas; os gentios, não tendo sido tocados pela graça de Cristo, jamais atingiram a virtude.

Esse duplo conflito, com a solução que lhe dá santo Agostinho, faz compreender o meio em que se vai desenrolar o pensamento ocidental: uma Igreja doravante segura de deter todos os meios de salvação para os homens. A obra do papa Gregório Magno será a consolidação definitiva do poder espiritual da Igreja.

Esses conflitos tocam antes à política eclesiástica (no sentido mais elevado do termo) que ao dogma no sentido oriental, isto é, à estrutura metafísica da divindade. O pensamento de santo Agostinho, tão firme quando se trata da vida religiosa da alma humana, é indeciso assim que chega ao dogma propriamente dito; é assim que, na controvérsia sobre a origem da alma (cuja solução parece contudo formar um indispensável complemento metafísico à sua doutrina da graça), ele hesita, sem concluir, entre o traducianismo, que faz derivar nossa alma da de nossos pais, e o criacionismo, que faz de cada alma uma criatura *ex nihilo*; e levanta-se com força contra os que creem que «o homem pode discutir sobre sua própria qualidade ou natureza inteira, como se nada de si mesmo lhe escapasse»⁷⁴⁵.

⁷⁴⁵ *De Anima et ejus origine*, IV, 2.

Acrescentemos que, desde o momento em que, com Gregório Magno, se apoderam de maneira incontestada do poder, até o século XII, os papas não dão impulso próprio algum à especulação teológica; antes de tudo políticos e juristas, estão mais ocupados em afirmar e assegurar todos os direitos que querem tirar de seu poder espiritual sobre as almas que em tomar a dianteira do movimento intelectual.

III. — O SÉCULO V E O SÉCULO VI: BOÉCIO

Contudo, a tradição filosófica pode apoiar utilmente as verdades da fé: tal é a convicção de Claudiano Mamerto, monge provençal que escreve por volta de 468 um *De Statu Animae*, em que reúne todas as autoridades filosóficas concernentes à espiritualidade da alma; apoia-se em São Paulo para mostrar que os filósofos não são tão ignorantes da verdade quanto seus detratores os acusam de ser, e toma a partido a indolência intelectual de seus confrades. Queixa-se do desprezo em que caiu Platão, o qual, contudo, numa época em que Deus ainda não revelara a verdade aos homens, «tantos séculos antes da Encarnação, descobriu o Deus uno e três pessoas nele»⁷⁴⁶. Por Claudiano a alta Idade Média pôde conhecer as ideias do *Fedro*, do *Timeu*, do *Fédon* sobre a incorporeidade da alma; encontrou ali também o modelo daquela lamentável erudição feita de recortes mal ajustados, última herdeira daquelas doxografias em que a

⁷⁴⁶ MIGNE, *Patrologia latina*, LIII, 746 d.

Antiguidade finda resumia seu passado filosófico; veem-se ali aparecer, ao lado dos filósofos gregos (pitagóricos e platônicos), os filósofos romanos (os Séxtios e Varrão), depois os bárbaros (Zoroastro, os brâmanes, Anacársis), sem esquecer o estoico Crisipo, invocado de modo bastante bizarro como fiador da espiritualidade da alma.

Por Boécio (Anício Mânlio Severino Boécio), o «último dos romanos», nascido em 480, cônsul em 510, chamado por Teodorico a altas funções e executado em 525 sob uma acusação de magia, a alta Idade Média teve, sobre a filosofia antiga, noções mais limitadas, mas mais substanciais. Boécio empreendera o imenso trabalho de traduzir para o latim as obras de Platão e de Aristóteles e vários de seus comentadores. Essa obra, que não foi retomada em grande escala antes do século XIII, talvez tivesse tornado bem diferentes, se tivesse chegado a termo, os destinos da filosofia medieval. Na realidade, seu trabalho limitou-se a uma parte dos escritos lógicos de Aristóteles: uma tradução das *Categorias* com um comentário inspirado no de Porfírio; o *De Interpretatione* seguido de dois comentários; a *Isagoge* de Porfírio com um comentário inspirado em Amônio; do resto da obra lógica de Aristóteles, nenhuma tradução, mas manuais concernentes aos silogismos categórico e hipotético e às diferenças tópicas.

Eis as únicas noções um tanto precisas que restam da Antiguidade: uma parte da obra lógica de Aristóteles! Isso é de grande consequência; como indica Boécio segundo Porfírio, as categorias de Aristóteles — substância, qualidade, quantidade etc. — não se referem

às coisas mesmas, mas tampouco são simples classes gramaticais; tratam das palavras enquanto significam as coisas, e das coisas enquanto são significadas por palavras. Ora, para ele, não somente a linguagem é de instituição humana, mas todo nome é primeiro um nome próprio para designar uma coisa corporal particular; seguir-se-á que as categorias, e, em seu rastro, toda a lógica, estão naturalmente adaptadas às coisas corporais e são feitas para elas.

É daí que vem todo o tormento do problema que Porfírio punha nestes termos no início da *Isagoge*: «Quanto aos gêneros e às espécies (designados por palavras que já não significam coisas corporais concretas), têm eles uma existência, ou estão apenas em nossos pensamentos? Se existem, são corpos ou coisas incorpóreas? Se são coisas incorpóreas, são separados ou só existem nas coisas sensíveis?» Porfírio apenas põe as questões; Boécio, ao comentá-lo, indica a solução que dela encontrou em Aristóteles, mas sem aprová-la: essa solução é manifestamente tirada da crítica das ideias platônicas — um gênero existe ao mesmo tempo em vários indivíduos; é, pois, manifesto que não pode existir em si; a unidade numérica de um ser em si é incompatível com a dispersão do gênero nas espécies ou das espécies nos indivíduos⁷⁴⁷.

Boécio compôs também escritos teológicos, muito lidos e comentados até o século XII; estão estreitamente ligados a seus escritos dialéticos: o que faz o fundo de

⁷⁴⁷ MIGNE, *Patrologia latina*, LXIV, b-86 a.

seu *De Sancta Trinitate*, por exemplo, é esta questão: são as regras da dialética aplicáveis às proposições enunciadas pelo teólogo? Quais são as precauções a tomar, as regras particulares a seguir para servir-se do discurso em assuntos para os quais o discurso não foi feito?

Boécio atua enfim por sua célebre *Consolação da filosofia*, que escreveu na prisão, depois de sua desgraça: quase nenhum traço de cristianismo nessa obra, inspirada, em sua forma literária, que mistura o verso e a prosa, nos modelos da diatribe romana e, em seu fundo, na teodiceia estoica e platônica. Trata-se para ele de explicar a si mesmo a injustiça de que é vítima: o curso das coisas humanas, tão desordenado quando o comparamos à ordem perfeita da natureza, estará entregue a uma fortuna cega? Velho tema de Platão no *Górgias* e nas *Leis*, de Plotino nas *Enéadas*. A cura dessas dúvidas e desse desespero faz-se em dois tempos: primeiro os «remédios mais suaves» — a Fortuna, numa diatribe da mesma veia que a de Teles, demonstra a Boécio que ele não tem de que se queixar dela, que a verdadeira felicidade se acomoda a todos os acasos, que a má fortuna tem mesmo vantagens. Depois vêm os «remédios mais violentos»: a Filosofia demonstra que a verdadeira felicidade, que é independência, só reside em Deus, que é o Bem e a unidade perfeita; Deus, autor da natureza, só pode dar aos seres impulsos para o bem; e o mal, não podendo ser produzido por ele, nada é. Trata-se somente de acomodar essa afirmação da Providência com a experiência que se tem do êxito dos

maus. Êxito aparente, responde a Filosofia com o *Górgias* e a *República*: todos os maus são na realidade infelizes. O destino de cada ser depende de fato, na realidade, da Providência, que confia às forças naturais o detalhe da execução de suas vontades; e assim a justiça verdadeira, bem diferente da justiça aparente, se realiza. E, se se diz que essa visão do destino supõe a negação da liberdade, inconciliável, crê-se, com a presciência divina, Boécio responde primeiro, com Cícero, que a presciência não prova a necessidade dos acontecimentos, e depois que erramos ao figurar a presciência de Deus, que vive e conhece num eterno presente, segundo o tipo de nossos raciocínios.

Livro comovente, apesar de seu caráter artificioso, e que permanecerá por muito tempo como uma das únicas testemunhas de uma vida moral que haure sua inspiração alhures que nos poderes espirituais do dia: uma das únicas, dizemos, pois a alta Idade Média conheceu também Lucano, Virgílio e Cícero.

Se se acrescentam a essas obras seu tratado *De institutione arithmetica*, imitado de Nicômaco de Gerasa, e seu *De musica*, ver-se-á que papel desempenhou Boécio na transmissão da cultura helênica à Idade Média ocidental.

Depois de Boécio, que, sem ser original, tinha ao menos o mérito de ir às fontes e de tratar as questões a fundo, já não se encontram senão humildes compiladores, atentos a fazer extratos e resumos dos livros antigos para ensinar aos clérigos. Um de seus modelos é Marciano Capela, o africano, que, para o fim

do século V, escrevera, sob o título de *Núpcias de Mercúrio e da Filologia*, um manual cujos livros, do III ao IX, são consagrados às sete ciências fundamentais. Esse autor é ele próprio um compilador que tira quase toda a sua ciência de Varrão. O quarto livro (*A Dialética*), que começa por um elogio do famoso erudito latino, dá a conhecer à Idade Média as «cinco vozes» — gênero, espécie, diferença, próprio e acidente —, as dez categorias, as oposições, as proposições, os silogismos; o sexto contém sobretudo uma longa descrição da terra tomada de Plínio, o Velho, e magros detalhes vindos dos *Elementos* de Euclides. O sétimo deixa avizinham-se uma fantástica aritmologia simbólica e alguns teoremas positivos.

Cassiodoro (477-575), amigo de Boécio que passou no mosteiro de Vivário uma parte de sua longa vida, dá-se sobretudo por tarefa reunir e transmitir essa ciência dispar; escreve as *Institutiones divinae*, enciclopédia teológica, e as *Saeculares lectiones*, em que ensina as artes liberais; mas, na primeira dessas obras, declara que o conhecimento das artes liberais tem sua origem na Bíblia e que é preciso reconduzi-lo ao serviço da verdade. Dá-nos, no essencial, a gramática de Donato, a retórica de Cícero comentada por Mário Vitorino e a de Quintiliano, uma dialética que não vai mais longe que a de Marciano Capela, um resumo da aritmética de Boécio e dos elementos de Euclides.

Seu tratado *De Anima* vem de santo Agostinho e de Claudiano Mamerto. O autor tem consciência da dualidade de inspiração que, sobre a natureza da alma,

opõe a filosofia e a religião. Os «mestres das letras seculares» definem a alma «uma substância simples, uma forma natural, diferente da matéria de seu corpo, possuindo o uso dos órgãos e a virtude da vida». Mas, segundo «a autoridade dos doutores verídicos», ela é «criada por Deus, espiritual, substância propriamente dita, causa de vida para o corpo, racional e imortal, e capaz de voltar-se para o bem e para o mal». Do mesmo modo, sabe distinguir as provas da imortalidade segundo as letras seculares (são essencialmente as do *Fédon*) e a prova, bem mais fácil, pelas «autoridades verídicas» (a de que a alma é feita à imagem de Deus). Enfim, a propósito do conhecimento do mal entre os homens, faz menção dos filósofos «que não seguem a lei do criador, mas antes o erro humano»⁷⁴⁸.

IV. — A RAZÃO E A FÉ

Em semelhantes condições, a questão das relações da razão e da fé põe-se de maneira que não é simples. Uma instituição como a Igreja não é um conjunto de verdades especulativas sobre as quais a fé ou a razão possam estar em acordo ou em conflito; impõe-se primeiro ao mesmo título que uma constituição política ou que regras jurídicas: é uma cidade espiritual, que o agostinismo pensa estabelecer definitivamente. Essa cidade implica duas espécies de conhecimentos: os conhecimentos puramente profanos e a ciência das coisas divinas. Os conhecimentos profanos formam o

⁷⁴⁸ MIGNE, *Patrologia*, LXX, p. 1279, sobretudo caps. I, II e X.

conjunto daquela propedêutica ou artes liberais que um Filon e um Sêneca colocavam no início da filosofia: o *trivium* — gramática, retórica, dialética —, que compreende todas as artes da palavra e do discurso, e o *quadrivium*, composto das quatro ciências de que Platão fazia o ponto de partida da filosofia: aritmética, geometria, astronomia e música. Não mais que em um Filon ou em um Sêneca, têm elas seu fim em si mesmas; só se justificam, para o clérigo que as ensina a outros clérigos, na medida em que possam servir à ciência das coisas divinas; o *trivium* encontra sua justificação em sua necessidade para a leitura e a explicação da Escritura e dos Padres, e para o ensino do dogma; o *quadrivium* é indispensável à liturgia e ao cômputo eclesiástico. Para um uso tão limitado, não se sente a necessidade de aumentar os conhecimentos adquiridos, nem de promover essas ciências por si mesmas, mas contenta-se, em enciclopédias mais ou menos vastas, com inventariar a herança do passado; assim, esses conhecimentos, contudo de ordem puramente racional, não têm autonomia alguma, pois deles só se retém o que está adquirido, e na medida do serviço que possam prestar à Igreja.

Daí as enciclopédias que foram escritas antes da época de Carlos Magno, nos cantos da Europa em que ainda subsistia alguma vida intelectual, isto é, na Espanha e na Irlanda. Isidoro, bispo de Sevilha (570-636), escreve suas *Etimologias*, que tratam «da origem de certas coisas segundo a lembrança dos livros antigos»: três livros sobre o *trivium* e o *quadrivium*,

cujos capítulos sobre a dialética, vindos de Apuleio e de Marciano Capela, contêm, além de alguns elementos de lógica, as divisões da filosofia; depois dezessete livros sobre tudo o que pode interessar a um clérigo em matéria de calendário, de história, de história natural, de geografia. Mais tarde, Beda, o Venerável (672-735), escreve no mosteiro de Jarrow um *De natura rerum* de mesma qualidade, em que copia Isidoro, mas em que utiliza muitas vezes Plínio, o Velho.

Bem diverso é o caso da ciência das coisas divinas, que repousa na autoridade. A autoridade não é coisa simples; também os hereges querem apoiar-se na autoridade, e os arianos citam a escritura em seu favor. Daí dificuldades que constituem o objeto próprio do *Commonitorium* de Vicente de Lérins; essa obra, escrita em 354, abre verdadeiramente o pensamento da Idade Média, ao formular as regras destinadas a discernir a tradição verdadeira em matéria de fé: seguir de preferência a opinião da maioria, desconfiando das opiniões privadas; caso, contudo, a heresia ameace estender-se, ater-se à opinião dos antigos; se se encontram erros nessas opiniões, seguir as decisões de um concílio ecumênico ou, se não houve concílio, interrogar e comparar os mestres ortodoxos e buscar a opinião comum a todos. Há bem na tradição um crescimento, mas um crescimento orgânico que jamais procede por adição ou inovação, e sim por desenvolvimento e esclarecimento. Eis, pois, fixadas, desde o início da Idade Média, as regras que devem

permitir à unidade espiritual manter-se, sem intervenção alguma do pensamento filosófico.

Por outro lado, o pensamento medieval sobre as coisas divinas recebe de santo Agostinho a tradição neoplatônica. Deus é a inteligência no sentido eminente, a fonte do inteligível; e o conhecimento ou visão de Deus é como o limite superior de todo conhecimento intelectual. Como Plotino, santo Agostinho pensa que «quando a alma se tiver recolhido, ordenado, e se tiver tornado harmoniosa e bela, então ousará ver Deus, a própria fonte de onde decorre toda verdade, e o próprio pai de toda verdade». Abaixo dessa visão, reservada a um pequeno número, «a alma inteligente, naturalmente unida aos inteligíveis, percebe as verdades numa certa luz incorpórea da mesma natureza que ela própria»⁷⁴⁹.

Entre esses dois temas, nenhum parentesco: de um lado, um conjunto de fórmulas discutidas por concílios e sínodos, como se discutiriam fórmulas jurídicas; de outro, uma espiritualidade livre, em que o conhecimento não é limitado pela fé, mas sempre orientado para o pleno conhecimento de Deus. O grande paradoxo da Idade Média é precisamente afirmar-lhes a solidariedade: compreender a verdade sobre Deus não poderia ser outra coisa senão compreender as verdades da fé; a razão, no sentido de uma inteligência iluminada, deve consumir a fé.

⁷⁴⁹ Cf. BOYER, *De l'Idée de Vérité chez saint Augustin*, p. 199, Paris, 1920.

O espírito do tempo manifesta-se em particular em obras sobre a maneira de instruir os clérigos, tais como o *De Institutione Clericorum* de Rábano Mauro (776-856), abade do mosteiro de Fulda em 822. O livro III dessa obra, que é uma compilação dos três últimos livros da *Doutrina cristã* de santo Agostinho, reconduz, direta ou indiretamente, toda ciência ao conhecimento das verdades da religião, encerrado na ciência das escrituras. «O fundamento e a perfeição da sabedoria», escreve Rábano Mauro, «é a ciência das santas escrituras» (livro III, cap. II). E a produção literária do tempo é feita antes de tudo de inumeráveis comentários sobre o Antigo Testamento (sobretudo a obra dos seis dias), sobre os Evangelhos e as Epístolas — comentários que, aliás, não fazem senão repetir e amplificar os dos grandes doutores dos séculos precedentes, santo Hilário ou santo Agostinho.

As regras desse comentário prendem-se, por intermédio dos padres gregos e latinos, ao comentário alegórico de Fílon: vale dizer que não há conhecimento algum, de ordem científica ou filosófica, de que ele não possa vir a servir-se. Rábano Mauro exige do clérigo o conhecimento da *pura veritas historiarum* e dos *modi tropicorum locutionum*, isto é, a distinção dos casos em que o relato da escritura deve ser tomado à letra e daqueles em que deve ser interpretado alegoricamente; e ele próprio dá um longo dicionário de todas as interpretações alegóricas dos nomes dos personagens da Bíblia, reunindo assim materiais para os comentários.

Mas isso não basta: todas as disciplinas devem servir a esse fim, mesmo as *doctrinae gentilium*, que compreendem as «artes liberais» e a filosofia. De Boécio a Rábano Mauro, dão-se conta de que há nessas doutrinas uma tradição intelectual inteiramente estranha ao cristianismo e à Igreja. O importante para nós é menos enumerar todos os destroços dessa cultura conservados nessas velhas enciclopédias que dar-se bem conta da atitude desses cristãos diante dessa massa de conhecimentos que lhes era transmitida sem a chave que podia servir para penetrá-los verdadeiramente, isto é, sem os métodos intelectuais graças aos quais haviam sido inventados.

Ora, essa atitude não deixa de ter ambiguidade: por um lado há uma tendência (certamente derivada de santo Agostinho) a reconduzir todas as doutrinas dos gentios à mesma fonte de verdade de onde emana a revelação cristã: «As verdades que se encontram nos livros dos sábios do século não devem ser atribuídas senão à Verdade e à Sabedoria, porque essas verdades não foram estabelecidas desde o princípio por aqueles em cujos livros as lemos; mas, emanando do ser eterno, foram por eles descobertas na medida em que a Verdade e a Sabedoria lhes permitiram descobri-las; e assim tudo deve ser reconduzido a um só termo, tanto o que se encontra de útil nos livros dos gentios quanto o que há de salutar na Escritura» (cap. II).

O método da ciência não é de outra natureza que o método filológico do comentário: trata-se de descobrir o que Deus instituiu na natureza, como o comentário

descobre o que ele instituiu no livro. Daí uma separação entre as más ciências, que são «segundo as instituições dos homens» (cap. XVI), isto é, o culto dos ídolos e as artes mágicas, e as boas ciências, que se dividem elas próprias em duas classes: as que se referem aos sentidos corporais — a história, que nos faz conhecer o passado; o conhecimento do presente pelos sentidos; e as conjecturas sobre o futuro, tais como as do astrônomo, que repousam na experiência (*experimentum*); em segundo lugar, as sete artes liberais.

Mas, ao lado dessa noção de uma fonte única de verdade, que tende a unir e a confundir, atua um princípio inteiramente diferente: segundo esse princípio, o comentário da Escritura domina tudo; e os repertórios das ciências profanas também não devem senão fornecer materiais para a inteligência do sentido espiritual da Escritura. A gramática, por exemplo, aos olhos de Rábano Mauro, contém uma parte, a métrica, que é indispensável à inteligência do saltério; a dialética ensinará as regras das conexões das verdades, que permitirão saber o que se pode deduzir corretamente das verdades ensinadas pela escritura; a aritmética, graças ao conhecimento dos números, descobrir-nos-á sentidos ocultos da Escritura, que permanecem fechados aos ignorantes; a geometria, cujas proporções foram observadas na construção do tabernáculo e do templo, ajudar-nos-á a penetrar o sentido espiritual; a

astronomia, enfim, é indispensável ao cálculo dos tempos⁷⁵⁰.

O conhecimento do universo tem o mesmo uso que o das artes liberais: busca-se dele antes de tudo uma imagem de conjunto. O *De Natura Rerum* de Beda descrevia o mundo segundo a ordem dos elementos: o céu com seus planetas e suas estrelas; o ar com seus meteoros, cometas, vento, trovão, relâmpago, arco-íris; as águas, o oceano com suas marés, o mar Vermelho e a cheia do Nilo; a terra com sua vida interior, seus vulcões. No *De Temporibus*, é um quadro completo da história com suas seis idades, a última das quais, que ainda dura, começa com o início do império romano. O uso desses vastos quadros de conjunto, dos quais nenhum traço, salvo raras exceções, vem da experiência direta e pessoal, e em que quase tudo vem da tradição (e em particular de Plínio, o Velho), mostra-se em enciclopédias do gênero do *De Universo* de Rábano Mauro, cuja ciência é sobretudo derivada de Isidoro de Sevilha: o que faz a unidade dessa compilação, na medida em que ela a tem, é uma vasta interpretação alegórica do universo inteiro, em que todos os detalhes do mundo têm um sentido espiritual; o pensamento do santo livro está ali perpetuamente presente.

Vê-se, pois, o que o cristianismo absorve da cultura helênica: materiais para a grande obra religiosa da salvação do homem; do espírito que a animava, não parece haver a mais leve suspeita. Não se trata de

⁷⁵⁰ MIGNE, *Patrologia*, CVII, p. 395-398; cf. AGOSTINHO, *De Ordine*, II, 14.

compreendê-la por dentro, mas quando muito de inventariá-la e utilizá-la. Nos círculos instruídos, não se recusa, depois de santo Agostinho, acolher os filósofos: «Se mesmo aqueles a quem se chama os filósofos, sobretudo os platônicos», diz Rábano Mauro depois de ter falado das artes liberais, «acontece terem dito coisas verdadeiras e concordantes com nossa fé em suas exposições e seus escritos, não se devem temer essas coisas, mas é preciso tomá-las deles para nosso uso, como de injustos possuidores» (*Ibid.*, cap. XXVI).

Se se tenta representar os meios de que um homem do século VIII dispunha para representar-se esse passado filosófico, eis o que se encontra: de um lado, uma série de obras autênticas, mas de baixa época, avulsas e sem vínculo, e que todas se prendem à espiritualidade neoplatônica — queremos dizer o *Comentário do Timeu* de Calcídio e a tradução do início do mesmo diálogo por Cícero, o *Comentário do sonho de Cipião* por Macróbio, o que passou de Plotino e de Porfírio para santo Agostinho. Uma segunda fonte eram as doxografias, numerosíssimas, que davam quantidade de detalhes históricos, aliás cada vez mais deformados e inexatos, sobre as escolas desaparecidas; ora, essas doxografias, de que Rábano Mauro nos oferece um exemplo⁷⁵¹, derivam dos *Padres*, nos quais são um prefácio à demonstração da identidade entre as seitas filosóficas pagãs e as heresias cristãs. Vêm enfim os

⁷⁵¹ De Universo, livro XV, cap. I (MIGNE, CXI).

tratados técnicos lógicos de Boécio, oriundos de Aristóteles.

Esse quadro do passado filosófico, tão incompleto, tão deformado, explica a confiança e a desconfiança de um Rábano Mauro: a filosofia, indispensável como instrumento lógico, e também toda iluminada pelos raios da verdade num Platão, é perigosa porque nos põe na encosta da heresia.

É uma preocupação pedagógica que domina a obra de Alcuíno (730-804), que Carlos Magno chamou da Inglaterra em 781, e cujo nome simboliza quase aquela renascença intelectual que quis o rei dos francos; reforma ele o clero do império franco, caído a um grau de decadência intelectual inaudito; educa os leigos, para os quais foi instituída a escola palatina. Seus manuais de ensino — gramática, retórica, dialética, tratado sobre a ortografia — nada acrescentam às compilações precedentes. Como se vê por sua correspondência, Alcuíno tem grande autoridade nesse tempo, e sustenta a utilidade dos estudos profanos para a teologia. Vê-se, em seu tratado *De Fide sanctae et individuae trinitatis*, apoiar-se em santo Agostinho para afirmar que «as regras da dialética são necessárias e que as questões mais profundas sobre a santa Trindade só podem ser elucidadas graças à sutileza das categorias».

V. — JOÃO ESCOTO ERÍGENA

Mas a obra de João Escoto Erígena é a melhor testemunha das preocupações filosóficas que animam

então os teólogos. João provém daquela igreja da Irlanda que várias vezes manifestara sua independência em relação a Roma; Beda, em sua *História eclesiástica*, cita a carta em que o papa João Ihe censura não somente desvios de disciplina, mas desvios de doutrina; ela chegava à heresia pelagiana. Liam-se ali, aliás, os poetas clássicos, e sabia-se ainda o grego⁷⁵². João, que nasceu na Irlanda por volta do início do século IX, foi um daqueles «escotos» que iam ensinar no continente. Acolhido na corte de Carlos, o Calvo, por volta de 840, foi capaz de traduzir para o latim as obras de Dionísio Areopagita e de seu comentador Máximo, o Confessor; essas obras, já enviadas à França pelo papa na época do rei Pepino, haviam sido de novo transmitidas a Luís, o Piedoso, em 827, pelos enviados do imperador Miguel, o Gago. A tradução de João não é, aliás, uma tradução verdadeira no sentido que damos a esse termo; é, como o serão quase todas as traduções da Idade Média, uma versão palavra por palavra de uma fidelidade desoladora, que faz crer que o autor, como um medíocre escolar, só buscava o sentido da frase depois de ter traduzido separadamente cada palavra; Dionísio não voltou a ser traduzido antes do fim do século XII.

As obras de Dionísio foram uma das fontes importantes da concepção neoplatônica das coisas que encontramos em João Escoto; não foi a única, e o que basta para estabelecê-lo é que, em seu tratado *Sobre a predestinação*, escrito em 851, em que ainda não cita as

⁷⁵² MIGNE, *Patrologia latina*, XCV, p. 113.

obras de Dionísio, seu neoplatonismo aparece nitidamente. João indica bastante completamente suas autoridades para que se possam determinar essas fontes: no *De Divisione Naturae*, além de Dionísio e Máximo, é antes de tudo santo Agostinho, depois Gregório de Nissa, mais raramente Basílio de Cesareia, Gregório de Nazianzo e Epifânio, muito raramente santo Ambrósio, Orígenes e são Jerônimo. Ao lado dos Padres, recorre muitas vezes aos filósofos ou sábios deste mundo: os tratados lógicos de Boécio, por quem conhece Cícero e Aristóteles, o *Timeu* de Platão, por vezes Pitágoras, mais frequentemente Plínio, o Velho, e também os poetas Ovídio e Virgílio.

João não é, como seus predecessores, um simples compilador; tem um pensamento bastante firme e independente para utilizar suas fontes sem lhes ser escravo. Seu sistema não é uma mistura, em doses diferentes, de Dionísio e de Agostinho; é uma resposta refletida a uma questão temível que vai dominar todo o pensamento medieval. A imagem cristã e a imagem neoplatônica do universo têm em comum uma espécie de ritmo: uma e outra são imagens teocêntricas, que nos descrevem o duplo movimento das coisas — a maneira pela qual as coisas se afastam de seu primeiro princípio e depois seu retorno ao princípio. Só que, na imagem cristã, a sucessão desses momentos é uma série de acontecimentos, cada um dos quais parte de uma livre iniciativa: criação e queda; redenção e vida futura na bem-aventurança. Entre os neoplatônicos, veem-se os momentos sucessivos derivarem de uma necessidade

natural e eterna: o afastamento em relação ao primeiro princípio consiste em que a mesma realidade que, no primeiro princípio, estava no estado de unidade absoluta, está, nos níveis inferiores do ser que dele decorrem e uns dos outros com necessidade, num estado de divisão cada vez maior; e o retorno consiste em que essa divisão cede lugar, por um movimento inverso, à unidade.

Mas a oposição entre essas duas imagens do universo está bem longe de ser tão nítida quanto aqui a apresentamos: o cristianismo helênico está incontestavelmente hipnotizado pelo neoplatonismo; tem uma tendência (que nunca se cumpre completamente) a interpretar a sucessão dos acontecimentos narrados pelo mito cristão como uma sucessão de momentos necessitados pela natureza das coisas. Desde os estoicos, o espírito grego é dominado pela imagem de uma vida do universo alternando entre a saída de Deus e a absorção em Deus — esquema do qual necessariamente muito resta na imagem da criação, da queda e da redenção.

Ora, é precisamente esse esquema que reencontra João Escoto; e sua grande obra *De Divisione naturae* é uma interpretação de conjunto do teocentrismo cristão pelo teocentrismo platônico.

Já em seu opúsculo *Sobre a predestinação* seu neoplatonismo aparece claramente. O monge Gotescalco sustentara a existência de uma dupla predestinação, a dos eleitos e a dos réprobos: assim como uma predestinação divina fazia chegar os eleitos

à justificação e à vida eterna, a outra forçava os réprobos a cair na impiedade e nos suplícios eternos⁷⁵³. Daí se deduzia que a ortodoxia e as boas obras eram inúteis e que Deus forçava certos homens a pecar. Rábano Mauro, e depois Hincmaro, bispo de Reims, viram o perigo para a Igreja; e Hincmaro, não contente de ter feito condenar Gotescalco pelo sínodo de Quierzy (849), convidou João Escoto a escrever contra ele.

João começou por pôr, com santo Agostinho, que a verdadeira filosofia é a verdadeira religião⁷⁵⁴ e, de fato, é por especulações sobre a essência divina que refuta Gotescalco: a dupla predestinação é antes de tudo contrária à unidade da essência divina; uma só e mesma causa não pode produzir dois efeitos contrários; e, se Deus, segundo Gotescalco, produz no homem a justificação, não pode produzir nele o pecado. Por outro lado, Deus, sendo a suprema essência, é causa somente do bem, que é uma realidade, e não pode ser causa do pecado, que é um simples nada. Vê-se: João Escoto reencontrou em santo Agostinho dois princípios essenciais do neoplatonismo — Deus é idêntico ao Bem, e o mal não é uma realidade positiva.

O *De Divisione naturae* segue o ritmo da filosofia neoplatônica⁷⁵⁵: a procissão de Deus à criatura, depois o retorno da criatura a Deus; de Deus princípio a Deus fim, passando pela natureza. É manifesto que é sobretudo Máximo, o Confessor, que lhe sugere a ideia

⁷⁵³ MIGNE, *Patrologia latina*, CXXII, c-360 d.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 358, segundo AGOSTINHO, *De vera religione*, cap. V.

⁷⁵⁵ Cf. o plano de conjunto, MIGNE, CXXII, c d.

desse ritmo: é o intérprete de Dionísio que ele cita para mostrar, no estado do homem depois do pecado, o limite extremo da divisão e do afastamento das coisas em relação ao primeiro princípio, ao passo que a redenção será seguida da união final dos seres uns com os outros e com Deus. Não observa ele, aliás, expressamente que essa maneira de compreender a redenção, como início de uma reabsorção total em Deus, «foi tratada por muito poucos», e que nos Padres não há senão indicações esparsas?

Esse ritmo apenas marca a divisão da natureza segundo todas as diferenças lógicas, como se o desenvolvimento da realidade não fosse outra coisa que a divisão lógica de um gênero em suas espécies. Há primeiro a natureza que cria e que não é criada: é Deus como princípio das coisas; depois a natureza que é criada e que cria: é o Verbo saído do princípio e que produz o mundo sensível; vem em seguida a natureza que é criada e que não cria: é o mundo sensível; enfim, a natureza que não é nem criada nem criadora: é Deus como fim supremo, em que tem seu termo o movimento das coisas que buscam a perfeição. Mas, sob essas diferenças, reconhece-se a unidade de uma mesma natureza: segundo a velha fórmula órfica, que João cita sem lhe conhecer a origem (I, cap. XI), Deus é ao mesmo tempo princípio, meio e fim. A primeira divisão, Deus princípio, é idêntica à quarta, Deus fim; a segunda, Verbo criador, é idêntica à terceira, mundo criado; e enfim a segunda e a terceira, que formam o conjunto das criaturas, mostram-se, na redenção, idênticas à quarta.

É o pensamento simultâneo dessas diferenças e dessa identidade que corre através da obra de João Escoto e que, constringendo sempre o pensamento a reencontrar o todo nas partes e as partes no todo, dá a seu próprio estilo aquela espécie de tensão que se encontra em todos os pensadores da mesma raça, de Plotino a Hegel e Bradley. É bem, com efeito, o Deus de Plotino que ele descreve: esse Deus que, na aparência, se move do princípio ao fim percorrendo todo o ciclo dos seres, mas no qual não há na realidade oposição entre movimento e imutabilidade, que não se move para chegar ao repouso; pois, se se diz que ele se move, é porque é o princípio do movimento das criaturas (livro I). É bem a tríade plotiniana das hipóstases que ele reencontra na Trindade, em que o Pai não tem determinação positiva alguma, ao passo que o Filho contém as causas primordiais em toda a sua simplicidade e sua unidade, e o Espírito as distribui em gêneros e em espécies; e as imagens da Trindade que, ajudando-se de santo Agostinho e de Dionísio, ele encontra nos seres — a tríade *essentia*, *virtus*, *operatio*, a tríade *intellectus*, *ratio*, *sensus interior* — também não fazem senão simbolizar esse movimento de procissão ou de evolução do simples ao múltiplo, de um lado da essência oculta às suas manifestações, de outro da ideia à sua expressão, sugerindo a identidade fundamental do múltiplo com o simples. Entre essas causas primordiais não há, como diz Plotino de seus inteligíveis, desigualdade alguma, diversidade verdadeira alguma: é a inteligência que as separa e as isola. É por isso que o

mundo sensível, criado e desenvolvido no tempo, tampouco pode ser separado do Filho e do Espírito, que contêm sua causa; ele indica apenas uma etapa a mais na divisão; o que, no eterno, era simultâneo, sucede-se e desenvolve-se, como, da unidade em que estão eternamente todos os números com todas as suas propriedades, se desenvolve pouco a pouco a aritmética, que os descobre progressivamente.

Depois dessa extrema divisão começa o retorno das coisas a Deus (livro IV); e é aqui, e somente aqui, que intervém o homem, cuja criação marca o início desse retorno. O enigma do homem é que ele é um ser duplo: é um animal, com seus sentidos, suas paixões e sua vida nutritiva; está acima do animal pela razão e pelo intelecto; segundo uma antiga interpretação do Gênesis por Fílon, é ao mesmo tempo o ser modelado de terra e o ser criado à imagem de Deus. A solução desse enigma é que Deus quis criar um microcosmo em que estivessem de novo reunidas todas as criaturas; todas estão nele, ao menos em ideia e por suas noções; o homem primitivo, antes do pecado, tem um conhecimento perfeito de si mesmo e de seu criador, dos anjos e das coisas inferiores a ele. É, pois, o órgão do retorno de todas as coisas a Deus; e, porque esse retorno se dá por ele, toda criatura está nele. Mas o homem cai, e a queda tem por consequência fazê-lo sair do Paraíso, isto é, prendê-lo à animalidade que há nele e fazê-lo depender dela, sem que perca contudo em nada a integridade de sua essência. Daí a necessidade da redenção: não somente ela restabelecerá o homem em

seu estado primitivo, mas será ainda marcada pelo aniquilamento do mundo material e pela espiritualização de toda coisa.

Essa exposição assinala suficientemente as restrições que convém fazer à assimilação do sistema de João Escoto ao neoplatonismo. Na segunda parte dessa doutrina, primeiro, a que concerne à natureza do homem e ao retorno a Deus, vê-se com que fidelidade escrupulosa ele segue os Padres: a dupla natureza do homem, seu estado antes e depois do pecado, o homem microcosmo, a interpretação do Paraíso — tudo isso provém do *De Paradiso* de Ambrósio, que ele próprio muito tomou ao *De Opificio mundi* de Fílon, ao *De Imagine* de Gregório de Nissa e a outras obras. E, por esses autores, recolhe a tradição do velho mito de *Anthropos*, o intermediário entre Deus e as coisas — mito tão desenvolvido em Fílon e completamente ausente da inspiração plotiniana. Por eles, também, acolhe a ideia anti-helênica (e sabe que o é) do fim do mundo, em lugar da ordem eterna de Plotino. Nada, nessa salvação ou retorno da natureza a Deus pelo homem, lembra aquela conversão plotiniana em que o ser emanado se volta eternamente para seu princípio a fim de dele receber os eflúvios e constituir-se assim enquanto ser.

Se voltamos agora à primeira parte da obra, veremos que ela não é, a rigor, um verdadeiro sistema de emanção, em que o princípio irradia suas influências por uma necessidade natural: sem dúvida, em Deus, ser e querer, natureza e vontade são termos idênticos; nem

por isso deixa de ser verdade que a produção é antes de tudo uma *teofania*: o Pai, invisível e desconhecido, manifesta-se pelo Verbo divino, que nasce no mesmo sentido em que, em nós, a inteligência, primeiro invisível e desconhecida, se manifesta ao contato das coisas sensíveis; e a criação das outras coisas não é, para o Verbo, senão uma ocasião ou um meio de manifestar-se. Essa teofania e essa reabsorção no primeiro princípio são diferentes da procissão e da conversão, na medida em que as primeiras implicam que a realidade tem uma história e comporta iniciativas, ao passo que as últimas designam uma ordem eterna e imutável.

CAPÍTULO II

O SÉCULO X E O SÉCULO XI

I. — CARACTERES GERAIS

É preciso esperar o fim do século XI para apreender, no Ocidente, uma real retomada da atividade intelectual — não que esse período intermediário seja vazio nem sem importância. Fundam-se por toda parte, nos mosteiros e nos claustros das catedrais, escolas: centros dispersos, mas em que a cultura é a mesma. Auxerre, Reims, Paris têm, desde o século IX, escolas junto de suas catedrais; em Aurillac, em Saint-Gall, em Chartres, os estudos continuam. É preciso representar-nos em meio a que dificuldades materiais: depois da conquista do Oriente pelos árabes, o papiro e o pergaminho tornam-se tão raros que as bibliotecas permanecem necessariamente muito pobres; uma das mais ricas, a de Saint-Gall, continha quatrocentos volumes em 860. A renovação intelectual coincide, no fim do século XI, com a criação de ordens religiosas que copiam ativamente os manuscritos; e no século XII a biblioteca de São Vicente de Laon continha onze mil volumes⁷⁵⁶.

⁷⁵⁶ L. MAÎTRE, *Les écoles épiscopales et monastiques de l'Occident depuis Charlemagne jusqu'à Philippe Auguste*, sobretudo ss., Paris, 1866.

Sabe-se mais ou menos o conteúdo dessas bibliotecas da alta Idade Média em obras filosóficas: Saint-Gall, por exemplo, possuía no século IX as obras lógicas de Apuleio, obras de Cassiodoro, de Isidoro, de Beda e de Alcuíno, sem contar os *Fenômenos* de Arato; enriqueceu-se no século X com a *Consolação* de Boécio, a *Farsália* de Lucano, o *Sonho de Cipião* (talvez com o comentário de Macróbio) e, no século XI, com os tratados lógicos de Boécio. Essa enumeração mostra-nos os estreitos limites do horizonte intelectual num tempo em que a cultura só repousava nos livros, que eram tão raros.

Por isso quase não possuímos dessa época senão glosas marginais e comentários (a maior parte não publicados) aos escritos de Boécio ou de Marciano Capela. Nessa educação, fora da doutrina cristã, a dialética ocupa quase todo o lugar. Érico de Auxerre (morto em 876), Remígio de Auxerre, que ensina em Chartres por volta de 862, Bovo da Saxônia, no início do século X, Gerberto de Aurillac, que se tornou papa (999-1003) com o nome de Silvestre II, Fulberto, seu aluno, que abriu escola em Chartres em 990, são os principais autores desses comentários. Um documento do século XI conservou-nos em sua ordem as matérias do ensino da dialética em Chartres⁷⁵⁷. Estudavam-se ali sucessivamente: a *Isagoge* de Porfírio, as *Categorias* de Aristóteles, as *Categorias* de santo Agostinho (com o prefácio de Alcuíno), as *Definições* de Boécio, os *Tópicos*

⁷⁵⁷ Citado por A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres au Moyen âge*, p. 117, Paris, 1895.

de Cícero, os *Perihermeneias* de Aristóteles e de Apuleio, as *Diferenças tópicas* de Boécio, composições anônimas sobre a retórica, as *Divisões* de Boécio, o tratado de Gerberto *De ratione uti et rationali*; enfim, os *Silogismos categóricos* e os *Silogismos hipotéticos* de Boécio.

Vê-se quanto semelhante educação, prolongada durante anos, podia adestrar para a discussão. Mas toda arte que não a dialética pareceria quase esquecida, se não se pudesse citar a *Geometria* de Gerberto, por volta de 983, que, em seus métodos de medida, parece trair a influência dos matemáticos árabes⁷⁵⁸. Mas a dialética reina como senhora, e dá ao espírito aquele gosto da discussão, das distinções e das divisões sem fim que vai dominar toda a filosofia medieval.

II. — A CONTROVÉRSIA DE BERENGÁRIO DE TOURS

Mas o que interessa à história da filosofia é menos a dialética como arte da discussão que o uso que se tenta fazer dela para chegar a uma concepção do real. Para precisar, lembremos que a coleção de Boécio punha vários problemas propriamente metafísicos: primeiro, o problema da realidade dos universais no célebre texto de Porfírio; depois (assim como santo Agostinho), o problema, não menos célebre na Idade Média, do limite de aplicação das categorias; as dez categorias ou

⁷⁵⁸ WÜRSCHMIDT, *Geodätische Messinstrumente und Messmethoden bei Gerbert und bei den Arabern*, Archiv der Mathematik und Physik, p. 315, 1912.

gêneros do ser só se aplicam ao mundo sensível; a dialética, que só opera com gêneros e espécies subordinados às categorias, tampouco pode, pois, atingir uma realidade superior. Mas trata-se então de saber como se poderá falar dessa realidade. Acrescentemos, enfim, que os comentários de Boécio forneciam algumas das noções técnicas da filosofia de Aristóteles, por exemplo a de forma e matéria, a de ato e potência.

Há aí coisa inteiramente diversa de uma simples arte da discussão. Percebe-se isso já na *Epistola de nihilo et tenebris*, de Fredegiso, pequeno tratado aliás bastante «tolo e ingênuo», como diz Prantl, o historiador da lógica: o autor, aluno de Alcuíno, sustenta que o nada (*nihil*) existe; pois dizer que ele é nada implica que ele é.

O pequeno tratado de Gerberto *De rationali et ratione uti* é bem mais instrutivo que esse grosseiro realismo. Porfírio diz no capítulo VII da *Isagoge*: «Sendo *racional* a diferença específica, usar da razão diz-se dessa diferença; e diz-se também de todas as espécies de seres subordinadas a essa diferença.» Objetava-se a Porfírio a regra lógica que quer que o predicado tenha uma extensão superior ou no máximo igual à do sujeito — regra aqui violada, pois, sendo o termo *racional* uma potência de que *usar da razão* é o ato, o sujeito teria mais extensão que seu predicado. Gerberto responde distinguindo os predicados que fazem parte da essência do sujeito, como *racional* é parte da essência do homem, e os predicados acidentais, como *usar da razão* quando

se diz de *racional*: a regra indicada só vale para os predicados do primeiro gênero.

É essa distinção nítida dos atributos essenciais e acidentais que permite pôr claramente o problema dos universais; pois os universais, de que se pergunta se são reais, são unicamente os gêneros e as espécies — animal, homem —, que são atributos essenciais de um indivíduo como Sócrates. Sobre esse ponto, os comentadores de Boécio, como o pseudo-Rábano Mauro (cujo *Super Porphyrium* se concorda em situar na primeira metade do século XI), seguiam as indicações que se encontram no mestre, e que provêm de Aristóteles; repetiam o que haviam dito Boécio e também Simplício: que as *Categorias*, estudo dos atributos, não podem referir-se às coisas (pois *res non praedicatur*), mas somente às palavras enquanto significam as coisas. Daí a solução, toda impregnada de Aristóteles, do problema dos universais: o gênero e a espécie só existem a título de predicados essenciais ao indivíduo. «Indivíduos, espécie e gênero são a mesma realidade (*eadem res*), e os universais não são, como às vezes se diz, coisa diferente dos indivíduos.» E ouve-se como que um eco do pensamento de Aristóteles, por intermédio de Boécio, nestas palavras: que o gênero está para a espécie, e a espécie para o indivíduo, como uma matéria para uma forma.

A controvérsia sobre a Eucaristia, que ocorreu em meados do século XI, põe também em jogo o alcance da dialética. Pascásio Radberto (morto por volta de 860) ensinara que, na consagração, «pela virtude do Espírito,

da substância do pão e do vinho se fazem o corpo e o sangue de Cristo». Essa teoria da transubstanciação implicava, primeiro, um Deus todo-poderoso, cuja vontade não é presa a regra natural alguma; em segundo lugar, uma radical independência entre o que os olhos percebem pelos sentidos e o que a inteligência percebe pela fé, pois «na espécie visível é apreendida pela inteligência coisa diversa do que é sentido pela vista e pelo gosto». Berengário de Tours não pensa de modo algum em negar que a Eucaristia seja um sacramento, no sentido que santo Agostinho dá a essa palavra, isto é, um sinal sagrado que nos faz ir além da aparência sensível até uma realidade inteligível; e seria preciso guardar-se de fazer dele um racionalista, negador da fé. Mas, imbuído do ensino dialético de Fulberto de Chartres, não consegue pensar a transubstanciação: ela implica que se afirme e se negue ao mesmo tempo que o pão e o vinho estão sobre o altar depois da consagração; «ora, uma afirmação não pode ser mantida inteira se dela se suprime uma parte»⁷⁵⁹. A questão está implicitamente posta: temos o direito de contradizer-nos ao formular os dogmas?

As numerosas refutações que Berengário atraiu sobre si sofrem todas da mesma ambiguidade. Por um lado, diz-se-lhe que nem a dialética nem a filosofia têm o que ver com o estabelecimento de um dogma. Mas, por outro, esforçam-se por mostrar-lhe que não há real contradição em afirmar a transubstanciação. A carta de

⁷⁵⁹ Exposição de Lanfranco, MIGNE, CL, d.

seu condiscípulo de Chartres, Adelmano de Liège, é característica da primeira maneira: mereceria ser citada inteira por sua aspereza contra a filosofia. «Certos gentios e nobres filósofos tiveram muitas opiniões falsas e desprezadas com razão, não somente sobre Deus criador, mas sobre o mundo e o que nele há. Que há de mais absurdo que afirmar que o céu e os astros são imóveis e que a terra gira sobre si mesma num movimento de rotação rápida, e que os que creem no movimento do céu se enganam como os marinheiros que veem afastar-se deles as torres e as árvores com suas margens?»⁷⁶⁰ Essa velha opinião de Heráclides, que o século XI conhecia pelo *Comentário do Timeu* de Calcidio, é posta por ele, aliás, no mesmo pé que a opinião dos que creem que «o sol não é quente e que a neve é negra». Com maior razão, em matéria de dogma, nem os sentidos nem a inteligência podem permitir-nos apreender o que só se apreende por uma virtude oriunda da graça, pela fé.

Alger de Liège, que escreve para o fim da controvérsia, coloca-se também ele do ponto de vista da autoridade: a questão deve ser resolvida «não pela razão humana, inteiramente incompetente, mas pelos testemunhos do próprio Cristo a respeito de seus santos». E explica a relação da razão com a fé pela comparação seguinte: nosso intelecto está, em relação a Deus, como nossos sentidos em relação à inteligência, ou como cada sentido em relação a cada outro, isto é,

⁷⁶⁰ Em HEURTEVENT, *Durand de Troarn*, p. 290.

incapaz de compreender, mas obrigado a crer no que não compreende. Não se pode afirmar de maneira mais radical a descontinuidade fundamental do espírito. E, contudo, o mesmo Alger, no fim de seu tratado, quer mostrar que não há contradição na transubstanciação: não é sob a mesma relação que se afirma sobre o altar a presença do pão e a do corpo de Cristo. «Quanto à aparência e à forma dos elementos, é pão e vinho; quanto à substância em que se mudaram o pão e o vinho, é verdadeira e propriamente o corpo de Cristo⁷⁶¹.»

Da mesma maneira, enfim, Lanfranco, abade do Bec, ao mesmo tempo que censura a Berengário «ter abandonado as autoridades sagradas e recorrido à só dialética», ao mesmo tempo que declara que preferiria decidir o debate pela só autoridade, e que «ao tratar das coisas divinas não deseja nem propor questões dialéticas nem responder a semelhantes questões», nem por isso deixa de querer mostrar-lhe as faltas que cometeu contra as «regras da discussão». E, embora o censure por «pôr a natureza antes da potência divina, como se Deus não pudesse mudar a natureza de coisa alguma⁷⁶²», nem por isso é menos verdade que ele não pode admitir que haja, no dogma, algo que contradiga a dialética. Assim, enquanto se regula a questão pela reunião de sínodos que dizem a fé (sínodos de Roma e de Vercelli, em 1050, que condenam Berengário; sínodos de Roma de 1059 e de 1079, em que é constrangido à abjuração), nem por isso se deixa de buscar pensar

⁷⁶¹ MIGNE, *Patrologia latina*, CLXXX, p. 740 r. d. e 753 d.

⁷⁶² MIGNE, CL, c.

efetivamente o dogma segundo as regras da razão comum.

III. — CRÍTICA DA FILOSOFIA NO FIM DO SÉCULO XI

Com a reforma das ordens monásticas e o movimento para o ascetismo que caracterizam o fim do século XI (a fé viva desemboca na cruzada de 1095), sentiu-se a necessidade de limitar de maneira mais precisa o papel dessas disciplinas profanas. Pedro Damião (1007-1072), cardeal arcebispo de Óstia em 1057, que sempre se esforçou por fugir às honras na solidão de um eremitério, é um desses reformadores que proclamam a total incompetência da dialética em matéria de fé. Declara ele «que a dialética não deve apoderar-se arrogantemente do direito da senhora, mas que deve ser como a serva de uma senhora (*ancilla dominae*)». Em que ocasião essa condenação? Trata-se do famoso argumento dialético (de que os megáricos são os autores) que demonstrava o destino e a impossibilidade dos futuros contingentes por meio do princípio de contradição: via-se assim a onipotência e a liberdade em Deus, o próprio fundamento da fé, suprimidas por uma regra de lógica. Pedro Damião lembra, com um bom senso perfeito, que essas regras foram inventadas para servir aos silogismos, e que «não se referem à essência e à matéria da realidade, mas à ordem na discussão»⁷⁶³. Era voltar, por um instinto

⁷⁶³ De divina omnipotentia, cap. V (MIGNE, CXLV, p. 604).

seguro, à doutrina de Aristóteles, que declarara indemonstráveis as premissas e as definições; enquanto não se tinha outro método de pensar senão a silogística, era bom reduzi-la à condição de simples *organon* e não querer fazer dela o instrumento do conhecimento do real.

Só que, ao lado da dialética, que era relativamente fácil reduzir a seu papel de *organon*, os livros profanos, e em particular o *Comentário do Sonho de Cipião* de Macróbio, davam a conhecer doutrinas sobre Deus e sobre o mundo que eram diretamente opostas à doutrina cristã: liam-se ali as especulações de Pitágoras sobre a transmigração das almas, de Platão sobre a fabricação da alma do mundo, sem contar a discussão entre platônicos e aristotélicos, da qual resultava que a imortalidade da alma implicava sua divindade. Via-se ali afirmar que havia sobre a terra regiões habitadas e inacessíveis, donde era preciso concluir que Jesus não salvara todos os homens. Havia ali coisa inteiramente diversa da dialética: uma concepção do mundo em que a salvação por Cristo não desempenhava papel algum; é contra esses adversários que se voltou Manegoldo de Lautenbach (morto em 1103 num mosteiro da Alsácia); contra os leitores demasiado assíduos desses filósofos perigosos, declara ele que estão sob inspiração diabólica⁷⁶⁴.

Em teoria, nada mais fácil que semelhante separação; na prática, nada mais difícil. A teologia empregava

⁷⁶⁴ *Contra Wolfelmum*, MIGNE, CLV, p. 147-176.

palavras como *substantia*, cuja definição era bem forçada a ir pedir às *Categorias* de Aristóteles; o próprio Manegoldo, admitindo o parentesco de certas doutrinas filosóficas com a fé, aceitava a divisão plotiniana das virtudes em políticas, purificantes e purificadas, que encontrava em Macróbio. Há, pois, no total, no século XI, uma verdadeira incapacidade tanto de passar sem a filosofia profana quanto de determinar os limites de seu uso.

IV. — SANTO ANSELMO

É isso que faz o grande interesse do pensamento de santo Anselmo de Aosta (1033-1109) que, retomando a tradição agostiniana, se esforçou, no ensino de que foi o inspirador na abadia do Bec, depois de Lanfranco, a quem sucedeu, antes de tornar-se em 1093 arcebispo de Cantuária, por instituir um equilíbrio mais estável entre a fé e a razão. O pensamento de Anselmo é muito claro: as Escrituras e a Igreja impõem à nossa fé dogmas, como os da existência de Deus e da encarnação; o homem só pode aceder a eles pela autoridade, e a razão não pode conduzir-nos até lá. Mas, quando a fé existe, o homem tem por acréscimo uma tendência a pensar os dogmas, a buscar-lhes os motivos. Como diz Isaías (7, 9), «se não crerdes, não compreendereis». Mas, por outro lado, nossa fé busca compreender (*fides quaerens intellectum*): a inteligência que assim podemos adquirir dos dogmas procedendo pelo raciocínio é como um intermediário entre a fé pura e a visão direta que os

eleitos terão da realidade divina. A atitude de santo Anselmo é ela própria intermediária entre um fideísmo que se recusa a todo exercício normal da razão e um misticismo que introduz já nesta vida a visão beatífica.

É claro que santo Anselmo, pela força de seu gênio e por sua meditação das obras de santo Agostinho, reencontra aqui algo da dialética platônica: o movimento que leva da fé à inteligência e da inteligência à visão é bem aparentado àquela dialética que leva da crença à reflexão discursiva e desta à intuição intelectual; só que a crença se tornou a fé, isto é, uma virtude teologal que só vem ao homem pela graça de Deus, e um conjunto de dogmas de que depende a salvação do homem; além disso, a intuição intelectual tornou-se a visão beatífica, que é concedida aos eleitos pela graça de Deus. O homem é incapaz tanto de tomar a iniciativa quanto de atingir o fim: o *intellectus* recebe de fora, da fé, aquilo que tem de compreender. Mas, à parte esse dado, ele não exige outra coisa que a sutileza dialética que Anselmo se esforçava por fazer seus alunos adquirirem em exercícios tais como os do *De Grammatico*; mas, separado da fé, o raciocínio mais probante não atinge a certeza; diz apenas «o que me parece».

É preciso acrescentar que a obra de santo Anselmo é dominada por uma preocupação prática, que convém ao príncipe da Igreja: ao mostrar por raciocínios a necessidade da encarnação, por exemplo, quer responder às objeções dos infiéis que dizem que a fé cristã repugna à razão. Daí a forma particular de suas

obras, que ele próprio bem indicou no início do *Monologium*: nada do que diz deve ser fundado na autoridade da Escritura; é preciso escrever em estilo claro, empregar apenas argumentos comuns, ater-se a uma discussão simples, em que tudo se funda na «necessidade da razão e na clareza da verdade». Era libertar-se inteiramente dos hábitos literários da época e da servidão de comentar a Escritura. E vê-se por aí que, com toda a precaução com que se deva tomar o «racionalismo» de santo Anselmo, nem por isso é menos verdade que ele se esforçou por ver o que a razão podia produzir por suas próprias forças.

Bem entendido, sobre matérias puramente teológicas. O *Monologium* e o *Proslogium*, escritos nessa ordem de 1070 a 1078, tratam, um da natureza de Deus, outro de sua existência; o *De Veritate*, que é posterior, tem por assunto a unidade radical de todas as verdades em Deus; o *Cur Deus Homo*, acabado em 1098, fala dos motivos da encarnação. Trata-se de mostrar que a razão pode ter um bom uso, que pode servir à salvação e à conversão dos infiéis; não se trata de modo algum do desenvolvimento autônomo e por si da razão.

Contudo, seu próprio método (e inteiramente independentemente do fim que ele quer atingir) implica, sobre a natureza da razão, conclusões de alcance universal, independentes da matéria que trata. No *Monologium*, primeiro, ele reencontra o método platônico que conclui, para cada categoria de coisas semelhantes percebidas pelos sentidos e pela razão, à existência de um modelo do qual todas participam

enquanto semelhantes. Toda a obra poderia levar por epígrafe o teorema fundamental dos *Elementos de teologia* de Proclo: «Um termo presente a todos os termos de uma série não deve estar nem em um deles nem em todos eles, mas antes deles.» Do mesmo modo, santo Anselmo vê que as coisas boas são tais por uma essência comum, o bem, que é bom por si mesmo e que é, portanto, soberanamente bom. Chega-se assim, para cada categoria de qualidades que comportam na experiência graus de mais e de menos, a um soberanamente grande pelo qual as coisas são grandes, a um ser absoluto pelo qual elas são, a um soberanamente justo pelo qual há coisas justas. Demonstra-se que é a mesma realidade que é designada por esses termos, pois não pode haver senão uma única natureza suprema.

Assim, a dialética leva da multiplicidade imperfeita a uma realidade única e perfeita, do *per aliud* ao *per se*. Além disso, esse ser por si, se existe, existe de si mesmo (*ex se*); pois, se tivesse uma causa, seria inferior a essa causa. Enfim, o universo vem dele, e ele o criou ou produziu do nada, mas de maneira racional — o que seria impossível se não houvesse em seu pensamento «algo como um exemplar da coisa a fazer, ou, como melhor se diz, uma forma, uma semelhança ou uma regra»; é o Verbo de Deus, que lhe é idêntico: todas as coisas criadas estão no Verbo, como a obra existe na arte, não somente quando é produzida, mas antes de sua existência e depois de seu desaparecimento.

É fácil discernir no pensamento do *Monologium* dois elementos que não chegam a penetrar-se: de um lado a dialética platônica, que é um método geral consistente em proceder do sensível ao inteligível, da diversidade à unidade, do *per aliud* ao *per se*; de outro, uma transformação desse método numa metafísica religiosa, em consequência da qual o ser *per se* é definido como o Deus criador *ex nihilo* do Gênesis, e o mundo inteligível como seu Verbo. Confusão que se explica decerto pelo próprio *Timeu*, com seu demiurgo e seu exemplar, e por todos os que, de Fílon a santo Agostinho, a propagaram, mas que de maneira alguma se justifica.

O *Monologium* determinara o que a razão sabe de Deus, se ele existe. O *Proslogium* (caps. II e III) demonstra sua existência por um único argumento, que imortalizou o nome de santo Anselmo. Eis a página: «Cremos que és algo tal que nada maior pode ser pensado (*quo nihil majus cogitari possit*). Será que tal natureza não existe, porque o insensato disse em seu coração: Deus não é? Mas ao menos esse insensato, ao ouvir o que digo — algo tal que nada maior pode ser pensado —, compreende o que ouve; e o que compreende está em sua inteligência, mesmo que não compreenda que essa coisa exista. Uma coisa é estar na inteligência, outra é existir... E certamente o Ser que é tal que nada maior pode ser pensado não pode estar na só inteligência; pois, com efeito, se está na só inteligência, pode-se imaginar um ser como ele que exista também na realidade e que é, portanto, maior que ele. Se, pois, estivesse na só inteligência, o ser que é tal

que nada maior pode ser pensado seria tal que algo maior poderia ser pensado.»

Essa prova, longe de partir da meditação da providência visível através da natureza, parte da meditação sobre Deus, tal como santo Agostinho dela dera o modelo⁷⁶⁵: «Nenhuma alma», dissera ele, «jamais pôde nem poderá pensar nada melhor que tu... e, se não fosses incorruptível, eu poderia atingir pelo pensamento algo melhor que meu Deus.» O movimento de pensamento é o mesmo: pode-se seguramente atribuir a Deus o que dele não se pode negar sem diminuir sua perfeição. «Deus e as coisas que são de Deus são em tudo o melhor», dissera já Platão⁷⁶⁶. E esse era o princípio de toda especulação racional sobre Deus. Mas em parte alguma se pensara em fazer da existência um atributo que não se lhe pode recusar em razão de sua grandeza e da imensidade de sua perfeição. Entre os filósofos, a existência de Deus era implicitamente admitida porque só ela podia, de algum modo, fechar sua imagem do universo: nada de movimento eterno dos céus sem o primeiro motor de Aristóteles; nada de racionalidade perfeita das coisas sem um *logos* que penetre o universo, entre os estoicos. No cristianismo, a existência de Deus é suposta pelo drama que deve desembocar na salvação do homem, e é, como todas as outras, uma verdade revelada. Ora, santo Anselmo, que não pensa Deus em função de uma ordem cósmica à qual ele seja indispensável, e que por hipótese não quer

⁷⁶⁵ Segundo DRAESEKE, *Revue de philosophie*, p. 639, 1909.

⁷⁶⁶ *República*, 381 b.

usar da revelação, já não tem senão uma saída: provar a existência pelo mesmo método de meditação que lhe permitira pensá-lo. Não é, disse-se com grande razão⁷⁶⁷, uma prova ontológica que vai da essência à existência; pois a essência de Deus nos é desconhecida; a prova parte, pois, não da essência de Deus, mas da noção de Deus tal como está em nosso entendimento e tal como só se descobre a uma meditação assídua; é essa noção que, por longe que esteja da essência real, nos permite concluir pela existência de seu objeto.

Todos esses passos implicam que se afirme como possível uma meditação desse gênero, que consiste em tomar uma consciência cada vez mais clara de uma noção de Deus que está em nosso entendimento — afirmação que é preciso tomar, no fim do século XI, como de uma altíssima ousadia; pois era dizer que se pode meditar sobre Deus à parte do ensino que a Igreja dá. A argumentação que Gaunilo, o prior de Marmoutiers, opõe à prova de santo Anselmo em nome do insensato, funda-se toda nessa apreensão, e é na verdade todo o método teológico de santo Anselmo que ele ataca: «A própria realidade que é Deus, não a conheço, nem posso sequer conjecturá-la de coisa alguma que lhe seja semelhante; e, aliás, vós mesmo assegurais que ela é tal que nada lhe pode ser semelhante.» É o ponto de partida de Anselmo, o *esse in intellectu* de Deus, que Gaunilo contesta: não tendo noção alguma de Deus, não podemos legitimamente

⁷⁶⁷ KOYRÉ, p. 201, nota 1.

afirmar nem negar nada dele. A conclusão implícita é que não há em teologia outro método senão a autoridade e a revelação: é o desmoronamento do papel do *intellectus*, tal como o método de Anselmo o fixara entre a fé e a visão dos eleitos.

Desse método santo Anselmo dá uma nova aplicação no *De Veritate*; como no *Monologium*, descreve ali, num caso particular, o movimento que nos leva da multiplicidade à unidade. Parte aqui da multiplicidade das verdades, que são verdades das enunciações, verdades das opiniões, verdades da vontade (isto é, a intenção reta), verdades das ações (ou ações retas), verdades dos sentidos, verdades das essências. Essa enumeração, por si só, mostra como o problema da verdade aparece a Anselmo: o verdadeiro não pertence somente ao juízo; pode dizer-se também da vontade, dos sentidos e das essências. O caráter comum de todas essas verdades é a conformidade a certa regra, ou a retidão: uma enunciação verbal é feita para significar o que é, e é verdadeira quando significa efetivamente aquilo para que foi feita; o mesmo se dá com uma opinião; a vontade será verdadeira quando se dirigir no sentido em que deve; e do mesmo modo as ações; os sentidos, tomados em si mesmos, serão sempre verdadeiros, porque o sentido faz sempre o que deve; enfim, as essências são verdadeiras no sentido de que as coisas têm sempre a essência que Deus quis que tivessem, e são o que devem ser. A noção de verdade refere-se, pois, em todos os casos, a uma regra suprema eternamente subsistente, verdade que não é retidão

porque deva ser algo, mas porque é, e à qual se reduzem todas as outras. Impossível exprimir mais nitidamente esse racionalismo teocêntrico, que vimos nascer com o estoicismo e o neoplatonismo, em que a razão, transcendente às verdades particulares, não é o método imanente que as descobre, mas a realidade eminente e única de que elas são como que os aspectos. É visível nesse tratado, como em toda a obra de santo Anselmo, que o contraste entre fé e intelecto é antes de tudo o contraste entre duas maneiras de apresentar o teocentrismo: de um lado o Deus cristão da salvação, de outro o mundo inteligível e transcendente do neoplatonismo; um tanto quanto o outro faz a razão humana tender para uma região em que seu exercício normal é impossível e em que ela deve converter-se em visão.

Mas lembra-se a divergência profunda que há entre esses dois teocentrismos: de um lado o drama divino do cristianismo com seu universo descontínuo, cujos acontecimentos — criação, pecado, redenção — se devem a iniciativas imprevisíveis de um ser livre; de outro, um universo de um só bloco, sem história, cuja ordem é eterna e invariável; divergência em particular visível na encarnação, que liga duas naturezas, a divina e a humana, que o platonismo separa, e que introduz no universo uma lei radicalmente nova. Ora, no *Cur Deus homo*, santo Anselmo aplica seu método do *fides quaerens intellectum* ao próprio dogma da encarnação; quer fazer ver o caráter necessário e racional da morte de Cristo: ainda que nada se soubesse da morte de Jesus,

a razão deve confessar que os homens não podem ser felizes senão se um homem-deus aparecer e morrer por eles; pois só um deus pode dar satisfação por um pecado que ofendeu a majestade divina. Certamente Anselmo, como se vê, não reduz a verdade cristã a uma fase necessária de uma ordem eterna; introduz-lhe, contudo, uma vez suposto o pecado, uma espécie de necessidade racional que a orienta para a visão platônica das coisas.

V. — ROSCELINO DE COMPIÈGNE

Por diferente que seja do cristianismo, o platonismo devia contudo parecer a Anselmo ligado de maneira necessária ao dogma da Trindade, quando ele viu as consequências da doutrina de Roscelino de Compiègne. As ideias de Roscelino, que se resumem sob o rótulo de nominalismo — ideias que só são conhecidas por alguns raros extratos de seus contraditores (Anselmo e Abelardo) —, parecem ter nascido da lógica de Boécio. Este, lembremo-nos, sustentava com Simplicio que as *Categorias* de Aristóteles e toda a dialética que delas provém tinham que ver não com as coisas, mas com as palavras enquanto significam as coisas, e a *Isagoge* não era senão a classificação das cinco vozes ou termos pelos quais as exprimimos. Roscelino não disse outra coisa: todas as distinções que a dialética traz entre gênero e espécie, substância e qualidade, não são senão distinções verbais, devidas ao discurso humano; mas acrescentou que a única distinção fundada na realidade

era a das substâncias individuais. É bem o que dele diz Anselmo na passagem em que resume em três artigos a doutrina dos dialéticos⁷⁶⁸: «As substâncias universais não são senão um sopro de voz; a cor não é outra coisa que o corpo colorido; a sabedoria do homem não é nada senão sua alma.» Roscelino quer dizer que é somente pela linguagem que podemos separar o homem de Sócrates, o branco do corpo branco e a sabedoria da alma; mas que o homem de que falamos é na realidade Sócrates, o branco é um corpo branco, e a sabedoria uma alma sábia. Não é somente a divisão das coisas segundo as vozes e as categorias, é mesmo a divisão de um corpo em partes corporais que, segundo Abelardo, parece a Roscelino inteiramente arbitrária e convencional: todo corpo, como uma casa, é indivisível; dizer que ela se compõe na realidade dos alicerces, das paredes e do teto é considerar uma de suas partes, o teto, por exemplo, ao mesmo tempo como uma parte de um todo e como uma coisa distinta numa enumeração de três coisas⁷⁶⁹.

Roscelino parece, pois, ter tido o sentimento (e esse é o sentido do nominalismo) de que todas as distinções feitas pelo dialético só existiam na linguagem e não nas coisas. Por outro lado, sabe-se que foi condenado no concílio de Soissons (1092) a abjurar sua opinião sobre a Trindade.

Tirara ele, ao que parece, todas as consequências da opinião de Boécio, segundo o qual a palavra pessoa

⁷⁶⁸ MIGNE, *Patrologia latina*, CLVIII, a.

⁷⁶⁹ COUSIN, *Œuvres inédites d'Abélard*, p. 471.

designa uma substância racional; há então em Deus tantas substâncias quantas pessoas (triteísmo); o Pai e o Filho, o que engendra e o engendrado, são duas realidades distintas; as três pessoas estão separadas como o estariam três anjos, e, se há unidade entre elas, não é senão uma unidade de vontade e de poder. Entre essa opinião e o nominalismo, que relação há? Santo Anselmo explica-nos isso claramente quando fala desses dialéticos «cujo espírito está de tal modo enredado nas imagens corporais que não pode desprender-se delas: se não se pode compreender como várias pessoas são especificamente um só homem, como compreender que várias pessoas sejam um só Deus? Se não se pode distinguir entre um cavalo e sua cor, como distinguir entre Deus e suas múltiplas relações? Se não se pode distinguir o homem individual da pessoa, como compreender que o homem assumido por Cristo não é uma pessoa?» Segundo esse texto decisivo, o triteísmo não era senão um dos erros de Roscelino: seu nominalismo era um princípio subversivo de toda teologia, porque distinguia onde não era preciso e não distinguia onde era preciso; via na Trindade três substâncias individuais distintas; em compensação (e é o segundo ponto visado por Anselmo), não queria distinguir os atributos de Deus (bondade, potência etc.) de sua substância, tampouco (é o terceiro ponto) podia distinguir a pessoa divina encarnada em Jesus de sua humanidade. Há, nesse clérigo de Compiègne, uma necessidade de ver claro que não se satisfaz com os resíduos de aristotelismo e de platonismo. É aí, disse-se

com razão, «mais que uma questão de escola: se os universais são realidades, o teólogo não lida somente com fórmulas, mas com as próprias coisas»⁷⁷⁰.

⁷⁷⁰ SEEBERG, citado por GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*.

CAPÍTULO III

O SÉCULO XII

O século XII é um século de pensamento ardente e variado, tumultuoso e confuso também: de um lado, uma necessidade de sistematização e de unidade que dá nascimento àquela espécie de enciclopédias teológicas que são os livros das *Sentenças*; de outro, uma grande curiosidade de espírito que se traduz, em certos meios, por um retorno ao humanismo antigo e por uma atenção nova às ciências do *quadrivium*. Acrescentemos que a Antiguidade se desvela pouco a pouco por traduções de autores até então desconhecidos, e que as bibliotecas se enriquecem.

Parece que se podem discernir quatro direções de espírito principais, que se manifestam em meios diferentes: os teólogos autores de *Sentenças*, que reúnem e unificam a tradição cristã; os platônicos da escola de Chartres, que são verdadeiros humanistas; os místicos do claustro de São Vítor; enfim, um movimento panteísta e naturalista que não deixa de inquietar o poder espiritual. Mas há também os independentes, que não se deixam alinhar em categoria alguma, sobretudo Abelardo, cuja inteligência, complexa e sensível, reflete todas as paixões de sua época.

I. — OS SENTENCIÁRIOS

O século XII é a época daquelas grandes enciclopédias teológicas em que se tenta «reunir num só corpo», como diz Ivo de Chartres, tudo o que diz respeito à vida cristã: disciplina, fé e costumes. Nenhuma preocupação filosófica em tudo isso, mas a necessidade prática, para que a cristandade guarde sua unidade espiritual, de reunir tantos dados esparsos: cânones, decretos e decretais, opiniões dos Padres, regras de moral prática e de vida religiosa — tudo isso de aspecto muitas vezes contraditório e que era preciso, contudo, unificar. As necessidades a que correspondem essas produções são da mesma ordem que aquelas a que correspondem nossos códigos: necessidade prática e jurídica, muito mais que filosófica. O trabalho a que se entregam é, pois, de ordem filológica e crítica; Bernoldo de Constança indica, em cada ponto, as autoridades em aparência contraditórias e, como outrora Vicente de Lérins, dá regras para conciliá-las ou escolher entre elas. Ivo de Chartres (morto em 1116) dá, em seu *Decretum* em dezessete livros, um espelho (*speculum*) das doutrinas da fé e das regras dos costumes. Da mesma época data o *Speculum universale* de Radulfo Ardens, que é como uma história do homem cristão, em que se encontra, ao lado do ensino especificamente cristão, tudo o que podia restar da moral humanista da Antiguidade: antes da revelação da salvação por Cristo (l. II), explica ele os conceitos morais fundamentais de bem e de virtude (l. I); antes de expor a fé e os sacramentos (l. VII e VIII), desenvolve os pensamentos

humanos sobre a virtude e o vício (l. VI); antes de tratar das virtudes teologais, fala das virtudes cardeais: justaposição das verdades cristãs e de uma moral humanista que ele tenta ingenuamente integrar à fé. Encontra, por exemplo, a classificação antiga das ciências (transmitida por Isidoro ou Beda) em teórica, ética, lógica, a que se acrescenta a mecânica, e apressa-se em observar piedosamente que essas quatro ciências são quatro remédios contra os quatro defeitos oriundos do pecado original: ignorância, injustiça, erro, fraqueza corporal.

Essa codificação do cristianismo deu lugar a uma série de obras que se podem seguir ao longo de todo o século XII: as *Questões ou Sentenças* de Anselmo de Laon (morto em 1117), as *Sentenças* de Guilherme de Champeaux (1070-1121), as de Roberto Pullus (morto em 1150), de Roberto de Melun (morto em 1167) e sobretudo as de Pedro Lombardo, o Mestre das sentenças (morto em 1164), que logo depois de sua morte já serviam de textos de explicação a Pedro Comestor (morto em 1176) e a Pedro de Poitiers (morto em 1205); seu estudo devia ser, no século seguinte, o fundamento de todo ensino teológico.

O *Sic et non* de Abelardo, que foi um dos mestres do Lombardo, pertence ao mesmo gênero literário, pois sobre cada um dos pontos da fé cristã reúne as opiniões dos Padres, agrupando-as em duas classes: as que dizem sim e as que dizem não. Abelardo certamente não queria tirar daí conclusão cética, mas somente «provocar os leitores a exercitarem-se mais na busca da verdade e

torná-los mais sutis por essa busca⁷⁷¹»; e começava, aliás, por dar regras para conciliar as opiniões.

Essas obras supõem naturalmente, como se vê, o trabalho racional sem o qual toda codificação é impossível: para o fundo das coisas, nada senão a autoridade; mas, para estabelecer o sentido e o valor de uma autoridade, discussão raciocinada. Sobre cada um dos parágrafos de que se compõem as distinções ou capítulos de seu livro, Pedro Lombardo opõe textos a textos, o *pro* e o *contra*, e escolhe, não por meio de citações, mas discutindo. Assim se estabelece o método dito escolástico, método dialético que é feito para julgar ou provar as opiniões, não para inventar: o espírito sutil não é o que descobre uma verdade nova, mas o que apreende uma concordância ou uma contradição entre opiniões — único método intelectual possível num domínio em que a verdade é considerada como já dada.

Outro ponto importante é a distribuição das matérias na obra de Abelardo e do Lombardo; sua subestrutura é o relato do drama cristão: estudam-se sucessivamente Deus e a Trindade, a Criação, os Anjos, o homem e o pecado original, a Encarnação e a Redenção, os sacramentos e a escatologia. Há aí como que um esquema do universo que pouco a pouco se impôs, que vai agora dominar e que reencontraremos em muitos filósofos, muito tempo depois de expirada a Idade Média. Primeiro a pintura da hierarquia das realidades: Deus, os anjos e o homem; depois o drama

⁷⁷¹ MIGNE, *Patrologia latina*, CLXXVIII, p. 1349 a.

propriamente dito: o pecado original, a redenção e o retorno a Deus dos eleitos — duplo tema que comporta muitas variações, mas cujas variações-limite, de algum modo, são um platonismo à maneira de Escoto Erígena, que faz do movimento de descida e de retorno a Deus uma necessidade eterna, e a ortodoxia de um Lombardo ou de um são Tomás, que põem no início de cada ato do drama uma iniciativa inteiramente livre e contingente.

II. — A ESCOLA DE CHARTRES NO SÉCULO XII: BERNARDO DE CHARTRES

Uma espécie de teologia filosófica desenvolve-se, em compensação, na escola de Chartres. Nada mais comovente que os esforços feitos nessa época no meio chartrense para estender o horizonte intelectual para além de Boécio, de Isidoro e dos Padres. Entre os iniciadores é preciso citar primeiro Constantino, o Africano, e Adelardo de Bath, testemunhas preciosas das relações que começam a estabelecer-se entre o Oriente e o Ocidente. Desde o fim do século XI, Constantino, nascido em Cartago, viaja por todo o Oriente; traduz, além de livros médicos dos árabes e dos judeus, os *Aforismos* de Hipócrates com o *Comentário* de Galeno, e dois tratados de Galeno. É nessas traduções que se haure, como veremos em breve, o conhecimento da física corpuscular de Demócrito.

Adelardo de Bath, que, no início do século XII, viaja pela Grécia e por terras árabes, de lá traz sobretudo traduções de obras matemáticas. Traduz do árabe os

Elementos de Euclides e dá a conhecer, além de obras astronômicas, a aritmética de Alcuarismi. Eis o que aumentava singularmente o *quadrivium*. Ao mesmo tempo que matemático, Adelardo é platônico de tendência; e seu platonismo vem não de santo Agostinho, mas diretamente do *Timeu*, de Calcídio e de Macróbio. Escreveu seu pequeno tratado *De Eodem et Diverso* para justificar a filosofia; vê-se ali, segundo o modelo de Boécio e de Marciano Capela, *Philosophia*, acompanhada das sete artes, discutir contra *Philocalia*. Ora, a teoria do conhecimento que ali é exposta supõe todo o mito platônico da psique: a inteligência, no estado de pureza, conhece as coisas e suas causas; «na prisão do corpo», esse conhecimento é em parte perdido; «então ela busca o que perdeu e, faltando-lhe a memória, recorre à opinião»; «o tumulto dos sentidos» (cf. *Timeu*, 44 a), que nos deixa ignorar «as coisas muito pequenas e as muito grandes», impede o conhecimento racional (os mínimos são provavelmente os átomos, cuja existência Adelardo aceitava). Segue-se que Aristóteles tem razão ao dizer que não podemos atualmente conhecer sem nos ajudarmos da imaginação; mas Platão também tem razão ao afirmar que o conhecimento perfeito é o conhecimento das formas arquetípicas das coisas, tais como estão no entendimento divino, antes de passar aos corpos; há apenas uma marcha inversa: Platão parte dos princípios, Aristóteles das coisas sensíveis e compostas.

Daí sua solução do problema dos universais: a distinção entre gênero, espécie e indivíduo — por

exemplo entre *animal*, *homem* e *Sócrates* — só tem significação nas coisas sensíveis; essas palavras designam a mesma essência sob uma relação diferente. «Ao considerar as espécies, não se suprimem as formas individuais, mas esquecem-se, porque não são postas pelo nome da espécie.» O mesmo se dá com o gênero em relação à espécie. Mas é preciso guardar-se de confundir esses universais, denominados pela linguagem, com as formas arquetípicas tais como estão na inteligência divina; os universais não são, segundo Aristóteles, senão as próprias coisas sensíveis, ainda que consideradas com mais penetração; as formas já não são nem os gêneros nem as espécies, que só podem ser concebidos em sua relação com os indivíduos; mas «são concebidas e existem fora das coisas sensíveis, no espírito divino». E não se trata aí de um conhecimento assimilável à visão beatífica, mas de um conhecimento humano e normal, pois a dialética tem por fim contemplar as ideias.

Bernardo de Chartres, que ensina em Chartres de 1114 a 1124, parece ter tido a ideia muito nítida, bem característica do meio chartrense, de que o objetivo do saber não é fixar o conhecimento do passado, mas estendê-lo. «Somos como anões sobre os ombros de gigantes; podemos ver mais e mais longe que os antigos, não graças à acuidade de nossa vista ou à grandeza de nosso corpo, mas porque somos sustentados e elevados sobre eles como sobre gigantes»⁷⁷². João de Salisbury

⁷⁷² João DE SALISBURY, *Metalogicus*, III, 4.

chama-o «o mais perfeito platônico de nosso tempo»⁷⁷³; teria ele sustentado que os universais são idênticos às ideias platônicas. Será a Bernardo que cabe também a curta exposição do platonismo que se segue? João acentua nela a oposição entre a imutabilidade das ideias e a mutabilidade das coisas sensíveis, inspirando-se em Sêneca (Ep. 58, 19 e 22), que cita formalmente, e no *Timeu* (49 de). Há, em todo caso, uma coisa que parece certa: o irmão de Bernardo, Thierry, compôs um comentário do Gênesis em que explica o mundo pelo concurso de quatro causas: Deus Pai como causa eficiente, os quatro elementos como causa material, o Filho como causa formal, o Espírito Santo como causa final. É visível que há nessa passagem um esforço para aplicar a teoria aristotélica das quatro causas à cosmogonia do *Timeu*; e as fórmulas cristãs mal dissimulam as quatro noções platônicas de demiurgo, de matéria, de ordem do mundo e de bem (aliás, Thierry identifica em seguida formalmente o Espírito Santo à alma do mundo do *Timeu*). Ora, essa interpretação do *Timeu* encontra-se na carta 65 (8-10) de Sêneca, que assimila cada um dos princípios do mundo de Platão a uma das quatro causas de Aristóteles; a mesma interpretação, aliás, no prefácio da pseudo-*Teologia* de Aristóteles, obra árabe do século IX de que falamos mais adiante.

É ainda o *Timeu* que inspira Bernardo Silvestre em seu *De Mundi universitate sive Megacosmus et*

⁷⁷³ *Ibid.*, IV, 35.

Microcosmus, por meados do século. Um aluno de Bernardo de Chartres, Guilherme de Conches (morto em 1145), escreve um *Comentário do Timeu* e uma *Philosophia* que está penetrada de platonismo. É de notar que, contrariamente a Abelardo, que também segue Platão, mas que o subordina e quer fazê-lo servir à apologética cristã, os platônicos de Chartres expõem o platonismo como uma filosofia independente, sem tentar aproximação alguma com o dogma e não sem trazer certa fantasia de humanista e uma preocupação com o estilo que dá a todas as produções chartrenses um sabor bem especial. É, por exemplo, a cosmogonia de Bernardo Silvestre, espèce de mistério avant la lettre em que se vê *Natura* toda em lágrimas queixar-se a Noys, isto é, à Providência, da confusão que reina na matéria; Noys cede a suas queixas e separa os elementos uns dos outros (como no primeiro livro das *Metamorfoses* de Ovídio); depois Noys dirige-se a *Natura* prometendo-lhe formar o homem para completar sua obra, enquanto *Natura* formará o corpo do homem com os quatro elementos (é uma adaptação do relato do *Timeu*). Na aparência é a Trindade cristã sob um vestuário platônico: o pai idêntico ao Bem (*Tagathon*), o Filho ao Noys, o Espírito à alma do mundo ou *Endelechia*, que emana de Noys; mas a assimilação é ilusória, pois se trata de termos hierarquizados e não de pessoas iguais; pois a alma do mundo informa ainda outra hipóstase inferior a ela, a natureza; pois Noys, enfim, não se assemelha de modo algum ao Verbo encarnado, mas é um mundo inteligível que encerra espèce, gênero e

indivíduos, «tudo o que engendrarão a matéria, os elementos e o mundo..., toda a série dos destinos (*fatalis series* — é o termo estoico), a disposição dos séculos, as lágrimas dos pobres e as fortunas dos reis»⁷⁷⁴.

III. — ALANO DE LILLE

A natureza, a unidade da natureza e das leis naturais — eis bem, com efeito, o que faz talvez o essencial do platonismo chartrense. Um dos mais belos pensadores do fim do século, Alano de Lille (morto em 1203), que, sem depender diretamente dos chartrenses, guarda muito de seu espírito, representa-nos a natureza como uma jovem virgem trazendo uma coroa ornada de pedras que simbolizam os planetas, e vestida de um manto em que está bordada toda a variedade dos seres: esse clérigo do século XII reencontra assim a velha imagem que Ferécides de Siro, no século VI antes de Cristo, tomava talvez aos babilônios. E a essa representação da natureza está ligada a do homem microcosmo, formado das mesmas partes que a natureza — representação a que sem dúvida não é estranho o tratado de Nemésio, *Da natureza do homem*, já traduzido por Alfano em 1058; mas Alano de Lille usa sobretudo das imagens do *Timeu*: a razão está no homem como o movimento da esfera das estrelas fixas, e a sensibilidade, com suas variedades, como o das esferas oblíquas dos planetas; a alma é ainda como uma cidade divina, em que a razão, na cabeça, corresponde a

⁷⁷⁴ COUSIN, *Ouvrages inédits d'Abélard*, p. 628.

Deus e ao céu; o ardor, no coração, aos anjos e ao ar; a parte inferior, nos rins, ao homem e à terra. Assim domina a imagem de uma vida universal cujas partes todas se correspondem por afinidades secretas⁷⁷⁵.

Um clérigo ortodoxo como Alano não pode certamente divinizar a natureza, e submete-a a Deus; mas a maneira pela qual concebe as relações de Deus com a natureza é tomada da *Teologia* de Proclo, que ele conhece pelo livro *das Causas*, traduzido do árabe por meados do século, e citado alhures por ele sob o nome de *Aforismos sobre a essência do soberano Bem*⁷⁷⁶; quando faz a natureza dizer: «A operação de Deus é simples e a minha é múltipla», não se pode senão lembrar as teorias platônicas que não veem entre os diversos níveis da realidade senão a diferença de uma unidade envolvida a uma unidade desenvolvida.

IV. — GUILHERME DE CONCHES

É a própria concepção da filosofia que tende a transformar-se nos meios chartrenses; temos disso um testemunho na obra de Guilherme de Conches (1080-1145), aluno de Bernardo de Chartres. O que a caracteriza é a distinção radical que faz entre o *trivium* e o *quadrivium*, sendo o *trivium* (gramática, dialética, retórica) apenas um estudo preliminar à filosofia, ao passo que o *quadrivium* (matemática e astronomia) é a primeira parte da filosofia, cuja segunda é a teologia. A

⁷⁷⁵ De *planctu naturae*, MIGNE, CCX, p. 431-482.

⁷⁷⁶ *Contra Haereses*, I, cap. XXV.

oposição das sete artes à teologia tende a ceder lugar a uma oposição das belas-letras (*eloquentia* ou *trivium*) ao estudo científico e filosófico da natureza⁷⁷⁷ — o que corresponde bem, aliás, à situação de fato que Guilherme descreve, segundo o qual muitos mestres quereriam limitar o ensino à eloquência (Prefácio).

É uma imagem nova da natureza que se desenha: Guilherme tenta introduzir a física corpuscular de Constantino, o Africano. «Constantino, tratando como físico das naturezas dos corpos, chamou elementos, no sentido de primeiros princípios, as partes simples e as menores desses corpos; ao passo que os filósofos, tratando da criação do mundo e não das naturezas dos corpos particulares, falaram de seus quatro elementos, que são visíveis.» Mas a imagem ordinária dos quatro elementos é boa para «aqueles que, como camponeses, ignoram a existência de tudo o que não pode ser apreendido pelos sentidos»⁷⁷⁸. Eis, pois, que a inteligência reclama timidamente seu papel não mais somente para conhecer as coisas divinas, mas para determinar a substância da realidade sensível: opõem-se os átomos invisíveis aos elementos visíveis, a mistura mecânica à transmutação. Guilherme encontrou diante de si muita resistência, e em particular no próprio meio chartrense.

A história dessa polêmica é fácil de reconstituir se se compara a *Philosophia* de Guilherme (p. 49-55) e o fragmento de seu comentário do *Timeu* com as ideias

⁷⁷⁷ *Philosophia mundi*, IV, 40 (MIGNE, CLXXII).

⁷⁷⁸ MIGNE, *Patrologia*, vol. CLXXII, a e 49 e d.

que sustentava Gilberto de la Porrée (morto em 1154), também ele aluno de Bernardo de Chartres e por muito tempo chanceler de Chartres. Guilherme faz com efeito alusão àqueles que, para combatê-lo, se apoiavam numa famosa passagem do *Timeu* (43 a) que, por causa da fluidez do sensível, negava que os elementos fossem substâncias estáveis. Ora, Gilberto, sabemo-lo, crê ser fiel ao *Timeu* distinguindo, de um lado, os quatro elementos sensíveis, que se misturam entre si no receptáculo material (aquele a que Platão chama necessidade, mentira, ama, mãe) para produzir os diversos corpos, e, de outro, as Ideias dos quatro elementos, substâncias puras formadas da matéria inteligível, que se encontram, com os exemplares, junto de Deus. Recusa-se, pois, a ver outra coisa que fluência no mundo sensível, e não encontra fixidez senão na realidade divina⁷⁷⁹. A física, diz ele alhures, só se ocupa das formas engajadas na matéria e nesse estado de engajamento: deve, pois, referir-se sempre ao mundo inteligível. Guilherme parece ter tido, ao contrário, a ideia de uma física autônoma: por exemplo, depois de ter mostrado que o firmamento não poderia ser feito de água congelada, acrescenta: «Mas sei o que se dirá: ignoramos o que se passa, e sabemos que Deus pode fazê-lo. — Desgraçados! Que há de mais miserável que essas palavras? Poderá Deus fazer uma coisa sem ver como ela é, nem ter razão para que seja assim, nem manifestar-lhe a utilidade?» Por isso Guilherme não

⁷⁷⁹ MIGNE, *Patrologia*, LXIV, p. 1265.

hesita em buscar uma explicação propriamente «natural» da origem dos seres e, no que concerne à do homem e à dos animais, em voltar às especulações de Lucrécio: é à operação da natureza (*natura operans*) que é preciso atribuir a formação dos seres vivos⁷⁸⁰. Aos que lhe opõem que tal concepção derroga a potência divina, responde que, muito ao contrário, ela a faz brilhar, pois é essa potência «que deu às coisas tal natureza e que assim, por intermédio da natureza operante, criou o corpo humano»; essas críticas vêm de homens que «ignoram as forças da natureza», ao passo que «eu afirmo que é preciso em tudo buscar a razão, mas que, se ela nos falta, devemos confiar-nos ao Espírito Santo e à fé». Não hesita aliás em reconhecer, seguindo talvez aqui a inspiração de Lucrécio e do *Timeu*, que, nessas matérias, só se pode atingir o provável. Esse naturalismo mistura de maneira um pouco confusa temas de origem platônica, epicurista (e mesmo estoica, pois Guilherme define a alma do mundo como «aquela força natural (*vigorem naturalem*) inserida por Deus nas coisas, e pela qual algumas vivem, outras vivem e sentem, outras vivem, sentem e raciocinam»).

V. — O MISTICISMO DOS VITORINOS

Ao lado dos graves sentenciários que codificam o cristianismo e dos chartrenses que renovam o platonismo, desenha-se, ligado a uma reforma profunda das ordens monásticas, um importante movimento

⁷⁸⁰ MIGNE, *Patrologia*, CLXXII, p. 53-56.

místico, cujos maiores representantes são são Bernardo (1091-1153) e Hugo de São Vitor (1096-1141). O ideal monástico, o do *status religiosus*, é uma vida de renúncia em que se obedece a uma regra comum para chegar à perfeição, graças à pobreza, à castidade e à obediência. A história das ordens monásticas mostra-nos uma contínua alternância entre o esquecimento das regras primitivas, que acaba por fazer penetrar a vida mundana nos claustros, e as reformas que impõem de novo a regra. O século XI é dominado pela reforma da abadia de Cluny; mas o espírito monástico ali se enfraquece de novo, e desperta, no século XII, com a reforma de Cister, enquanto Bruno de Colônia funda a ordem dos cartuxos. O monge cisterciense é um «composto de camponês, de artesão e de asceta». A vida espiritual não consistirá, pois, para ele, senão numa meditação espiritual das verdades fundamentais do cristianismo, graças à qual dobrará a ela cada vez melhor sua inteligência e sua vontade.

É dessa meditação, em que o adestramento imaginativo abole quase inteiramente a reflexão crítica, que nasce o misticismo monástico do século XII. Seu tipo é o tratado *De diligendo Deo* do célebre são Bernardo, de origem cisterciense e abade de Claraval, o pregador da segunda cruzada (1146), o conselheiro do papa Eugênio III, seu antigo religioso, a quem dirige um tratado *De Consideratione* sobre os males da Igreja e os deveres do sumo pontífice. Para esse espírito ardente e apaixonado, «toda a filosofia é o conhecimento de Jesus crucificado» — ou, o que dá no mesmo, o conhecimento

do amor de Deus pelos homens, que leva os homens a amar Deus. Esse amor explica todo o drama cristão: por amor, Deus destinou todos os homens à salvação; mas deu-lhes uma vontade livre (definida pela expressão estoica de assentimento, *consensus*) que decaiu; em consequência dessa falta, a encarnação e o suplício de Jesus foram para Deus um meio de satisfazer à sua justiça e à sua piedade; o cristão tem doravante a capacidade de salvar-se seguindo a Cristo; a vida cristã é a descrição dessa via que parte da consideração ou busca (que é meditação sobre nós mesmos, sobre o mundo e sobre Deus) para chegar à contemplação, que é «uma concepção segura e não duvidosa da verdade», e enfim ao êxtase, em que a alma, separada dos sentidos corporais, já não se sentindo a si mesma, é arrebatada (*rapitur*) até a fruição de Deus e, tornando-se muito diferente de si mesma e muito semelhante a Deus, é finalmente deificada.

É preciso ver bem tudo o que há de tradicional nessa pintura da vida interior, cujos traços se reproduzem de século em século desde Fílon, Plotino e santo Agostinho. É preciso, contudo, insistir no fato de que, nos meios que aqui estudamos, esse misticismo é religioso e sentimental, e de modo algum especulativo; é regra de vida para a alma, e não, como em Plotino, apoio de uma concepção filosófica do universo; é a tradição da meditação interior de Agostinho, não a da metafísica neoplatônica. A mesma tendência em Hugo de São Vitor e nos que lhe sucedem como mestres no claustro de São Vitor, em Paris; já não são, como Bernardo, grandes

políticos, mas mestres de teologia que dão todos os seus cuidados à instrução dos clérigos. Muito diferentes também dos chartrenses, atêm-se a uma concepção tradicional da educação, e os seis livros do *Didascalicon* de Hugo (com o *Epitome in Philosophiam*) são manuais à maneira de Isidoro, compreendendo as artes liberais e a teologia; ele preza muito estudos completos, indo da gramática à mecânica, passando pela ética e pela filosofia teórica (matemática, física e teologia), e protesta contra os que querem «rasgar e lacerar esse corpo de conjunto e que, por um juízo perverso, escolhem arbitrariamente o que lhes agrada»⁷⁸¹. Tradição de universalismo, muito importante na história da filosofia, e que, no século XII, começava a ser ameaçada — veremos em breve por quem.

É, pois, a uma instrução intelectual muito completa que se encosta a contemplação mística cujas etapas o vitorino descreve num grande número de obras. É toda a vida interior do cristão que é descrita, por exemplo, no *De Contemplatione et ejus speciebus*, espécie de regras de exercícios espirituais cada vez mais difíceis: a meditação sobre a moral e as ordens divinas; o solilóquio em que «o homem interior» perscruta os segredos de seu coração; a circunspeção (*circumspectio*), que é a defesa contra a sedução dos bens sensíveis; enfim a ascensão, que tem ela própria três graus — a *ascensio in actu*, que consiste em confessar os pecados, distribuir esmolas e desprezar as

⁷⁸¹ B. HAURÉAU, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, p. 169-170.

riquezas; a ascensão em nossos sentimentos (*in affectu*), que consiste na perfeita humildade, na caridade consumada, na pureza da contemplação; enfim, e no mais alto, a ascensão na inteligência (*in intellectu*), que consiste em conhecer as criaturas e em seguida o criador. O conhecimento de Deus opera-se, aliás, segundo cinco modos cada vez mais perfeitos: partindo da criatura, cuja contemplação conduz à ideia do criador; pela natureza da alma, que é uma imagem da essência divina, e que está por toda parte no corpo como Deus no universo; pela Escritura, que nos revela os atributos de Deus; por um raio da contemplação que nos faz subir até ele; enfim, pela visão, «da qual pouquíssimos gozam atualmente, e na qual, arrebatados pela doçura de um gosto divino, contempla-se somente Deus no repouso e na paz». Vê-se com que cuidado esse misticismo permanece ortodoxo: a contemplação, em seu mais alto grau, não é senão uma sublimação das virtudes cristãs fundamentais, fé e caridade.

A obra de Hugo é continuada por Ricardo de São Vítor, cujo misticismo é ainda mais penetrado, se assim se pode dizer, de racionalismo e de intelectualismo; quer ele, como santo Anselmo, encontrar «razões necessárias» dos dogmas divinos; e seu *De gratia contemplationis* dá parte imensa à preparação intelectual do êxtase.

VI. — PEDRO ABELARDO

Chartrenses, sentenciários e vitorinos, por diferentes e mesmo por hostis que pareçam, são contudo animados de um mesmo espírito: sente-se em todos o sentimento de uma libertação, a alegria de uma civilização que começa, um ardor intelectual que se choca com os meios medíocres de que dispunham. O século XII é o primeiro que se liberta verdadeiramente das enciclopédias e dos comentários; as formas literárias tornam-se mais flexíveis e mais pessoais.

Pedro Abelardo (1079-1142) é seu representante mais característico: durante longos anos ensina, com êxito crescente, a dialética em Melun, em Corbeil, depois em Paris, na escola catedral e no monte Sainte-Geneviève; as *Introduções para os principiantes*, as *Glosas* e as *Pequenas Glosas* sobre Porfírio, enfim a *Dialética* (1121) são os resultados desse ensino. Mas por volta de 1112 começa a aplicar-se à teologia com Anselmo de Laon, e o ensino que dá em Paris em

1113 na escola catedral é todo teológico. Sabe-se que catástrofe lhe pôs fim em 1118, em consequência de seu amor por Heloísa; cruelmente mutilado pelo tio dela, o cônego Fulberto, refugiou-se na abadia de Saint-Denis. Retomou contudo seu ensino, primeiro em Nogent-sur-Seine, depois, de 1136 a 1140, no Paráclito. Dessa época de sua vida data a inspiração do *Sic et non* (1121), da *Theologia christiana*, da *Introductio ad Theologiam* e da *Ethica*. Dessa época data também aquela *História de minhas desventuras* (*Historia calamitatum*) que se parece mais com as *Confissões* de Rousseau que com as

de santo Agostinho, e a célebre correspondência com Heloísa.

O ensino de Abelardo é um dos que, na Idade Média, excitaram com mais força a reprovação dos teólogos: condenadas por dois concílios, em Soissons em 1121 e em Sens em 1141, suas opiniões teológicas são consideradas um resumo de todas as grandes heresias: ariano, pelagiano e nestoriano, segundo uma carta do arcebispo de Reims ao cardeal Guido de Castello (1141)⁷⁸², ele teria negado a igualdade das pessoas divinas, a eficácia da graça, a divindade de Cristo; e todas essas negações teriam uma fonte única: o imenso orgulho intelectual que lhe censurou seu grande adversário são Bernardo⁷⁸³, orgulho que faz que «o gênio humano (*humanum ingenium*) usurpe tudo para si, nada reservando à fé», ou ainda que ele se esforce por negar «todo mérito à fé, pensando que pode compreender pela razão humana tudo o que Deus é».

É, pois, todo o regime da vida cristã que se lhe censura querer mudar: um dogma de que todo mistério é suprimido e que torna inútil a tradição; uma moral que se apoia na confiança do homem em si mesmo e torna inútil a graça com os sacramentos.

Que era, pois, em Abelardo, essa razão? Uma razão formada inteiramente pela dialética, que ele cultivou com paixão, com exclusão quase completa das ciências do *quadrivium*; dele proveio, como veremos, uma escola de dialéticos que limitavam a filosofia a essa arte. Sua

⁷⁸² MIGNE, *Patrologia*, CLXXXII, epíst. CXCII.

⁷⁸³ Carta de 1140; MIGNE, *ibid.*, p. 331.

Dialética (a de 1121) é aliás unicamente fundada nas traduções e nos trabalhos de Boécio; ignora ainda os grandes tratados lógicos de Aristóteles — *Primeiros e Segundos analíticos*, *Refutação dos Sofistas*, *Tópicos* —, que só foram traduzidos para o latim em 1125. A dialética continua sendo para ele o que era para Boécio comentando as *Categorias*: uma ciência que não versa sobre as próprias coisas, mas sobre as palavras enquanto significam as coisas. Não acarreta, pois, de modo algum — fato bem importante — nosso conhecimento direto das coisas; e, se se quisesse buscar a maneira pela qual um Abelardo se representa o universo, não é em sua dialética que se a encontraria, mas em certa passagem da *Ética*, em que esse «racionalista» fala da ação que os demônios têm sobre nós graças a seu conhecimento das forças naturais: «Pois há nas ervas, nas sementes, nas naturezas das árvores ou das pedras, muitas forças capazes de mover ou de apaziguar nossas almas»⁷⁸⁴. Não se deve esquecer esse contraste entre esse conhecimento vivo e apaixonado da natureza e a seca classificação dialética em cujas redes dificilmente se podia esperar apanhar as coisas.

Contudo, a dialética tampouco pode desinteressar-se totalmente do conhecimento das coisas. O programa do ensino dialético de Abelardo parece a princípio bastante simples: estuda os termos incomplexos (as cinco vozes e as categorias), depois os termos

⁷⁸⁴ COUSIN, *Œuvres*, II.

complexos, isto é, a proposição e o silogismo categóricos e a proposição e o silogismo hipotéticos, enfim as definições e a divisão. Simplicidade toda aparente, pois, por ocasião da proposição hipotética, trata de tudo o que conhece por Boécio dos *Tópicos* de Aristóteles, e faz intervir questões físicas e metafísicas, tais como a da matéria e da forma e a da teoria das causas.

Esse caráter equívoco da dialética, que vimos nascer em Aristóteles, em sua tentativa de fazer de um método de discussão um método universal, está na base da célebre querela dos universais: se as palavras significam coisas, pergunta-se que coisas significam as palavras que enunciam os gêneros e as espécies das substâncias individuais. Os gêneros e as espécies (animal ou homem) são, lembremo-lo, atributos de um sujeito individual (Sócrates), mas atributos que, à diferença dos acidentes (branco, sábio), entram na essência desse sujeito, isto é, são tais que, sem eles, o sujeito deixaria de ser o que é.

Lembra-se que Porfírio e, depois dele, Boécio perguntavam se esses gêneros e essas espécies, esses universais, existiam na natureza das coisas ou eram o simples produto de uma vã imaginação. Viu-se sobre esse ponto a opinião de Roscelino; Guilherme de Champeaux, bispo de Châlons (1070-1121), tinha outra doutrina: pensava que *homem*, que é um atributo essencial de Sócrates, de Platão e de outros indivíduos, é essencialmente a mesma realidade, que está toda inteira ao mesmo tempo em cada um desses indivíduos; acrescentava que esses indivíduos não diferem de modo

algun por sua essência, enquanto homens, mas por seus acidentes. É essa, aliás, dizem-nos, uma opinião antiquíssima: o gênero (animal) permanece idêntico a si mesmo quando se lhe acrescentam as diferenças (racional, sem razão) que o especificam, e a espécie idêntica a si mesma quando se lhe acrescentam os acidentes.

Abelardo informa-nos que discutiu a tese de Guilherme, de quem foi aluno, e mesmo que o levou a corrigi-la. Guilherme admitiu então que o universal, nos diversos indivíduos, era a mesma realidade «não essencialmente, mas por ausência de diferença (*non essentialiter sed indifferenter*)». É o lado negativo da mesma tese: impossibilidade de distinguir entre o homem como tal em Platão e em Sócrates. Guilherme foi mesmo mais longe e acabou por reconhecer que entre a humanidade de Sócrates e a de Platão não havia nem identidade essencial, nem ausência de distinção, mas simplesmente similitude⁷⁸⁵.

É de notar que essa discussão não está no mesmo plano que o conflito que, dezesseis séculos antes, separara Aristóteles de Platão a respeito da existência das Ideias. O platonismo teológico, que admite as Ideias como pensamentos de Deus e exemplares das coisas, é muito conciliável com o nominalismo, que admite que os universais, tais como os nomeamos e os pensamos, não designam realidade verdadeira alguma. Vê-se por vezes, no platônico Escoto Erígena, a origem do

⁷⁸⁵ Citações em G. LEFÈVRE, *Les variations de Guillaume de Champeaux*.

nominalismo, porque ele pensava que a dialética só tinha que ver com a expressão linguística (*dictio*)⁷⁸⁶.

Abelardo, que, em teologia, é um realista platônico, que crê «com Macróbio e Platão que a inteligência divina contém as espécies originais das coisas, chamadas Ideias antes que se manifestem em corpos»⁷⁸⁷, não admite contudo o realismo dos universais de seu mestre Guilherme. Faz valer contra ele a velha objeção de Boécio: *Res de re non praedicatur*. Um universal é um atributo; ora, «nenhuma realidade pode dizer-se de várias coisas, mas somente um nome». Portanto, enquanto Guilherme considerava o gênero e a espécie isoladamente, como membros de uma classificação começando pelo gênero mais elevado e terminada nas espécies ínfimas, Abelardo, que segue Boécio, não quer esquecer que o universal é antes de tudo um predicado que implica vários sujeitos individuais dos quais é predicado. Por aí podemos compreender a teoria dos universais que lhe atribui seu aluno João de Salisbury: «Ele vê nos universais os discursos (*sermões*) e desvia nesse sentido tudo o que foi escrito sobre os universais»; discursos (*sermões*), isto é, o universal não pode existir à parte dos sujeitos de que é atributo (*sermo praedicabilis*)⁷⁸⁸.

Há, ao que parece, uma ligação estreita entre essa solução e a teoria aristotélica da abstração, que Abelardo toma às passagens de Boécio inspiradas no

⁷⁸⁶ PRANTL, *Geschichte der Logik*, II, p. 28.

⁷⁸⁷ Edição COUSIN, II, p. 24.

⁷⁸⁸ João DE SALISBURY, *Metalogicus*.

livro III do tratado *Da alma* de Aristóteles, e de que parece ser o primeiro a apreender a importância; descreve o processo pelo qual, depois da sensação, «que atinge superficialmente a realidade», a imaginação fixa essa realidade no espírito, e depois o intelecto apreende não mais a própria realidade, mas a natureza ou propriedade da realidade; essa natureza ou forma, ainda que por abstração seja apreendida separada da matéria, nunca é conhecida como uma realidade separada: «Não há intelecto sem imaginação.»

A partir de Abelardo, já não se trata dos universais sem falar ao mesmo tempo das condições da formação das ideias gerais. Por isso todo o século parece tender para uma espécie de «realismo temperado», que admite que as palavras gerais têm um sentido real, sem contudo designar coisas reais ao mesmo título que as coisas sensíveis. Tal é a atitude do autor do tratado anônimo *De Intellectibus*⁷⁸⁹, precedido de uma notável análise do conhecimento intelectual: uma percepção intelectual (*intellectus*) de uma coisa composta, como três pedras, pode ser ora simples, quando as percebemos numa só intuição (*uno intuitu*), ora composta, quando as conhecemos por mais de uma impressão (*pluribus obtutibus*); mas o intelecto, simples ou composto, é sempre um, contanto que seu ato «se dê com continuidade e por um único impulso do espírito». Vê-se: a simplicidade e a unidade podem encontrar-se no intelecto que junta as coisas (*intellectus conjungens*),

⁷⁸⁹ Na edição COUSIN das obras de Abelardo, II, p. 733-755.

quando não estão nas coisas mesmas. Da mesma maneira, na abstração, o intelecto, ao separar a forma da matéria, divide e separa coisas que, na realidade, não estão nem divididas nem separadas. Em nenhum desses dois casos se segue que o intelecto seja inútil e vão. Tampouco o é quando emprego termos universais como *homem*. O fato de que o homem é sempre, na realidade, este ou aquele não implica de modo algum que eu o conceba como este ou aquele. Não há, pois, simplesmente o nome geral e a realidade individual: há ainda o sentido do nome, que é o objeto próprio do intelecto. Como diz outro fragmento anônimo, Sócrates, homem e animal são a mesma coisa, mas considerada de maneira diferente: gênero quando nela se consideram a vida e a sensibilidade, espécie quando se lhe acrescenta a razão, indivíduo quando nela se consideram os acidentes⁷⁹⁰. Em todas essas doutrinas, nenhum traço de nominalismo; nenhum traço tampouco de realismo; o realismo platônico, se é frequentemente sustentado, responde a um problema inteiramente diverso do dos universais; e buscar-se-ia em vão uma doutrina que sustentasse rigorosamente a realidade dos gêneros e das espécies no seio das coisas. O autor que João de Salisbury⁷⁹¹ apresenta como o tipo do realista, Gualtério de Mortagne, sustenta que os universais devem estar unidos aos indivíduos. Pedro Lombardo, aliás, contrariamente a santo Anselmo,

⁷⁹⁰ Cf. os fragmentos anônimos em *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, IV, Heft 1, e 108.

⁷⁹¹ DEHOVE, *Temperati realismi antecessores*, p. 122.

desprende o dogma da Trindade de toda suposição realista, tendo o cuidado de distinguir radicalmente a unidade das três pessoas em Deus da unidade das espécies no gênero ou da unidade dos indivíduos na espécie⁷⁹². O campo fica, pois, livre para uma doutrina que vem de Aristóteles e de Boécio, e que se pode resumir em dois artigos: há, nas coisas, formas universais que são como imagens das Ideias divinas; essas formas não existem em si, mas só são apreendidas separadas por uma abstração do intelecto.

O problema teológico, tal como o põe Abelardo, deriva do mesmo estado de espírito que o problema dos universais. O ensino dialético acaba por criar certa estrutura mental ou, se se prefere, por impor certa maneira de classificar a realidade: de toda coisa pergunta-se em qual das cinco vozes de Porfírio ou das dez categorias de Aristóteles ela entra — de toda coisa e mesmo da realidade divina, a propósito da qual os teólogos mais ortodoxos pronunciam as palavras substância, essência, próprio, relação, idêntico e diverso. É a questão que se põe na esteira de Boécio, cujo *De Trinitate* não tem outro assunto senão a aplicação dos termos da dialética à realidade divina. Lembra-se a solução de Escoto Erígena.

A questão é uma das que apaixonaram o século XII; e a *Teologia cristã* de Abelardo contém sobre esse ponto não somente seu ensino próprio, mas um quadro do de seus contemporâneos. Viu-se acima que são Bernardo e

⁷⁹² *Metalogicus*, II, 18.

seu partido acusavam Abelardo de exagerar o papel da dialética no conhecimento das coisas divinas. Quem acreditaria que toda a obra de Abelardo é precisamente dirigida contra dialéticos que ele acusa da falta que lhe censuram! «Neste opúsculo pretendemos não ensinar a verdade, mas defendê-la, e sobretudo contra os pseudofilósofos que nos atacam com raciocínios filosóficos⁷⁹³.» Abelardo ocupa, pois, uma posição média entre os teólogos radicais, que, considerando as distinções dialéticas como verdadeiras somente das coisas sensíveis, repeliam sua aplicação à realidade divina, e os hiperdialéticos, que queriam aplicar tais quais as distinções dialéticas à Trindade.

Dessa segunda posição derivam as «heresias» que Abelardo nos descreve: a de Alberico de Reims, que, do fato de que o Pai e o Filho são um só Deus, concluía que Deus se engendrou a si mesmo; a de Gilberto, o Universal, que queria distinguir em Deus, além de sua divindade e das três pessoas, as três essências — paternidade, filiação e procissão —, segundo as quais se distinguem as pessoas; a de Ulger, escolástico de Angers, que distinguia em Deus os atributos, como a justiça e a misericórdia, ao mesmo título que as propriedades das pessoas; a de Joscelino de Vierzy, que ensina que Deus pode enganar-se, pois certas coisas acontecem de modo diverso do que ele as predisse;

⁷⁹³ Edição COUSIN, p. 519.

enfim, aquela de que Abelardo acusa os chartrenses, segundo os quais Deus não seria anterior ao mundo⁷⁹⁴.

Segue-se facilmente em todas essas «heresias» a aplicação das regras dialéticas: Alberico aplica a noção de substância; Gilberto, a regra que quer que cada ser tenha uma essência distinta; Ulger não vê nas *Categorias* meio algum de distinguir as pessoas (Pai, Filho) dos outros atributos de Deus; Joscelino de Vierzy aplica aos textos sagrados a noção da modalidade das proposições; os chartrenses, a regra de que a causa não pode existir sem o efeito.

A solução de Abelardo parece a princípio ser inteiramente radical: Deus, ou o que dele se diz, não entra em categoria alguma; não se pode sequer dizer que é substância, pois a substância, segundo Aristóteles, é o sujeito dos acidentes e dos contrários; nenhum nome lhe convém; «em si mesmo, Deus infringe as regras dos filósofos». Mas, ao lado dessa aplicação brutal da dialética, há a via que ensinam Platão e santo Agostinho, a das similitudes. Pode-se dizer, por exemplo, que o Pai está para o Filho como a cera está para a imagem que com ela se modela: é a mesma cera quanto à essência (*essentialiter*); contudo, a imagem vem da cera, e a imagem e a cera têm cada uma uma propriedade que só a ela convém.

É uma imagem do mesmo gênero que Abelardo busca e encontra no *Timeu* e em Macróbio. Ele não toma, com efeito, à letra a doutrina de Platão, e reclama o direito

⁷⁹⁴ *Introductio ad theologiam*, ed. COUSIN, p. 84-85, comentado por ROBERT, *Les Écoles* etc., ss.

de submetê-la a uma exegese alegórica. «A linguagem por enigma é tão familiar aos filósofos quanto aos profetas» (p. 46). Por isso sua exegese do *Timeu*, que, como a dos chartrenses, reencontra a trindade cristã na tríade Deus, Inteligência, Alma do mundo, é toda inteira alegórica, de maneira a suprimir o que, na letra de Platão, seria heterodoxo. Dá-se sobretudo muito trabalho para identificar a alma do mundo — essa primeira criatura do demiurgo, que por ela faz do mundo um ser vivo — com o Espírito Santo. Se Platão dá a essa alma um começo no tempo, ao passo que o Espírito Santo é eterno, é que ele entende falar da operação do Espírito no mundo, operação que é temporal e progressiva. Se Platão compõe a alma do mundo de duas essências, indivisível e divisível, é porque o Espírito Santo, simples em si, é múltiplo em seus efeitos e nos dons que faz à alma humana. Se considera o mundo como um vivente racional, animado por essa alma, é de maneira figurada, pois o mundo não é em grau algum um ser vivo; mas, como nossa alma confere a vida a nosso corpo, a alma do mundo, ou Espírito Santo, confere a vida espiritual às nossas almas.

Vê-se a intenção: retirar de Platão todo aquele naturalismo que tanto agradará à Renascença. Abelardo dá-se bem conta do que seu procedimento tem de «violento», e escreve estas linhas características: «Se me acusam de ser um intérprete inoportuno e violento que, por uma explicação imprópria, desvia o texto dos filósofos para nossa fé e lhes empresta ideias que jamais tiveram, pense-se naquela profecia que o Espírito Santo

proferiu pela boca de Caifás, emprestando-lhe outro sentido que o daquele que a pronunciava» (p. 53).

Vê-se o que é a teologia de Abelardo: não é nem o método dialético de Anselmo, que visa a estabelecer pelo raciocínio o que é crido pela fé, nem a filosofia dos chartrenses, que é em certa medida independente do dogma; é um esforço para encontrar, nas noções filosóficas, uma imagem da realidade divina, de maneira a pensá-la ao menos por similitude.

VII. — AS POLÊMICAS CONTRA A FILOSOFIA

Essas tendências, assim como as de Guilherme de Conches, pareciam inquietantes em meios em que a reforma monástica, fundada numa fé muito simples, era o principal; são Bernardo e os que o cercam são delas ardentes adversários. Seu ponto de vista está representado no *Enigma fidei* de Guilherme de Saint-Thierry (morto em 1153); ele pensa antes de tudo na fé comum, que «deve ser a de todos na Igreja de Deus, tanto dos pequenos quanto dos grandes⁷⁹⁵»; pensa na simplicidade evangélica e no estilo próprio do Espírito Santo, em que não se encontra alusão alguma a essas questões complicadas sobre a Trindade que os teólogos foram obrigados a pôr para defender-se contra as heresias. «Os predicamentos de substância, acidente, relativo, gênero, espécie etc. são estranhos à natureza da fé; instrumentos comuns e vulgares da razão, são indignos das coisas divinas» (a; 418 b).

⁷⁹⁵ MIGNE, CLXXX, c.

É esse o fundo de todas as censuras que Guilherme de Saint-Thierry dirige a Guilherme de Conches⁷⁹⁶. Para compreendê-las, é preciso lembrar que o *Timeu* é uma cosmogonia que descreve, nas realidades divinas, o que tem relação com a criação do mundo; a teologia trinitária revelada pretende, ao contrário, atingir Deus fora de sua relação com o mundo. Ora, Guilherme de Conches, inspirando-se em Platão (e também em santo Agostinho), identifica o Pai com a potência pela qual Deus cria o mundo, o Filho com a Sabedoria segundo a qual o cria, o Espírito com a vontade pela qual o administra. Desde então, «o Pai é o que é não em relação ao Filho (como na teologia ortodoxa), mas em relação à criatura; não por natureza, mas por maneira de ser» (338 d). A Trindade já não descreve a vida divina em sua intimidade, mas relações com a criatura, como são a caridade ou a misericórdia.

A censura feita a Abelardo é da mesma natureza: ao identificar a Trindade à tríade potência, sabedoria e bondade, ele transporta para Deus considerado em si mesmo o que só é verdadeiro de Deus considerado em relação ao homem e à criatura. Essa assimilação é contudo clássica; encontra-se em santo Agostinho e em seguida em Beda e em Pedro Lombardo; mas é perigosa porque faz perder o sentido do mistério. Censura-lhe também ter buscado, com o *Timeu*, o motivo da criação na «benevolência de Deus para com as criaturas», ou dizer que o Espírito Santo é uma alma que se estende

⁷⁹⁶ MIGNE, CLXXX, p. 333-340.

por toda parte. «Eis», diz ele, «um teólogo que conhece melhor a carne que o espírito, e o homem que Deus. É mais claro que o dia que estes termos — ser movido por uma afeição, ou estender-se a alguma coisa — não convêm ao Deus imutável.»

VIII. — GILBERTO DE LA PORRÉE

Guilherme de Saint-Thierry é contudo, também ele, forçado a reconhecer que «a doutrina da fé não pode repelir e rejeitar completamente os nomes que lhe são trazidos pelos homens; é preciso simplesmente adaptá-los um a um às suas regras». Indicava assim o programa que seguiu Boécio em seu *De Trinitate* e que retoma Gilberto de la Porrée no *Comentário* que dele escreve. Segundo Gilberto, todas as heresias provêm de se terem aplicado às «coisas teológicas» certas regras que só convêm às «coisas naturais». Apesar de todas as precauções que toma a esse respeito, sente bem que é impossível falar de Deus «se não se lhe transferem categorias tomadas às coisas naturais». Convêm apenas guardar as proporções — tarefa perigosa, que o próprio Gilberto não soube cumprir a gosto de são Bernardo, que o fez condenar nos concílios de Paris (1147) e de Tours (1148).

Gilberto, aluno dos chartrenses, adere a seu platonismo. Além disso, é dos que, nessa época, estudaram mais profundamente a lógica de Aristóteles: conhece os *Analíticos*, traduzidos em 1125; sob o título *De Sex Principiis*, escreve um estudo que se tornará

clássico sobre as seis últimas categorias — ação, paixão, onde, quando, ter, situação. Sobretudo insiste na noção de forma ou de essência, apoiando-se numa passagem de Sêneca que já vimos utilizada pelos chartrenses⁷⁹⁷. Sêneca ali distingue a Ideia platônica da forma (εἶδος) aristotélica, como o modelo que está fora de uma obra da forma que é inerente à obra. É precisamente a distinção que faz Gilberto⁷⁹⁸; e o que se chama seu realismo consiste em dizer não que essas formas subsistem por si mesmas, mas que as substâncias individuais, que subsistem por si, não têm ser ou essência senão graças a essas formas que lhes são inerentes; um homem só tem ser ou essência porque tem em si a forma *humanidade*, ela própria composta das formas *racionalidade* e *corporeidade*. Em compensação, essas formas, que fazem subsistir as substâncias (são as *subsistentiae* dos *subsistentes*), não podem subsistir por si mesmas, isto é, ser sujeitos.

Ora, Gilberto encontrava, em suas considerações sobre a forma, uma regra comum aos *naturalia* e aos *theologica*: é, dizia ele, regra comum às duas ordens que «o ser vem sempre da forma»⁷⁹⁹. É preciso, pois, supor no próprio Deus, anteriormente às três pessoas, uma forma, a divindade ou deidade, pela qual essas pessoas são informadas. Foi essa mesma distinção que são Bernardo atacou. Vê-se bastante bem por aí todas as dificuldades desse problema crítico em que se gastam

⁷⁹⁷ *Cartas a Lucílio*, 58, 21.

⁷⁹⁸ Cf. João de SALISBURY, *Metalogicus*, II, 17 (MIGNE, CLXXXIX, d).

⁷⁹⁹ MIGNE, LXIV, p. 1268 ss.

as forças intelectuais do século XII: «Até que ponto está a realidade divina sujeita às regras do conhecimento das coisas naturais?»

IX. — A ÉTICA DE ABELARDO

A censura que visa à doutrina de Abelardo sobre a Trindade e que resulta na condenação de Soissons (1121) oculta talvez uma censura mais grave, que o fez condenar de novo em Sens em 1141. No século XII, tanto quanto nos séculos anteriores, não se pode isolar o debate especulativo relativo ao dogma de todo um conjunto de ideias, mais práticas que teóricas, sobre a vida cristã. Assim como são Bernardo teólogo se opõe a Abelardo teólogo, e pelas mesmas razões, os reformadores monásticos, que querem voltar à regra estrita, encontram diante de si contraditores que proclamam que o casamento entre monges e monjas é lícito, ou ainda que se pode ser salvo antes da Encarnação e sem nela crer. Ao que se poderia chamar naturalismo teológico responde esse movimento de emancipação, que acaba por declarar inúteis vida monástica, sacramentos e mérito da fé. É nessa atmosfera que Abelardo escreveu sua *Ethica*, ou *Scito te ipsum*. Ali verdadeiramente, como disse são Bernardo, «a inteligência humana guarda tudo para si e nada reserva à fé⁸⁰⁰». Abelardo, que ali denuncia o escândalo da remissão das penitências a preço de dinheiro feita pelos sacerdotes, que contesta aos bispos o poder de

⁸⁰⁰ MIGNE, CLXXXII, p. 331.

remitir os pecados, defende ali uma moral individualista, inteiramente independente da disciplina cristã: a vontade reta determinada somente pela obediência à consciência e ao bem tal como é concebido; por conseguinte, o pecado puramente pessoal e a impossibilidade do pecado original e de toda reversibilidade das faltas; a distinção radical entre a falta moral, puramente interna — assentimento ao que se tem por mau — e a falta legal; a impossibilidade, para qualquer outro homem, de conhecer a intenção que, sozinha, constitui a falta; enfim, a ideia de uma salvação pessoal que ignora a reversibilidade sobre nós dos méritos de Cristo⁸⁰¹ — no total, uma intuição profunda, que trazia ao primeiro plano a moral grega e humana. Eis «o novo Evangelho e a nova fé»⁸⁰² que se julgou perigoso para a situação adquirida da Igreja e que se fez condenar em Sens. O papa Inocêncio II, no rescrito que escreve a esse respeito, lembra a carta (aliás falsa) do imperador Marciano, que diz ao papa João: «Que, no futuro, nenhum clérigo, nenhum militar, nenhuma pessoa de condição qualquer tente tratar publicamente da fé cristã.»

X. — A TEOLOGIA DE ALANO DE LILLE

Essas condenações não detinham de modo algum o movimento irresistível que levava os teólogos a buscar, na fé cristã, uma estrutura racional que dela fizesse um

⁸⁰¹ Edição COUSIN, II, p. 637-638.

⁸⁰² Carta de são Bernardo a Inocêncio II (1140), CLXXXII, p. 354.

todo bem ligado. Há aí uma necessidade prática de que é preciso dar-se conta: Abelardo fê-la valer várias vezes; o método de raciocínio era o único possível contra hereges que não admitiam a verdade. É também o que diz Alano de Lille em seu *De Arte seu articulis catholicae fidei*, que escreveu para o fim do século. Emprega nele (como outrora Proclo em seus *Elementos de teologia*, que Alano conhece) a forma de Euclides, com suas noções comuns, postulados (*petitiones*) e teoremas.

Contudo, Alano, tanto quanto Abelardo, não pretende, pelo raciocínio, ultrapassar a probabilidade; a fé, ao contrário, continua «oriunda de razões certas que não bastam à ciência». Por isso há nele um contraste entre o caráter contingente das verdades cristãs, cuja maior parte enuncia acontecimentos dependentes de uma decisão misteriosa de um Deus incompreensível, e o caráter racional do método que deve provar esses fatos. A potência insondável de Deus vem sempre limitar a razão que se poderia dar das verdades da fé; por exemplo, «Deus poderia ter resgatado o gênero humano de maneira inteiramente diversa da que empregou» (III, 15); não há necessidade alguma de que seja o Filho a encarnar-se, antes que outra pessoa.

Tal como Gilberto de la Porrée, ele tenta, em suas *Theologicae regulae*, mostrar em que medida as regras dos *naturalia* podem ser transferidas aos *theologica*. Tem um duplo princípio: primeiro, as regras comuns da atribuição não se aplicam a Deus; Deus não pode ser considerado um sujeito lógico cujos atributos se ordenassem segundo as categorias quiddidade,

qualidade, quantidade etc.; pois é impossível fazer entrar Deus, que é um termo singular, num gênero e numa espécie, e a diversidade de seus atributos nunca designa senão uma essência única. Por outro lado, as regras relativas às causas aplicam-se ao mesmo tempo às coisas naturais e à realidade divina: se um predicado é verdadeiro de um sujeito, quer esse sujeito seja Deus ou um ser da natureza, temos sempre o direito de dizer que há uma causa pela qual esse predicado lhe pertence, e que a causa da atribuição é diferente do próprio atributo; se é verdade que Deus é justo, há uma causa que faz que ele seja justo, e essa causa é diferente do atributo *justo*, que dela enuncia os efeitos em relação a nós.

Nesse segundo princípio é preciso ver uma aplicação nova das ideias do *Monologium* de santo Anselmo, que consiste em remontar à natureza de Deus referindo-se à variedade de seus atributos, ou, como dizia Dionísio Areopagita, de seus nomes.

XI. — AS HERESIAS NO SÉCULO XII

A última parte do século XII e o começo do XIII, ocupados pelo pontificado de Inocêncio III (1198-1216) e sua luta contra o Império, pelo conflito dos barões ingleses contra os reis da dinastia angevina, são uma época mais conturbada e tumultuosa que nunca, à qual porão fim, de um lado, o concílio de Latrão (1215), que confirma as doutrinas sobre o poder dos papas e, de uma só vez, institui os tribunais de inquisição e autoriza

a criação das ordens mendicantes, e, de outro, a Grande Carta (1215), que regula as liberdades inglesas, enquanto, um ano antes (1214), o poder dos Capetos fora firmado em Bouvines.

Para compreender a importância desses acontecimentos que, como veremos, pesaram enormemente sobre a história das ideias, é preciso representar-se os movimentos que agitavam esse século XII em seu fim: de um lado um vasto movimento social de emancipação contra a Igreja, que se manifesta por heresias muito populares e por doutrinas heterodoxas; de outro, um movimento humanista e doutrinário, de que João de Salisbury, o aluno de Abelardo e dos dialéticos da França, o conselheiro do arcebispo Thomas Becket, é o melhor representante.

Nessas heresias numerosas, nessas associações de beguinhas, de capuciados, de humilhados, de pobres católicos, como entre os cátaros e os albigenses ou os valdenses, é difícil determinar onde acabam as questões de disciplina e onde começam as questões de doutrina. Já em meados do século um aluno de Abelardo, Arnaldo de Bréscia, pregava que os eclesiásticos não podiam ser salvos se possuísem terras; foi bastante poderoso para fazer expulsar o papa de Roma em 1141. O fundo substancial dessas heresias parece bem ser sempre o mesmo: a pregação de um ideal de vida religiosa e santa, por um retorno à simplicidade evangélica e uma completa emancipação da Igreja e dos sacramentos. Iluminados proclamam-se filhos de Deus. Um Pedro de Bruys nega o valor do batismo e a presença real na

Eucaristia, e quer abater as igrejas e suprimir o culto exterior. Por volta de 1170, o lionês Pedro Valdo (fundador da seita dos valdenses), «usurpando o ofício de Pedro», prega a pobreza evangélica; Alano de Lille diz-nos que ele nega toda autoridade religiosa e mesmo toda autoridade humana, o valor do sacramento da ordem, a instituição da absolvição e das indulgências.

O mesmo Alano de Lille fala, em seu *Contra Haereticos*, de hereges que não nomeia, mas em que é fácil reconhecer os famosos cátaros ou albigenses, que dominavam no sul da França; vê-se ali como as opiniões doutrinárias estão ligadas a esse ideal de vida. A ambição de uma santidade inteiramente pura e despojada não vai sem a crença de que nossa alma é uma força celeste decaída e aprisionada por forças adversas e más. Mas essa crença transforma-se, entre os albigenses, numa doutrina precisa, em que reconhecemos não, como às vezes se disse, o maniqueísmo, mas antes a doutrina dos gnósticos: o mundo foi criado por um princípio mau, um demiurgo que é ao mesmo tempo o autor da lei mosaica; a alma é de origem celeste; anjo decaído, é punida pela vida terrestre; dessa alma é preciso distinguir a alma como simples princípio vital, que, assim como a alma dos animais, perece com o corpo. Cristo, vindo para salvar as almas, não tem de modo algum a natureza humana; seu corpo é apenas uma simples aparência. Não instituiu nenhum dos sacramentos, cuja pretensa necessidade para a salvação faz a força da Igreja. A vida cristã tende somente a um estado de pureza em que a alma, completamente livre do pecado, incapaz de fazer

o mal, já não é a prisioneira do mal; os puros ou cátaros são os que chegaram a esse estado.

A independência religiosa que os albigenses reivindicavam quadrava com a independência política que os senhores do Sul da França, os condes de Toulouse, queriam dar-se. Sabe-se como uma cruzada, ordenada por Inocêncio III e marcada por crueldades sem nome (1207-1214), pôs fim ao mesmo tempo à heresia e ao poder dos condes.

Entre as doutrinas condenadas no concílio de Latrão encontra-se a de Joaquim de Fiore, abade do mosteiro de São João em Fiore, na Calábria (1145-1202). Jesus diz, no Evangelho de João (XIV, 16): «Rogarei a meu Pai, que vos dará outro Consolador (Paráclito), a fim de que permaneça eternamente entre vós.» Esse Paráclito é, para Joaquim, o Espírito Santo; e esse versículo marca os três períodos da história da salvação: a lei mosaica, período do Pai, que é o passado e prefigura a Igreja cristã; a Igreja, que é o presente e prefigura o reino do Espírito, que é o futuro e que Joaquim anuncia em visões apocalípticas, em que representa a Igreja transformada e espiritualizada numa era nova que deve começar em 1260. Nasce assim a ideia de um Evangelho eterno, que dá o sentido espiritual e definitivo do Evangelho de Cristo; essa ideia persistirá até o século XIV nos meios franciscanos⁸⁰³.

Entre as ideias de Joaquim e as dos valdenses ou dos albigenses há certamente um parentesco: o desejo de

⁸⁰³ Cf. GILSON, *Saint Bonaventure*, ss.

fazer nascer uma ordem espiritual nova, diferente da ordem atual. Mas a oposição é grande: os joaquimitas veem no Evangelho eterno a consumação do cristianismo, esperada para o futuro; têm o sentido da continuidade histórica. Os cátaros negam simplesmente o papel da Igreja e consideram que a ordem espiritual nova está desde já realizada pelos puros ou perfeitos, iniciados em sua origem divina. Progresso de um lado, revolução brusca de outro⁸⁰⁴.

A doutrina de Amaury de Bène, mestre em teologia em Paris, que morreu em 1207, ainda que muito diferente da dos albigenses, conduz à mesma atitude prática: os albigenses reencontram o drama da salvação tal como fora descrito pelos gnósticos — a libertação da alma, essência divina prisioneira do mal; nenhum drama desse gênero em Amaury. Ensinava ele que cada homem é um membro de Cristo; segundo os comentários de seus discípulos, queria dizer que a única realidade que existia, eternamente idêntica a si mesma, era Deus; e que a salvação não consiste senão na ciência ou conhecimento de que Deus é todas as coisas: nada de semelhante à fé e à esperança, que são esperas de uma sorte melhor; nada do temor do Inferno ou das esperanças do Paraíso; nenhuma crença de que Deus esteja especialmente presente em Cristo ou na hóstia, pois está em toda parte e todas as criaturas o encarnam; mas, desde o início, uma segurança completa de que,

⁸⁰⁴ Cf. DELACROIX, *Le mysticisme spéculatif en Allemagne*, p. 44.

pela revelação de Amaury, nasceu o reino definitivo do Espírito, que deve substituir a Igreja.

Reconhece-se a linha de pensamento que, derivada dos estoicos e passando por Plotino e Dionísio, chega até Amaury por intermédio de Escoto Erígena.

Vê-se também que, nessa época, essa doutrina teórica da unidade de todo ser em Deus tinha força bastante para traduzir-se nos fatos por uma oposição a todo o sistema espiritual da Igreja. A Igreja sentiu o perigo, e a doutrina dos amaurianos foi condenada no sínodo de Paris em 1210 e no concílio de Latrão (1215); ao mesmo tempo condenava-se o *De Divisione naturae* de Erígena, em que se via a fonte dessa doutrina. Por volta da mesma época, ela se manifesta contudo ainda nos escritos de Davi de Dinant, condenados também em 1210; deles só conhecemos o título, *De tomis hoc est de divisionibus*, que faz pensar em Erígena; mas conhecemos suas ideias por Alberto Magno e são Tomás. A divisão de que se trata é a das realidades em corpos, almas e substâncias separadas; cada uma dessas realidades tem seu princípio indivisível: a matéria (*Yle*) para os corpos, a Inteligência (*Noyn vel mentem*) para as almas, Deus para as substâncias separadas. Ora, essa tríade — matéria, inteligência e Deus — não designa senão uma substância única; Davi parece ter empregado, para estabelecer essa conclusão, o princípio do livro *das Causas*: se nela se vissem termos distintos, seria preciso admitir acima deles um princípio simples e indivisível, que contivesse em si o que têm de comum (é de maneira análoga que raciocinava

Avicbron, cuja *Fons vitae* Davi pôde conhecer); somos, pois, remetidos a uma realidade única. Reconhece-se nessa tríade não a tríade neoplatônica de Macróbio — Um, inteligência e alma —, mas uma tríade tirada do *Timeu*: demiurgo, inteligência ou ser, e matéria.

XII. — JOÃO DE SALISBURY

Uma das personagens mais curiosas dessa época é João de Salisbury (1110-1180), que recebeu o ensino de Abelardo, de Gilberto de la Porrée e de

Guilherme de Conches, que foi amigo de Thomas Becket e morreu bispo de Chartres. É um escritor distinto, cheio das lembranças da Antiguidade clássica, não somente dos poetas, como Ovídio e Virgílio, mas de Sêneca e sobretudo de Cícero, a quem tomou seu conhecimento da moral estoica ao mesmo tempo que a dúvida acadêmica. Suas duas grandes obras, o *Metalogicus* e o *Policraticus*, refletem de maneira viva todas as preocupações de um grande senhor eclesiástico desse tempo.

O *Metalogicus* dá-nos um quadro de todas as questões que levantava, por volta de 1160, a difusão do ensino da dialética. Nesse momento tendia a enfraquecer-se a concepção por muito tempo dominante segundo a qual a dialética não era senão uma das sete artes liberais que, em seu conjunto, se destinavam a servir de introdução à teologia — concepção hierárquica muito nítida que muitos teólogos do século XII veem, não sem pavor, em perigo

de desaparecer: a dialética já não sabe subordinar-se, e invade a teologia. Um são Bernardo vê aí antes de tudo um pecado, «uma vergonhosa curiosidade que consiste em saber por saber, uma vergonhosa vaidade que consiste em conhecer para ser conhecido». Essas queixas são contínuas no fim do século XII, e estendem-se mesmo aos autores das sentenças e das sumas, a quem se censura não se contentarem com os Padres; em seu *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, Gualtério, prior de São Vítor, combate Pedro Lombardo e Pedro de Poitiers não menos que Abelardo e Gilberto de la Porrée. Mas não se temia somente essa invasão da teologia pela dialética, que profanava a ciência sagrada e fazia dos dogmas objeto de disputas públicas; via-se também nascer, não sem apreensão, uma cultura dialética levada longe demais, cultura puramente formal da arte da discussão, que acaba por ser tomada como fim em si. A proibição, feita aos mestres em artes, de ensinar teologia tinha como resultado um desenvolvimento quase monstruoso da arte de discutir. João de Salisbury descreve-nos esses «puros filósofos» que desdenham tudo fora da lógica e ignoram gramática, física e ética. «Passam nela toda a vida; tornados velhos, são duvidadores pueris, discutem toda sílaba e mesmo toda letra das palavras e dos escritos; hesitam em tudo, buscam sempre e nunca chegam à ciência... Compilam as opiniões de todos, e a massa de opiniões que se

opõem é tal que o próprio autor do livro mal pode conhecê-las»⁸⁰⁵.

Impossível sentir melhor o perigo do exercício da sutileza por si mesma, que faz renascer, às margens do Sena, num Adão do Petit-Pont, o gosto dos sofismas em que se haviam comprazido certas escolas gregas. Adão confessava ingenuamente que teria tido pouquíssimos ouvintes se tivesse ensinado a dialética com fórmulas simples e fáceis de entender⁸⁰⁶; prefere-se fazer coleções de sofismas, como este, em que revive todo o espírito da escola megárica: «Cem é menor que dois, pois cem, em relação a duzentos, é menor que dois em relação a três.»

João de Salisbury não é de modo algum inimigo da lógica, e luta contra os que a declaram inútil, como o enigmático personagem a quem chama Cornifício, que se gabava de seu método para encurtar os estudos⁸⁰⁷. Mas João quer que a lógica seja um simples instrumento para o pensamento: a dialética de Adão, «rolando sobre si mesma e aprofundando seus próprios segredos, ocupa-se de assuntos que não servem nem na família, nem na guerra, nem no tribunal, no claustro, na Corte ou na Igreja — em parte alguma, senão na escola» (cap. VIII). Ora, a lógica só é feita para resolver questões cuja matéria é tomada alhures. A esse respeito, João segue antes de tudo os *Tópicos* de Aristóteles, o tratado de sua predileção entre os cinco tratados do *Organon*, cujo

⁸⁰⁵ *Metalogicus*, I, caps. VI e VII.

⁸⁰⁶ Cf. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, II, 112.

⁸⁰⁷ Cf. ROBERT, *Les Écoles etc.*, p. 69, nota.

conhecimento completo se difundia então no Ocidente. A importância dos *Tópicos* é considerável; o livro está então em toda a sua novidade, e é de estilo muito mais claro que os *Analíticos*. Com um sentido histórico muito seguro, João vê bem que ele constitui um tratado completo por si mesmo: começando pelos fundamentos da lógica, ensinados no primeiro livro com muito mais clareza que em Porfírio e Boécio, junta-lhes as questões morais e físicas cujo quadro é dado no livro III, e conclui-se com o livro VIII, o mais útil de todos, em que são ensinadas as regras da discussão e do torneio dialético. Entre os outros tratados do *Organon*, as *Categorias* e o *Periermeneias* só são feitos para preparar os *Tópicos*; os *Analíticos* não são senão seus apêndices; a arte da demonstração, ensinada nos *Últimos analíticos*, é sem uso, pois a natureza das coisas é oculta demais para que o homem possa conhecer a modalidade das proposições — o possível, o impossível e o necessário. «É por isso que o método de demonstração vacila a maior parte do tempo em física e só tem sua plena eficácia em matemática» (cap. XIII, fim).

Vê-se aqui, em traços nítidos, o ideal de uma época: não descobrir a natureza das coisas, mas encontrar um método geral de invenção dos argumentos, aplicável nas circunstâncias mais diversas. Sabe-se bem que assim só se atingirá o provável; «apreender a verdade mesma só pertence à perfeição de Deus ou de um anjo» (II, cap. X). Além disso, João sabe que acima da razão, que define à maneira estoica pela estabilidade do juízo, há a inteligência (*intellectus*), que atinge as causas divinas

das razões naturais, e a sabedoria, que é como o sabor das coisas divinas. Mas isola fortemente delas a esfera em que se debatem interesses puramente humanos com meios humanos.

Esse mesmo espírito — humanismo encimado por uma teologia — reencontra-se no *Policraticus*, em que a sabedoria humana, moral e política, é encimada por uma teocracia. Em sua parte moral, essa obra está toda penetrada de estoicismo. Há, nessa época, um evidente renascimento dessa doutrina, que coincide com o naturalismo de que encontramos tantas manifestações: conhecem-se e discutem-se os argumentos estoicos relativos ao destino⁸⁰⁸. João fala-nos de um neoestoico (*novus stoicus*), um certo Luís, italiano da Apúlia, que comentara Virgílio e que, retomando a velha discussão de Diodoro sobre os futuros contingentes, concluía que era impossível saber «se alguma das ações que o homem não fará é contudo uma ação possível» (II, cap. XXXIII). Alhures João prova, segundo a boa doutrina estoica, que «a providência de Deus não suprime a natureza das coisas, e que a série das coisas (*series rerum*, que é a própria definição do destino) não altera a providência». Todo o livro IV, que é político, está penetrado das ideias estoicas do *De Legibus* de Cícero; encontra-se ali que o príncipe é escravo da lei e da equidade, e que a lei (é a fórmula de Crisipo) é senhora de todas as coisas divinas e humanas. O Estado, diz ele ainda, deve ser ordenado à imagem da natureza; e cita a esse propósito, como

⁸⁰⁸ V, cap. IV (546 a) cita a *κυρία δόξα* de Epicuro contra a necessidade fatal do estoicismo.

modelo, a descrição da república das abelhas segundo as *Geórgicas* (V, 21). É a uma carta de Plutarco a Trajano que ele pede, no livro V, preceitos para a conduta do príncipe. A mesma tendência estoica em sua moral, particularmente no livro VIII, em que trata das paixões seguindo as *Tusculanas*. Seu estoicismo é, com efeito, o de um Cícero, limitado pela dúvida acadêmica.

Esse naturalismo, penetrado de racionalismo estoico, arranja-se maravilhosamente bem com uma teocracia que submete o poder temporal ao poder espiritual. Se «o príncipe é o ministro dos sacerdotes e inferior a eles», é que «é constante que o príncipe, pela autoridade da lei divina, está submetido à lei da justiça» (IV, 3 e 4). O sacerdote é, pois, o primeiro intérprete dessa lei divina que «o príncipe deve ter sempre diante dos olhos» (IV, 6). Racionalismo, naturalismo e predominância do poder espiritual andam a par em fórmulas como estas: «O Estado é um corpo animado graças aos benefícios de Deus, dirigido pela soberana equidade e regido pela regra da razão» (V, 6). O príncipe é, pois, o eleito de Deus; e daí vêm seus privilégios, que o fazem considerar no Estado como uma imagem da divindade (VI, 25). Assim como se encontra a lei estoica realizada no poder espiritual estabelecido por Cristo, vê-se, segundo João, a moral estoica em obra nas ordens monásticas, particularmente entre os cartuxos (VII, 23).

CAPÍTULO IV

A FILOSOFIA NO ORIENTE

Os destinos do Ocidente durante a Idade Média foram em parte determinados pela conquista árabe que, estendida da Índia à Espanha e avançando até o sul da Itália e as ilhas gregas, forma como que um anteparo entre a Europa e a Ásia: sabe-se como, em um século (a partir de 635), a dominação dos árabes se difundiu de maneira fulminante, detendo-se, no termo de seu curso, apenas em Poitiers em 732 e no Turquestão chinês em 751. Traziam consigo uma língua e uma religião que desde então continuaram sendo a língua e a religião de imensos territórios. Impuseram-se como que por si mesmas nesses países de velha cultura helenística — Síria, Egito, Pérsia —, onde ainda víamos, no século VI, filósofos inteiramente ocupados em comentar Platão e Aristóteles. Semelhante acontecimento teve sobre o curso da história das ideias uma influência que buscamos apreciar muito sumariamente neste capítulo.

Os historiadores ensinam-nos quão pouco numerosos eram os árabes de origem nesses vastos territórios, que ocupavam militarmente, mas guardando os quadros administrativos e sociais dos países conquistados; na deslocação que repartiu o império em

soberanias independentes, os califas de Bagdá, por exemplo, puseram a seu serviço toda a organização financeira e política dos antigos soberanos persas⁸⁰⁹. Observa-se, ao que parece, um fato análogo no domínio intelectual: convertidos ao islamismo e escrevendo em árabe, os filósofos árabes, cuja maior parte é de origem não semítica mas ariana, encontram seus temas de meditação seja nas obras gregas, que os cristãos nestorianos, que povoam a Ásia Menor e a Pérsia, traduzem desde o século VI para o siríaco e o árabe, seja nas tradições masdeístas vivas na Pérsia, às quais se mescla intimamente o pensamento da Índia (misticismo dos sufis).

I. — OS TEÓLOGOS MUÇULMANOS

O Corão não é, pois, seu inspirador direto. Nem por isso deixou de ter, a seu modo, uma influência considerável. O Corão não engendrou, sabe-se, teologia dogmática alguma análoga à que dominava a Europa. Há disso várias razões: primeiro, a maior parte das controvérsias teológicas nascia de questões que a doutrina do Corão afastava implicitamente: as controvérsias trinitária e cristológica, tanto quanto a da graça, não têm sentido algum numa doutrina que admite a radical unidade de Deus e nada conhece de semelhante ao sacramento. Deus e seu profeta Maomé, que consumou a obra dos dois profetas Abraão e Jesus — assim se resume a religião do Islã: sumária e nítida

⁸⁰⁹ Cf. HALPHEN, *Les Barbares*, livro I, caps. X e XI, Paris, Alcan, 1926.

como uma paisagem do deserto, e sem o gosto helênico pelas especulações complicadas sobre a natureza da realidade divina. Por outro lado, não há no Islã poder espiritual algum encarregado de dizer o dogma; o Corão não se sobrecarrega de acréscimo algum que tenha força obrigatória. O Islã conhece os profetas, homens inspirados por Deus, mas não há nenhum que possa acrescentar algo à letra do Corão.

O livro sagrado, muito mais prático e jurídico que teórico, não encerra senão um único dogma, cuja ideia Maomé tomou ao monoteísmo judaico: o de um Deus único, absolutamente simples de natureza, e cuja vontade é todo-poderosa e imprevisível. Esse dogma implica uma representação do universo tão contrária quanto possível à do neoplatonismo reinante nos países conquistados pelos árabes: de um lado é o arbítrio divino mais completo, de outro é a ideia daquela ordem racional de desenvolvimento que o pensamento grego introduziu no mundo. Foi essa oposição que constituiu o único tema da teologia muçulmana propriamente dita, a dos motecálimes e dos motazilitas, que se esforçaram por erguer, contra seus adversários, uma imagem coerente do universo segundo o Corão.

Toda a reflexão concentra-se em torno de duas questões puramente teológicas: negação da multiplicidade em Deus, negação de todo poder que não o de Deus. Sobre o primeiro ponto, perguntava-se como, se Deus era uno, se podia dizer que era bom, sábio, justo etc. Uns vão até negar de Deus todas essas propriedades; outros, sem negá-las completamente,

consideram-nas modos ou maneiras de ser sob os quais aparece a essência divina, mas que nada lhe acrescentam; não são, porém, qualidades, e «aquele que afirma uma qualidade eterna ao lado de Deus afirma dois deuses». Outros, enfim, afirmam-nas como qualidades eternas subsistentes pela essência de Deus.

A propósito do segundo ponto, os teólogos temem ver a potência de Deus limitada, de um lado pelo livre-arbítrio, de outro por um determinismo que aceitasse a ideia de necessidade natural. A negação do livre-arbítrio dá nascimento, por reação, no início do século VIII, à escola dos motazilitas (os separados), que, sob o impulso de Wasil, filho de Ata, concedem ao homem a liberdade para salvaguardar a bondade de Deus: ele seria incapaz de decretar a ação má, ao passo que ordena o bem. É no mesmo espírito conciliador que Wasil, o fundador da seita, admitia, entre o crente justo e o ímpio, o estado intermediário de crente pecador — ideia que lembra a solução moderada que os estoicos médios davam ao problema do progresso moral.

Quanto ao determinismo natural, é preciso dar-se conta de que está indissolivelmente ligado, pela tradição grega, à imagem de um mundo eterno de evolução cíclica e de um deus agindo à maneira de uma força natural. Em compensação, a tese da criação traz consigo um indeterminismo radical na produção das coisas, não somente no primeiro momento, mas também na sucessão dos tempos. Daí o atomismo que sustenta a escola de Al Ascharî (876-935): a continuidade da substância é impossível, pois seria preciso admitir

que Deus não fosse livre para criar uma parte sem as outras; portanto, os corpos são feitos de átomos inextensos flutuando no vazio. Tampouco há continuidade no tempo, formado de uma série de instantes indivisíveis, nem no movimento, feito de saltos separados e indivisíveis. Nenhuma necessidade tampouco na inerência das propriedades ao átomo, pois todos os átomos são idênticos, e suas propriedades — cor, vida — são acidentes sobreacrescentados. Nenhuma necessidade, enfim, de que esses acidentes, existindo na substância num momento dado, aí existam no instante seguinte: são, a cada instante, o efeito de uma criação direta de Deus, e não há lei natural que necessite a existência ou a não existência do que quer que seja. Nesse atomismo, que é para a glória de Alá, buscar-se-ia em vão algo que lembrasse o racionalismo de Epicuro.

II. — A INFLUÊNCIA DE ARISTÓTELES E DO NEOPLATONISMO

A influência grega, contrária a essa teologia, difundiu-se primeiro graças às traduções do grego para o siríaco pelos cristãos nestorianos que, primeiro na escola de Edessa (431-489), depois nos claustros da Síria e enfim, no século VII, em Kennesre, sobre o Eufrates, traduzem, além do *Organon* de Aristóteles, o tratado pseudoaristotélico *Do mundo* e as obras de Galeno. No século IX, após a fundação de Bagdá, traduz-se muito para o árabe, seja do siríaco, seja do grego, e o próprio

califa funda, em 832, em sua capital, uma espécie de repartição de tradutores. Para o fim do século IX, um árabe possuía em sua língua a obra quase inteira de Aristóteles (salvo a *Política*), com os comentários de Alexandre, de Porfírio, de Temístio, de Amônio, de João Filópono; podia conhecer além disso alguns diálogos de Platão, como o *Timeu*, a *República*, o *Sofista*; a doxografia grega era-lhe acessível, graças à tradução das *Opiniões dos Filósofos* de Plutarco, sem contar apócrifos de Empédocles e de Pitágoras; enfim, a medicina, com Galeno, e a astronomia, com o *Almagesto* de Ptolomeu, eram-lhes conhecidas.

Como utilizam eles esses materiais? Sua interpretação de Aristóteles é dominada por dois tratados que lhe são falsamente atribuídos. Por volta de 840 traduz-se para o árabe, sob o nome de *Teologia de Aristóteles*, uma escolha de extratos de sete tratados das três últimas *Enéadas* de Plotino; a tradução é precedida de um prefácio que é uma exposição resumida da teoria neoplatônica das hipóstases; à tríade Deus, Inteligência e Alma (em que cada termo decorre do precedente), acrescenta um quarto termo, a Natureza, que deriva da alma; e faz corresponder cada um desses quatro termos às quatro causas de Aristóteles: final, formal, motriz e material. Entre os extratos encontra-se por inteiro o segundo tratado da quinta *Enéada*, que contém em resumo toda a doutrina de Plotino. O segundo tratado falsamente atribuído a Aristóteles é o tratado *Das Causas*, que contém extratos dos *Elementos de teologia* de Proclo.

Sob essas influências, a filosofia árabe, na medida em que segue os gregos, é essencialmente constituída por uma interpretação neoplatônica da obra inteira de Aristóteles, em que aparecem em primeiro plano, com os dois tratados que acabamos de lembrar, o livro V da *Metafísica* e o livro VIII da *Física*, que contêm as especulações de Aristóteles sobre a Inteligência motriz dos céus, assim como o livro III *Da alma*, que trata da natureza do conhecimento intelectual. Ora, nada se pode conceber de mais diferente, sob certos aspectos, que o espírito de Aristóteles e o do neoplatonismo: de um lado, um empirismo racionalista, uma técnica lógica, uma orientação positiva; de outro, uma espécie de mitologia das forças espirituais em que o universo aparece banhado e que se apreende por intuição.

III. — AL KINDI

O que caracteriza os filósofos árabes é a facilidade com que sabem passar de um espírito ao outro. O primeiro dos peripatéticos árabes conhecidos, Al Kindi (morto em 872), é um matemático muito zeloso do conhecimento positivo: «Aquele que quer conhecer as demonstrações lógicas», diz ele, «deve demorar-se longamente nas demonstrações geométricas e delas receber as regras, tanto mais que são mais fáceis de compreender, porque se servem de exemplos sensíveis.» A demonstração é para ele uma espécie de medida para a qual é preciso «primeiro ter uma régua

justa e em seguida aplicá-la bem⁸¹⁰». Supõe, pois, conhecimentos anteriores e indemonstráveis, que são de três espécies: primeiro, o conhecimento da existência do objeto de que se querem demonstrar os atributos (*an sit*), conhecimento dado diretamente pelos sentidos; o conhecimento dos axiomas universais conhecidos por si, tais como os nove axiomas de Euclides, conhecimento comum e que não exige nem meditação nem reflexão; enfim, o conhecimento da quiddidade ou definição do objeto, conhecimento que, por meio dos axiomas, permitirá demonstrar os atributos.

Lembram-se todas as dificuldades que engendrara em Aristóteles a teoria da definição e da quiddidade: Al Kindi encontra-se diante das mesmas dificuldades: a quiddidade de um ser não é conhecida nem pelos sentidos, que só atingem a existência, nem pela indução, que só atinge as propriedades. É preciso, pois, para desprender a quiddidade dos dados sensíveis, uma operação especial, descrita no tratado *De intellectu et intellecto*. Conforme ao teorema fundamental da metafísica de Aristóteles — um ser não pode passar da potência ao ato senão sob a influência de um ser já em ato —, é preciso que exista um «intelecto sempre em ato», que pensa sempre as quiddidades; assim se explica que «o intelecto em potência», que está na alma (isto é, a capacidade de pensar as quiddidades), possa tornar-se «o intelecto que passa da potência ao ato» e chegue ao

⁸¹⁰ Tradução Nagy, p. 46.

«intelecto adquirido (*adeptus*)», capaz de demonstração. Assim, o conhecimento das quididades só se dá numa alma capaz de recebê-lo, e graças a uma inteligência primeira sempre em ato que, sendo a forma universal das coisas (Deus) e dando às coisas suas quididades ou formas, concede também essas formas à inteligência em potência.

IV. — AL FARABI

Essas ideias sobre a operação intelectual implicavam, pois, em germe, toda uma teologia — aquela que encontramos desenvolvida em Al Farabi (nascido no fim do século IX). Nela vêm cruzar-se a influência de Aristóteles e a de Platão. A Aristóteles toma sua teologia astral, simplificada pela astronomia árabe: um Deus supremo acima dos mundos; os céus compostos de oito esferas concêntricas e encaixadas — a das fixas e as que trazem cada um dos sete planetas —, tendo cada uma das esferas seu movimento circular próprio dirigido por uma inteligência; abaixo, enfim, a esfera sublunar. A Plotino (pela pseudo-*Teologia de Aristóteles*) toma a imagem geral da produção dos seres, daquela espécie de lei de evolução que vai do Um ao Múltiplo, do Eterno ao Temporal e ao Mutável. No início, um princípio supremo, Deus, que, conhecendo sua essência, conhece por isso mesmo todas as coisas; conhece-as primeiro em sua unidade absoluta, idêntica à sua própria essência, e essa é sua primeira ciência; conhece-as em seguida no infinito detalhe de sua multiplicidade, e essa

é sua segunda ciência, redutível no fundo à primeira. Como derivará dessa absoluta unidade a multiplicidade? Lembre-se como, em Plotino, do Um nasce a Inteligência: algo de indeterminado emana do Um e, voltando-se para o Um, essa coisa torna-se inteligência ao contemplá-lo e ao conhecer-se a si mesma. É a descrição mesma de Al Farabi: do Um eterno só pode vir um ser único e eterno, que é um intelecto; sendo derivado, é composto, pois por si mesmo é apenas possível. É preciso, portanto, distinguir nele o conhecimento que tem do Princípio, como fundamento de sua existência; o conhecimento de sua existência como possível, isto é, de sua matéria (não sendo a matéria senão o ser em potência); o conhecimento que tem de si mesmo, que é sua forma ou essência.

Desses três conhecimentos nascem três seres: do conhecimento que tem do princípio nasce um segundo intelecto, que estará para ele como ele está para o Princípio; de sua matéria nasce a matéria da primeira esfera (essa matéria tópica que é a simples possibilidade do movimento circular); de sua forma nasce a alma motriz dessa esfera. Assim começa a procissão dos intelectos e das esferas celestes com suas almas, produzindo cada intelecto, por sua vez, um intelecto subordinado, uma esfera e uma alma motriz, até a última das esferas, a da lua, dominada pelo último dos intelectos, «o intelecto ativo».

Cada intelecto é como a lei do movimento de sua esfera. «Conhece a ordem de bem que dele emana e, ao conhecê-la, produz-na.» Por outro lado, imagina

também o movimento que leva sua esfera de um ponto a outro; essa imagem é por sua vez criadora: cria o que há de ordem na transmutação dos elementos na região sublunar.

Os intelectos, e em particular o último, o intelecto ativo, contêm, indivisivelmente, todas as quididades ou formas das coisas sensíveis; mas essas quididades separam-se umas das outras na região sublunar, em que cada ser não é senão um ser separado dos outros. É a partir desse estado de separação que começa o conhecimento intelectual na alma humana. O conhecimento é um movimento de reunião que é exatamente o inverso do movimento de divisão. «O intelecto ativo, querendo reunir o mais possível o que foi dividido, cria o intelecto adquirido, do qual faz parte a natureza humana.» Os diversos intelectos que Al Farabi distingue na alma humana não serão senão os principais momentos na passagem da divisão à unidade. No grau mais baixo, o intelecto em potência, que é a capacidade de abstrair as formas da matéria e de reunir ou classificar essas formas; acima, o intelecto em ato, que é a realização efetiva dessa capacidade; o inteligível, mesclado primeiro à imagem e acompanhado de particularidades individuais, é pouco a pouco purificado e desprendido, passando do sentido ao senso comum e do senso comum à imaginação, onde o intelecto em potência toma a matéria de sua atividade abstrativa. Acima do intelecto em ato encontra-se o intelecto adquirido, que apreende, numa visão intuitiva, as formas na unidade de seu princípio. Acima, enfim, o intelecto

ativo, o da lua, que precede todos os outros e que desencadeou toda a sua atividade, fazendo passar ao ato a inteligência em potência. Teoria dos intelectos muito diferente da de Al Kindi, toda impregnada do espírito de Proclo, hierarquizando os intelectos de tal maneira que cada um, a partir do intelecto ativo, esteja para o que o segue como uma forma para uma matéria.

Não se deveria crer, de resto, que essa teoria do conhecimento intelectual exclua, para Al Farabi, todo outro modo de ligação da alma humana com a realidade suprema. Como em Plotino, Deus é ora o primeiro termo de uma série de emanações entre as quais a inteligência humana encontra uma posição e um lugar determinados; ora é o ser simples, fora de toda a série, do qual a alma, afastando o mundo sensível, pode gozar diretamente. «Estando acima de tudo, está sem véu algum; não tem acidente algum sob o qual se oculte; não está nem perto nem longe; não há intermediário algum entre ele e nós.»

V. — AVICENA

Avicena (980-1036) nada acrescentou de essencial à metafísica de Al Farabi. Parte, como ele, de um Deus pura inteligência que, conhecendo sua essência, conhece todas as coisas, mesmo as coisas individuais, em suas razões profundas e em suas puras quididades; descreve da mesma maneira a emanação dos intelectos e das almas motrizes que fazem girar as esferas com

movimento uniforme, para imitar tanto quanto possível a imutabilidade dos intelectos de que derivam.

Como em Al Farabi, o conhecimento se deve à influência que o intelecto agente, ou intelecto da esfera da lua, exerce sobre os intelectos dispostos a sofrê-la; foi ele que deu às coisas sensíveis suas formas ou quididades, tanto quanto a matéria é suscetível de recebê-las, e é ele que produz nos intelectos o conhecimento. Mas Avicena distingue várias ordens de conhecimento: há o conhecimento dos primeiros princípios ou axiomas, o conhecimento das ideias abstratas e, enfim, o conhecimento por revelação, tal como o do futuro; ao primeiro corresponde o «intelecto disposto ou preparado», assim chamado porque nele a potência está próxima do ato; ao segundo, o intelecto em ato, que apreende em ato as formas inteligíveis que o intelecto material ou possível percebe em potência; ao terceiro, o intelecto emanado ou intelecto infuso, que «vem de fora».

Avicena descreveu com abundância o mecanismo do segundo desses intelectos. Chega-se, por um lento progresso, a desprender a noção abstrata da coisa sensível; a operação começa com a sensação, que só recebe do objeto a forma («não é a pedra que está na alma, mas sua forma»), mas ainda não despojada de suas «dependências materiais», isto é, dos caracteres devidos à matéria que dela fazem um indivíduo, nem dos acidentes que caem sob as categorias outras que a substância: quantidade, situação etc. A «fantasia ou formativa», situada na cavidade esquerda do cérebro,

guarda ainda à imagem sua individualidade, mas começa a separá-la das condições de lugar ou de tempo em que existia. Depois a «cogitativa, imaginativa ou coletiva», associando-a a outras imagens semelhantes, produz uma espécie de noção grosseira que, sem estar ainda livre dos caracteres individuais, tende para o universal. As imagens tornam possível a «opinião», pela qual, sem reflexão alguma, a ovelha, por exemplo, distingue o lobo dos outros animais. É nas imagens, assim preparadas, que a alma racional, sob a influência do intelecto agente, descobre as formas abstratas, a partir das quais as operações lógicas e refletidas se tornam possíveis.

Mas Avicena reconhece os estreitos limites desse conhecimento intelectual no homem: «o homem não pode conhecer a essência das coisas, mas o que dela é inseparável ou lhe é próprio»; por exemplo, do corpo, sabe não o que ele é, mas que tem três dimensões; as essências são somente concluídas dos próprios⁸¹¹. A alma pode contudo chegar a um estado mais perfeito: no estado de sono, despojada do corpo, está mais bem disposta a receber a influência do intelecto agente que, derramada sobre a faculdade imaginativa, produz os sonhos proféticos; e, depois da morte, atingirá um conhecimento ainda mais perfeito.

Um contemporâneo de Avicena é Alhazen (965-1038), cuja *Perspectiva* e cujo estudo da óptica tiveram a maior influência sobre os latinos do século XII: é o autor

⁸¹¹ *Liber Aphorismorum de Anima*, trad. ANDRÉ DE BELLUNE, p. 101-121.

de uma análise da percepção visual que, ainda hoje, permanece clássica e que reencontraremos em Vitelo.

VI. — AL GAZALI

A obra de Al Gazali (1058-1111), que ensinou em Damasco e em Jerusalém, é-nos um testemunho da inquietação que causava a difusão do peripatetismo no Islã: sua *Tehâfut el Falâsifah* (Destruição dos filósofos) é consagrada a expor o peripatetismo para em seguida refutá-lo. À tese da eternidade do mundo replica ele que ela fere a vontade de indiferença que se deve atribuir a Deus, impondo-lhe eternamente a escolha de uma ordem determinada; a infinidade do tempo passado implica a regressão ao infinito das causas, que é impossível, pois o número infinito, não sendo nem par nem ímpar, é contraditório. Os filósofos tampouco puderam demonstrar nem a unidade de Deus, nem a espiritualidade da alma, nem a necessidade do vínculo causal.

É aliás difícil definir a atitude própria de Gazali: segundo Averróis, «ele não pertence a seita alguma: é ascharita com os ascharitas, sufi com os sufis, filósofo com os filósofos», e por sua *Destruição* «quis garantir-se contra o ódio dos teólogos, que sempre foram os inimigos dos filósofos⁸¹²». Seja ou não cético, encontra-se nele uma espécie de crítica cética do conhecimento, que corresponde a uma corrente que parece ter sido

⁸¹² Citado por WORMS, em BAEUMKER, *Beiträge zur Philosophie des Mittelalters*, III, p. 51.

bastante geral no Islã nessa época: a incerteza dos sentidos, que se contradizem e são contraditos pela razão; a incerteza da razão, cujos princípios, assim como julgam os sentidos, podem ser julgados por princípios que nos permanecem desconhecidos — eis a velha argumentação dos céticos gregos, que se reencontra em outros pensadores árabes⁸¹³.

VII. — OS ÁRABES NA ESPANHA: AVERRÓIS

Os filósofos de que nos resta falar pertencem à florescente Espanha muçulmana do século XII. Avempace (Ibn Badja, morto em 1118), de Saragoça, buscou em seu *Regime do Solitário* descrever os diversos graus pelos quais um homem só, fora de toda influência social, chega a identificar-se ao intelecto ativo, a tornar-se membro de um Estado perfeito, em que não se conhecem nem a justiça nem a medicina, quinhões de nossos Estados imperfeitos, que têm de lutar contra os males; acima das ideias abstratas da matéria que os filósofos descreveram, é preciso que ele chegue a formas inteligíveis, que são separadas da matéria por si mesmas e não mais pela inteligência, e que se reduzem finalmente à unidade.

Abubácer (Ibn Tofail, 1100-1185), de Cádiz, em seu romance filosófico *O Vivente Filho do vigilante*, imagina o que poderia ser o solitário de Avempace se nascesse da terra numa ilha desabitada: então o veríamos, partindo dos conhecimentos sensíveis, elevar-se às

⁸¹³ Cf. CARRA DE VAUX, *Gazali*, e 45.

formas abstratas dos corpos, depois às suas causas gerais — os céus eternos e seus motores —, enfim até Deus, desprendendo-se inteiramente dos sentidos.

Averróis (Ibn Roschd, 1126-1198), de Córdoba, dá-se sobretudo por tarefa determinar o sentido verdadeiro de Aristóteles contra as deformações de seus intérpretes. Dois pontos sobretudo devem ser postos em luz: sua teoria da produção das formas substanciais e sua teoria do intelecto possível. A primeira é dirigida contra Avicena: vê-se, na geração espontânea, a forma substancial aparecer, na natureza, como uma novidade absoluta que não estava contida na matéria; mas seria assim, segundo Avicena, em toda geração; a natureza por si mesma só produz combinações vindas da ação recíproca das quatro qualidades primeiras ou ativas — o frio e o quente, o seco e o úmido; mas a forma substancial que, de uma combinação dada, faz este ou aquele ser, viria de um *dator formarum* que é uma inteligência superior e exterior à natureza. Averróis censura Avicena por fazer assim do ser natural não mais um ser uno, mas dois seres justapostos produzidos por dois agentes distintos; é de opinião, de sua parte, que uma nova forma substancial é introduzida numa matéria por outra forma que já existe numa matéria (é a geração dita unívoca: o homem engendra o homem), sem que se tenha de recorrer a um *dator formarum* exterior à matéria. O corpo que possui uma forma substancial é capaz, primeiro, por suas qualidades ativas, de transformar a matéria até o ponto em que ela deve estar

para receber a forma, e depois de engendrar a forma na matéria assim transformada.

Sua teoria do intelecto é dirigida contra a interpretação de Alexandre de Afrodísias (que ele parece muitas vezes confundir com Aristocles). Sabe-se que, no intelecto em ato, o intelecto é idêntico ao inteligível que entende; ora, o inteligível é eterno; o intelecto é, pois, eterno como ele; mas, se o sujeito que pensa os inteligíveis é eterno, pergunta-se como nós, que somos corruptíveis, poderemos pensá-los. Alexandre, fazendo do intelecto material, que somos nós mesmos, um ser engendrado e corruptível, é por isso incapaz de explicar como os pensamos. É preciso, pois, que o intelecto material, se é capaz de pensar, seja ingênito, incorruptível, idêntico para todos os homens. Mas então a dificuldade é inversa: como se explica nossa atividade intelectual própria, que começa em certo momento do tempo? A única solução possível é admitir que esse ato intelectual não é uma intelecção nova, um ato que nos une nesse momento ao intelecto agente; o que vem de nós, e o que desaparece conosco, é essa simples disposição, chamada intelecto passivo, que consiste em que o estado de nossas imagens nos permite receber a eterna emanção do intelecto agente.

Ver-se-á em breve o desenvolvimento do averroísmo entre os latinos; baste dizer que, segundo ele, essa filosofia não é de modo algum oposta à religião; religião e filosofia representam duas etapas do pensamento: a religião oculta sob um véu, para torná-las acessíveis ao

profano, as verdades que o filósofo descobre e cujo conhecimento é o próprio culto que ele rende a Deus.

VIII. — A FILOSOFIA JUDAICA ATÉ O SÉCULO XII

Foi no mundo árabe que se desenvolveu, nos mesmos séculos, a filosofia dos judeus. A Cabala designa menos uma doutrina particular que a forma judaica da mística neoplatônica; em face do Talmude, comentário jurídico e literal da Lei, ela representa um estado de espírito análogo ao que vimos nascer em Fílon de Alexandria: sentido místico das letras e dos números, que são os sinais pelos quais a Sabedoria se faz ouvir dos homens; correspondência misteriosa dessas letras com a composição do mundo, as divisões do ano, a conformação do homem; emprego do método alegórico, que permite ver em cada palavra da Lei um sentido elevado e um mistério sublime; mitologia das potências e dos anjos, que multiplica os intermediários entre Deus e as criaturas — nada de tudo isso parece muito novo.

Isaac Israeli, judeu do Egito (de 845 a 940), pensa sobretudo como neoplatônico desejoso, quer fale de metafísica, quer de teoria do conhecimento, de reencontrar uma hierarquia em que o inferior procede do superior e é como que sua sombra: inteligência, alma racional, alma animal, alma vegetativa; na inteligência: inteligência em ato, inteligência em potência, imaginação, sentido — eis maneiras de classificar que conhecemos.

Compilações úteis e não sem importância histórica, pois os latinos do século XIII encontram em seu *Livro das Definições* a famosa definição da verdade: *adaequatio rei et intellectus*.

Saadia (892-942), outro judeu do Egito que viveu na Babilônia, tentou, em seu *Livro da Fé e do Saber*, escrito em 932, determinar a parte da razão e da revelação na lei. Mandamentos tais como a ordem de servir a Deus e a proibição de desprezá-lo, a proibição de fazer mal uns aos outros, são racionais; há outros cujo objeto, indiferente em si, se torna lei pela vontade de Deus e que só podem ser revelados; mas esses segundos mandamentos são indispensáveis à execução dos primeiros, os quais, gerais demais, não determinam as circunstâncias de sua aplicação. Como proibir o roubo, se não se define a propriedade?

É na Espanha e no Marrocos que se desenvolve a filosofia judaica. Avicbron (Salomão ben Gabirol, 1020-1070), de Málaga, escreveu uma *Fons Vitae* cuja importância histórica é grande: tornar-se-á, no século XIII latino, uma das fontes principais do neoplatonismo. Encerra, antes de tudo, uma classificação hierárquica das realidades: primeiro o Deus elevado acima de tudo, depois a Vontade, depois a Forma, inseparável da Matéria que determina. O objeto próprio da *Fons* é o estudo da forma e da matéria; a ideia geral desse estudo é a seguinte: «Todas as coisas que emanam de uma origem estão reunidas quando estão perto da origem, e dispersas quando dela estão longe.» No nível mais alto, a forma universal, que contém, unidas em si, todas as

formas; no grau mais baixo, as coisas sensíveis, que contêm também todas as formas, mas separadas umas das outras e dispersas; entre as duas, realidades tais como a inteligência, que contém unidas, mas contudo distintas, todas as formas. Um segundo princípio de Avicébron é que não há forma sem matéria; mas a cada nível da realidade corresponde uma matéria que é tanto mais perfeita quanto mais elevado é o nível, pois a perfeição de uma matéria consiste em receber as formas no estado de união o maior possível. Daí a ordem da *Fons Vitae*, que começa pelo nível mais baixo, o das substâncias corporais: estuda sucessivamente a matéria corporal, que sustenta as qualidades sensíveis; a matéria espiritual, que sustenta a forma substancial do corpo; a matéria das substâncias espirituais intermediárias (almas); a das substâncias simples (inteligências); enfim a matéria universal, que sustenta a forma universal.

Vê-se o lugar que ocupa nessa hierarquia o conhecimento intelectual: as formas estão na inteligência todas juntas e unidas a ela por uma união espiritual essencial, não por aquela união accidental que as junta ao corpo — traço essencial ao neoplatonismo, que não sobreacrescenta o conhecimento à realidade, mas o considera ele próprio um dos níveis das realidades que se escalonam entre o Um e o múltiplo.

Moisés Maimônides, que nasceu em Córdoba (1135) e morreu no Cairo (1204), é antes de tudo, em seu *Guia dos Perplexos*, um rabino que explica a

Lei e só aborda os assuntos filosóficos — questões das inteligências separadas, dos movimentos das

esferas, da forma e da matéria — para melhor compreender o Livro. A especulação filosófica é autônoma (como pensará são Tomás); mas confirma as verdades da Lei. Essa posição dá ao pensamento de Maimônides certa ambiguidade, ou ao menos uma diversidade de aspectos que mal se conciliam. Trata-se, por exemplo, de demonstrar filosoficamente a existência e a unidade de Deus (livro II)? Maimônides toma aos peripatéticos uma demonstração que repousa na eternidade do universo, por eles admitida; pois é pela consideração do movimento sem começo nem fim das esferas celestes que ele chega a concluir por um motor infinito, que é Deus. Contudo, não admite a eternidade do mundo senão a título de hipótese e para que a demonstração seja possível. Seu sistema do mundo é no total, como o de todos os filósofos árabes, o sistema das esferas homocêntricas oriundo de Aristóteles; mas permanece, também aí, muito cético quanto à exatidão dessa representação, que não julga suscetível de ser demonstrada.

O centro das preocupações de Maimônides é, ao que parece, o papel intelectual e social do profeta⁸¹⁴. A profecia é uma emanção de Deus que se difunde, por intermédio do intelecto ativo, sobre a faculdade racional primeiro e em seguida sobre a faculdade imaginativa. Difundida somente sobre a faculdade racional, faz os sábios especulativos; sobre a razão e a imaginação, faz os profetas propriamente ditos,

⁸¹⁴ *Guia dos Perplexos*, trad. MUNK, p. 281.

indispensáveis para reunir os homens numa sociedade perfeita e para regular as ações dos indivíduos humanos, cuja diversidade e, por conseguinte, cujos conflitos possíveis ultrapassam tudo o que se vê nas outras espécies.

IX. — A FILOSOFIA BIZANTINA

A cidade de Constantino tinha, na Idade Média, todos os recursos para continuar a tradição filosófica grega; mas, cidade de juristas, de homens de negócios e de teólogos, não tinha gosto para isso; o número de cátedras de filosofia na Universidade de Constantinopla é ínfimo ao lado das cátedras de sofística e de jurisprudência⁸¹⁵. Por isso mal se veem senão eruditos e comentadores, para quem a única questão viva é a do conflito entre Platão e Aristóteles. O erudito Fócio (820-897), que, em sua *Biblioteca*, nos conservou tantos extratos ou resumos de filósofos gregos, mostra predileção por Aristóteles. Ao contrário, Psellos (1018-1098) faz-se o defensor de Platão; Platão é o verdadeiro teólogo; «Aristóteles, as mais das vezes, tocou de maneira demasiado humana nos dogmas teológicos.» A obra de Psellos, que é imensa, é o ponto de partida daquela corrente de filosofia platônica que, por Pletão e Bessarion, se propagou à Itália da Renascença e ao resto do Ocidente. Por isso importa à história das ideias definir bem o que era seu platonismo. Seu inspirador é

⁸¹⁵ *Código teodosiano*, XIV, 9, 3: 5 cátedras de retórica, 20 de gramática, 2 de ciências jurídicas, 1 só de filosofia.

sobretudo Proclo, «esse homem de natureza superior, que tudo aprofundou em filosofia». «Dirigi-me», conta ele ainda, «a Plotino, Porfírio e Jâmblico, para deter-me no admirável Proclo como num vasto porto. Foi ele que me forneceu a ciência e ideias justas»⁸¹⁶. Essa doutrina devia agradar mais que qualquer outra a um espírito de formação jurídica como o de Psellos. Teve muito trabalho para restaurar essa filosofia pagã; a exemplo de são João Damasceno, que denunciava «os erros satânicos dos sábios pagãos», os monges do monte Olimpo, a quem ele queria fazer admirar Platão, tratavam o filósofo ateniense de «satã helênico». Mas, como diz em resposta às censuras de seu amigo Xifilino, faz ele outra coisa senão continuar a tradição dos padres capadócijs, utilizando Platão para a defesa dos dogmas cristãos? «As doutrinas de Platão sobre a justiça e a imortalidade da alma não são para as nossas pontos de partida de doutrinas semelhantes?»⁸¹⁷ Na universidade de Bizâncio, restaurada por Constantino Monômaco, Psellos esforça-se por retomar a tradição do ensino neoplatônico: na base, as ciências enumeradas no livro VI da *República*, que se ensinam com os manuais de Nicômaco de Gerasa, de Euclides e de Diofante para as matemáticas, de Ptolomeu e de Proclo para a astronomia, de Aristoxeno para a música; acima, a filosofia, que começa pela lógica de Aristóteles e termina pelos comentários de Proclo; acima ainda, a explicação alegórica dos textos inspirados, tais como os

⁸¹⁶ Cf. ZERVOS, *Michel Psellos*, p. 193, n. 2 e 3.

⁸¹⁷ *Œuvres*, ed. Sathas, ss.

poemas de Orfeu ou os oráculos caldaicos. Nenhuma reivindicação de originalidade em tudo isso: «Meu único mérito», diz ele, «consiste em ter recolhido algumas doutrinas filosóficas hauridas numa fonte que já não corria⁸¹⁸.» Daí resulta um racionalismo muito decidido, que o leva a atacar (como fizera Plotino) as superstições de seu tempo e particularmente a crença nos demônios, que censura ao patriarca Miguel Cerulário: Psellos pretende continuar sendo um metafísico especulativo e não desviar-se para a teurgia.

A tradição por ele retomada continua com seus alunos Miguel de Éfeso e João Ítalo, que transcrevem incansavelmente os comentários neoplatônicos de Aristóteles ou de Platão. Eustrátio, o aluno de Ítalo, é um bispo de Niceia, censurado por ensinar a mesma doutrina plotiniana das hipóstases que Abelardo ensinou um pouco mais tarde em Paris. O neoplatonismo de Proclo, por mais atacado que fosse pelos teólogos (temos, por exemplo, uma refutação dos *Elementos de teologia* de Proclo, no século XII, por Nicolau de Metone)⁸¹⁹, persiste no século XII com Miguel Itálico e Nicéforo Blêmides; nos séculos XIII e XIV com Jorge Acropolita, José, Teodoro Metoquita, Nicéforo Gregoras; no século XV com Demétrio Cidônio e Gemisto Pletão, que introduziu o platonismo em Florença, na Corte dos Médicis, e que muitas vezes tomou a defesa de Platão contra os peripatéticos.

⁸¹⁸ ZERVOS, Michel Psellos, p. 40.

⁸¹⁹ Editado por Voemel, Frankfurt, 1825.

Parece ter visto muito seriamente no platonismo o ponto de apoio de uma religião universal: «Ouvi-o dizer», escreve Jorge de Trebizonda, «quando estávamos em Florença, que, dentro de poucos anos, todos os homens, por toda a terra, abraçariam de comum consentimento e com um mesmo espírito uma só e mesma religião... E, ao perguntar-lhe eu se seria a religião de Jesus Cristo ou a de Maomé, respondeu-me: nem uma nem outra, mas uma terceira, que não será diferente do paganismo»⁸²⁰. Tal é o desfecho do movimento inaugurado por Psellos.

Contra Pletão, Teodoro Gaza representa, no século XV, a velha tradição do acordo de Platão com Aristóteles⁸²¹. Os comentários de Aristóteles prosseguiram, aliás, em Bizâncio durante todo esse período: entre os próprios discípulos de Psellos, Miguel de Éfeso comenta uma parte do *Organon* e o livro X da *Ética a Nicômaco*; João Ítalo, o *De Interpretatione*; Eustrátio, a *Ética a Nicômaco* e os *Segundos Analíticos*. Nicéforo Blêmidas, Jorge Paquimeres (1242-1310), Sofônias, João Pediásimo, Leão Magentino parafrasearam ou resumiram, no século XIV, os tratados lógicos e psicológicos de Aristóteles e copiaram os comentários de Simplicio e de Amônio.

Enfim, convém indicar ao menos, ao lado desses filósofos oficiais e universitários, uma corrente de ideias místicas que prosseguiu nos mosteiros; tem uma de

⁸²⁰ Trad. BOIVIN, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, II, 1717, citado por ZERVOS, Michel Psellos, p. 239.

⁸²¹ Cf. Teodoro GAZA, *De fato*, ed. Taylor, Toronto, 1925.

suas primeiras manifestações na *Escada do Paraíso* de São João, dito Clímaco, abade do mosteiro do monte Sinai no início do século VII; essa obra, que se tornou célebre e que foi conhecida notadamente no Ocidente por Gerson, sofreu influências de um pensamento filosófico mais popular que o de Platão e de Aristóteles, e encontra-se nela um eco do pensamento estoico e cínico. São João indica com efeito trinta graus sucessivos em sua escada, e o vigésimo nono é a impassibilidade (*ἀπάθεια*); o impassível é «aquele que tornou sua carne incorruptível, que elevou seu pensamento acima da criação e que lhe subordinou todas as suas sensações»⁸²². São João via nos Padres do deserto, no Egito, cuja vida a *História Lausiaca* nos conta, ilustres exemplos dessa impassibilidade; sua obra forma assim um dos elos que ligam a mística cristã aos Pirro e aos Diógenes.

A corrente de misticismo especulativo que se prende a Dionísio Areopagita continua também nos mosteiros gregos, com Simeão (1025-1092), que sustentava que a intuição mística era incompatível com a vida mundana e possível somente nos monges. Gregório Palamas e seu aluno Nicolau Cabásilas, que foram, um e outro, por meados do século XIV, arcebispos de Tessalônica, tomam partido pelos hesicastas, que sustentam que existe, fora da Trindade, uma luz incriada que dela emana e que põe o místico em comunicação com Deus

⁸²² MIGNE, *Patrologia grega*, LXXXVIII, p. 1148 b e 1149 a.

— suprema manifestação do emanatismo neoplatônico
no seio do cristianismo.

CAPÍTULO V

O SÉCULO XIII

I. — CARACTERES GERAIS

Sabe-se que magnífico elogio Augusto Comte⁸²³ faz do século XIII: idade orgânica por excelência, que realizou a unidade espiritual, a verdadeira catolicidade. Para esse século volta-se o sonho de todos os que julgam impossível toda paz social sem o fundamento de uma fé comum que dirija o pensamento e a ação e subordine a si a filosofia, a arte e a moral.

Certamente, talvez não exista época alguma em que os quadros da vida espiritual tenham sido mais sólidos e mais nítidos. As circunstâncias eram então especialmente favoráveis: o renascimento de cidades poderosas e comerciantes favorecia, como sempre faz, a ativa troca de ideias; a Universidade de Paris, que veremos desempenhar tal papel na vida intelectual do século XIII, é incompreensível sem a Paris de Filipe Augusto, capital de um reino que se torna o mais poderoso da Europa e que atrai os estrangeiros de toda nação: nenhum traço de exclusivismo nacional nesse ensino ministrado numa língua que é a língua litúrgica

⁸²³ *Système de Politique positive*, III, p. 488, ed. Crès, 1912.

da cristandade, ministrado por mestres de todo país — ingleses como Alexandre de Hales, italianos como são Boaventura e são Tomás de Aquino, alemães como Alberto Magno. É a Universidade da cristandade ocidental inteira, e é o chefe da cristandade, o vigário de Cristo que, organizando-a e dando-lhe estatutos, pretende fazer dela o centro mesmo da vida cristã. É o mesmo papa, Inocêncio III, que criou a Inquisição, confirmou as ordens mendicantes — franciscanos e dominicanos — e deu estatutos à Universidade de Paris: três atos inspirados pelo mesmo espírito, pelo desejo de fortificar a unidade cristã; encontrava na inquisição um meio de expurgar as heresias; nas ordens mendicantes, homens que, desprendidos de todo interesse temporal, de todo laço com seu país, se punham a serviço exclusivo do pensamento cristão; na Universidade, que reúne sob o nome de faculdade de artes, faculdade de direito e faculdade de teologia escolas já florescentes mas dispersas, um meio de sistematizar toda a vida intelectual da época em torno do ensino da teologia.

Pois só o papa tem a alta mão sobre o ensino da Universidade, à qual Filipe Augusto é apenas solicitado a conceder privilégios temporais. Esse ensino ele pretende organizá-lo de maneira a prevenir o perigo que se tornara para a teologia o desenvolvimento exagerado da dialética; a dialética deve continuar sendo um *organon*, e é preciso impedir os «doutores modernos das artes liberais» de ocupar-se de assuntos teológicos; é o que diz Inocêncio III em 1219 e o que repete Gregório IX em 1228: «A inteligência teológica deve exercer seu

poder sobre cada faculdade como o espírito sobre a carne, e dirigi-la na via reta, para que não se extravie.» E trata-se de uma teologia que deve ser exposta unicamente «segundo as tradições comprovadas dos santos» e não servir-se de «armas carnaís»; em 1231 ele dá a palavra de ordem: «Que os mestres de teologia não façam ostentação de filosofia». Nessas condições, com efeito, a filosofia é reduzida à arte de discutir e de tirar consequências, partindo de premissas postas pela autoridade divina. Daí a forma literária dos escritos desse tempo, que deriva do método empregado por Abelardo no *Sic et non* e depois pelos sentenciários do século XII: sobre cada assunto argumenta-se a golpes de autoridades ou de razões deduzidas da autoridade; e, depois de indicar o pró e o contra, dá-se a solução. Chega-se a ignorar ou a evitar toda exposição de conjunto, toda visão sintética que, ligando sistematicamente as diversas afirmações do teólogo, desse à doutrina cristã um aspecto racional demais. Há sem dúvida uma ordem inerente à exposição das verdades da doutrina cristã: Deus, a criação, a queda, a redenção e a salvação — é a ordem tradicional, a que seguiu Pedro Lombardo e que subjaz às *Sumas* de São Tomás de Aquino; mas é preciso observar que é uma ordem de verdades reveladas em que cada uma não depende logicamente da precedente; criação, queda, redenção são atos livres, que se podem conhecer por seus efeitos, mas não deduzir de princípios necessários; resta, pois, estudar separadamente cada um dos artigos de fé e das afirmações que ele implica; a razão serve

sempre para descer às consequências, mas não para remontar aos princípios e sistematizar.

Mas, no interior desses quadros tão fixos e tão rígidos, tem o pensamento aquela catolicidade que os papas sonhavam impor-lhe? De modo algum; e, apesar da vontade dos papas, o século XIII dá-nos o espetáculo de conflitos agudos que impedem, mesmo para essa época, falar de uma filosofia escolástica única; só se apaziguarão quando a Idade Média tiver deixado de viver. Esses conflitos têm precisamente sua fonte na pretensão de reduzir todo o alto ensino intelectual à teologia e às disciplinas que a ela preparam; a filosofia puramente humana reclama um lugar para si, e não se sabe qual lhe dar. Pô-la-emos dentro da teologia? Que trabalho se terá então para manter a unidade de uma doutrina que usa ao mesmo tempo de dois métodos tão divergentes quanto a autoridade e o método racional! Ver-se-ão em breve ilustres exemplos disso. Expulsá-la-emos, ao contrário, da teologia? Ela reivindica então sua independência. Nos dois casos, a unidade espiritual que se queria estabelecer é rompida; é rompida porque se creu, por motivos essencialmente políticos e religiosos, não dever levar em conta a autonomia da razão humana; ela só terá chance de restabelecer-se quando a pretensão da teologia de reger todos os estudos for definitivamente abandonada.

A história da filosofia no século XIII é a desses conflitos: nada mais daquela renascença antecipada, daquela liberdade de espírito, daquele pensamento apaixonado que encontrávamos no século XII; uma

busca a todo custo, mesmo ao custo da lógica e da coerência, de uma unidade, querida por razões sociais e políticas mais que intelectuais.

II. — A DIFUSÃO DAS OBRAS DE ARISTÓTELES NO OCIDENTE

Esses conflitos são ainda acentuados pelo conhecimento completo das obras de Aristóteles que, traduzidas para o latim, seja do árabe, seja do grego, abrem ao pensamento filosófico um campo até aqui quase desconhecido e dão pela primeira vez a revelação direta de um pensamento pagão que não foi de modo algum modificado por seu contato com o pensamento cristão.

Já em meados do século XII, em Toledo, um colégio de tradutores, sob o impulso do bispo Raimundo (1126-1151), começa a traduzir do árabe os *Analíticos posteriores* com o comentário de Temístio, assim como os *Tópicos* e as *Refutações dos sofistas*; Gerardo de Cremona (morto em 1187) traduz os *Meteoros*, a *Física*, *Do céu*, *Da geração e da corrupção*, sem contar os apócrifos: a *Teologia*, o tratado *Das causas*, o *Das causas das propriedades dos elementos*. Depois o conhecimento do grego se difunde; encontra-se em manuscritos do século XII uma tradução da *Metafísica* (menos os livros M e N, que ainda não estavam traduzidos em 1270) e mesmo um comentário sobre esse livro; e Guilherme, o Bretão, em sua crônica do ano de 1210, diz que se lia em Paris a *Metafísica* «recentemente trazida de

Constantinopla e traduzida do grego para o latim». No curso do século XIII, Henrique de Brabante, Guilherme de Moerbeke (1215-1286), amigo de são Tomás de Aquino, Roberto Grosseteste, Bartolomeu de Messina são helenistas que traduzem todas ou parte das obras de Aristóteles, e notadamente a *Política*, ignorada dos filósofos árabes.

Traduzem-se também as obras dos comentadores árabes ou mesmo gregos, e dos filósofos judeus; Al Kindi, Al Farabi, Avicena, Avicbron são conhecidos; e em meados do século XIII possuem-se em Paris todos os comentários de Averróis, salvo o do *Organon*.

Pode-se conceber o efeito fulminante dessas descobertas sobre espíritos ávidos de instrução livresca, muito mal preparados para compreender e julgar Aristóteles, porque lhes faltava o sentido histórico necessário para recolocá-lo em seu quadro; porque só o abordavam por traduções que, segundo o uso da época, eram palavra por palavra, muitas vezes incompreensíveis; e, enfim, porque não tinham, para lutar contra essa influência prestigiosa, o socorro de doutrina adversa alguma, nem sobretudo de método algum a opor à sólida construção aristotélica. De Platão só se havia traduzido, no século XIII, o *Fédon* e o *Mênon*; conheceram-se na segunda metade do mesmo século as *Hipótiposes* de Sexto Empírico; nada de tudo isso fazia equilíbrio ao peripatetismo.

Ora, essa doutrina, tão forte da fraqueza das outras, continha coisa inteiramente diversa do que os teólogos pediam à filosofia; a filosofia, sempre serva, devia ser

utilizada como preliminar e auxiliar; dela só se queria obter um método de discussão, e não uma afirmação sobre a natureza das coisas. E eis que Aristóteles traz uma física que, com a teologia que lhe está ligada, sugere uma imagem do universo completamente incompatível com a que implicam a doutrina e mesmo a vida cristãs: um mundo eterno e incriado; um deus que é simplesmente motor do céu das fixas e cuja providência, e mesmo cujo conhecimento, não se estendem às coisas do mundo sublunar; uma alma que é a simples forma do corpo organizado e que deve nascer e desaparecer com ele, que não tem, por conseguinte, destino sobrenatural algum e suprime assim toda significação ao drama da salvação. Criação, queda, redenção, vida eterna — eis tudo o que Aristóteles ignorava e, implicitamente, negava. Já não se tratava agora daquele platonismo eclético que, sem dúvida, oferecia certo perigo, pois desembocava nas soluções errôneas de Escoto Erígena e de Abelardo, mas que, ao menos — além de poder, graças a santo Agostinho e ao Areopagita, acomodar-se bastante bem com o dogma —, manifestava a preocupação com a realidade divina e com a vida sobrenatural da alma: o aristotelismo, esse, recusava-se mesmo a pôr os problemas e a dar-lhes sentido qualquer.

Em desacordo formal com a teologia cristã, é preciso acrescentar que o bloco doutrinal formado pela física de Aristóteles não se acordava melhor com a ciência experimental que foi a única, na Idade Média, a merecer verdadeiramente esse nome, isto é, com a astronomia;

o conhecimento muito seguro que se tinha então da variação das distâncias dos planetas em relação à terra durante o curso de uma de suas revoluções deveria ter tornado impossível uma teoria dos céus que encaixava o planeta numa esfera que tinha a terra por centro e que era um recuo em relação à doutrina de Ptolomeu (o *Almagesto* fora traduzido por Gerardo de Cremona em 1175) ou à doutrina pitagórica do movimento da terra, conhecida desde a alta Idade Média — circunstância que, nesse momento, não detém o progresso do aristotelismo, mas que, mais tarde, uma vez que ele triunfara, foi uma das causas mais importantes de sua ruína.

O que importava nesse momento é que o aristotelismo, longe de servir à política universitária dos papas, ameaçava ser um grande obstáculo. O próprio Alberto Magno não denunciava a influência da física de Aristóteles sobre as ideias heterodoxas de Davi de Dinant? Por isso, já em 1211, o concílio de Paris proíbe ensinar a física de Aristóteles; o legado do papa, Roberto de Courçon, ao dar, em 1215, seus estatutos à Universidade de Paris, permitindo embora os livros lógicos e éticos de Aristóteles, proíbe ler a *Metafísica* e a *Filosofia natural*. Proibição vã, sem dúvida, diante do entusiasmo do público, pois Gregório IX limita-se a mandar fabricar edições de Aristóteles expurgadas de toda afirmação contrária ao dogma. Nem por isso é menos verdade que, em 1255, a *Física* e a *Metafísica* estavam no programa da Faculdade de artes; que, a partir desse momento, a autoridade condena não mais

Aristóteles, mas os que tiravam de seus livros doutrinas contrárias à ortodoxia; e, enfim, que Aristóteles se torna pouco a pouco uma autoridade indiscutível. É a história dessa cristianização de Aristóteles que vamos agora contar.

III. — DOMINGOS GUNDISSALVI

O pensamento de Aristóteles e dos neoplatônicos árabes ou judeus foi primeiro posto em circulação por compiladores tais como Domingos Gundissalvi (morto em 1151), o arcediogo de Segóvia, que, além de suas traduções, escreveu obras como o *De Divisione philosophiae*, composto segundo Al Farabi e as *Definições* de Isaac Israeli; nela transtorna a ordem tradicional do *trivium* e do *quadrivium* para substituí-la pela da enciclopédia aristotélica: a física, que estuda os seres móveis e materiais; a matemática, que estuda os mesmos seres, abstração feita de sua matéria e de seu movimento; a teologia, que estuda os seres imóveis, tais como Deus e os anjos. Quanto à lógica, é um instrumento que precede a filosofia. Dá o plano do estudo dos livros físicos e metafísicos de Aristóteles segundo Al Farabi: os primeiros indo da *Física* ao tratado *Da alma*, passando pelos tratados *Sobre o céu* e *Sobre os animais*; os segundos tratando sucessivamente da essência e de seus acidentes, dos princípios das demonstrações, das essências incorpóreas, de sua hierarquia e da ação divina. Plano inteiramente novo no Ocidente, segundo o qual, note-se bem, a teologia como

estudo do motor imóvel está intimamente ligada à física como estudo dos corpos móveis, em que o estudo da alma como forma do corpo organizado é uma parte da física — imagem do universo antitética da imagem platônico-agostiniana, que considerava, ao contrário, Deus e a alma em sua vida própria e inteiramente sobrenatural.

A mesma inspiração no *De immortalitate animae*, em que Domingos, criticando e rejeitando formalmente as provas platônicas da imortalidade da alma humana porque são gerais demais e porque valeriam igualmente para a alma dos brutos, só aceita as provas fundadas nas premissas aristotélicas, que contêm não princípios gerais, mas os caracteres próprios do sujeito estudado. Mas a principal dessas provas é, como se sabe, a independência do intelecto em relação ao corpo, que leva a imaginar uma imortalidade impessoal, bem diferente da continuação do destino individual da alma.

IV. — GUILHERME DE AUVERGNE

Uma obra como a de Guilherme de Auvergne, que professava a teologia em Paris em 1228, testemunha a espécie de mal-estar produzido num agostiniano tradicional pela introdução dessas novas ideias.

Um dos esforços da filosofia árabe fora distinguir, sem sair dos quadros da filosofia de Aristóteles, o primeiro princípio dos seres dele derivados ou por ele criados — empresa difícil, se nos lembramos da metafísica de Aristóteles: essa metafísica, com efeito,

por suas especulações sobre os móveis e os motores, acabava por pôr uma multiplicidade de motores imóveis — inteligências motrizes dos céus, almas dos animais —, dos quais não se via claramente como dependiam de um princípio único. Isso pouco se acordava com o monoteísmo de todas as religiões oriundas do judaísmo. Lembra-se como Al Farabi e depois Avicena se saíram desse mau passo: é por um caráter intrínseco, a necessidade, que o princípio supremo se distingue dos motores que dele derivam; o ser necessário tem de si tudo o que é; é simples e único. Os motores derivados são, ao contrário, seres possíveis em si mesmos, que só existem sob a influência do ser necessário, que os faz passar ao ato.

Aristóteles não podia tornar-se monoteísta se não se acrescentasse à sua doutrina alguma distinção desse gênero; e Guilherme de Auvergne introduz-na com efeito na escolástica, não sem prendê-la também a Boécio: é a célebre distinção da essência e da existência. «Deus é o ser (*ens*) cuja essência é ser (*esse*); isto é, ele mesmo e o ser que lhe atribuímos quando dizemos: ele é, são uma só e mesma coisa.» Ao contrário, a criatura é como que feita da união de duas coisas: o que ela é (*quod est*), ou sua essência, e aquilo pelo qual ela é (*quo est*), que é necessariamente distinto de sua essência, pois essa essência não pode existir por si mesma.

Todavia, essa distinção, que servia para estabelecer o monoteísmo, introduzia, tal como era apresentada por Avicena, um novo perigo; com efeito, se o papel do princípio supremo é fazer passar ao ato seres possíveis,

é preciso que eles existam como possíveis anteriormente a essa ação; o possível é então uma matéria independente do ser supremo: é somente assim que Avicena pode explicar a multiplicidade nas criaturas. Ao contrário, para Guilherme, o possível não é uma entidade distinta de Deus, mas somente o poder que Deus tem de dar-lhe o ser⁸²⁴.

A essa nuance de interpretação prende-se a crítica que ele dirigia aos «peripatéticos» que sustentavam a eternidade do mundo, apoiando-se naquele princípio que encontramos tantas vezes: uma essência imutável não pode começar a produzir em certo momento. Guilherme responde que não poderia então haver mudança alguma no mundo que não se reduzisse ao que precede, isto é, mudança verdadeira alguma, sendo a mudança a produção do novo. Vê-se: os peripatéticos, apoiando a eternidade do mundo na simplicidade do primeiro princípio, só podiam explicar o múltiplo e o mutável graças a uma matéria independente; a negação dessa matéria levava ou a negar essa mudança, ou a pôr em Deus um poder criador bem diferente do ato puro de Aristóteles.

Do mesmo espírito partem as críticas de Guilherme contra as teorias árabes do conhecimento, que introduziam na própria alma a oposição de matéria e forma, mostrando o intelecto em potência passando ao ato sob a influência de um intelecto sempre em ato. Guilherme não somente recusa aceitar esse intelecto

⁸²⁴ Cf. ROLAND-GOSSELIN, em sua edição do *De Ente et Essentia* de São Tomás, p. 164.

agente separado que Avicena (e, segundo ele, Aristóteles) situava na esfera da lua, mas refuta uma teoria anônima dos peripatéticos cristãos que, fazendo do intelecto agente, como do intelecto material, uma faculdade da própria alma, atribuía ao primeiro uma ação que consiste em fazer passar ao ato os signos inteligíveis que estão em potência no segundo; atribuir-se-ia à alma uma ciência sempre atual que, como a reminiscência de Platão, tornaria inútil toda instrução. Guilherme só admite na alma um intelecto único, a que chama o intelecto material; desse intelecto desenvolvem-se, como da semente o ser adulto, e sob a influência das sensações e das imagens, as formas inteligíveis de que ele está prenhe. Sente-se a que ponto essa teoria se afasta da que reduz a inteligência à faculdade de abstrair; a abstração não é, segundo Guilherme, inerente ao conhecimento das formas inteligíveis; vem de nossa imperfeição e da fraqueza de nossa vista espiritual; o tipo do conhecimento intelectual é o conhecimento de si, isto é, de suas opiniões, de suas dúvidas, portanto de um ser particular.

V. — DOMINICANOS E FRANCISCANOS

Atitudes mais nítidas que a de Guilherme de Auvergne iriam engendrar os conflitos que agitaram as universidades de Paris e de Oxford durante toda a segunda metade do século XIII. Para o fim do século, em 1284, quando essas agitações estavam quase apaziguadas, o franciscano João Peckham, arcebispo de

Cantuária, escrevia à cúria romana: «Digne-se a santa Igreja romana considerar que a doutrina das duas ordens (franciscana e dominicana) está atualmente em oposição quase completa sobre todas as questões de que é permitido disputar; a doutrina de uma dessas duas ordens, abandonando e, até certo ponto, desprezando os ensinamentos dos padres, funda-se quase exclusivamente nos ensinamentos dos filósofos»⁸²⁵. E precisava, numa carta de 1285 ao bispo de Lincoln: «Sabeis que não reprovamos de modo algum os estudos filosóficos na medida em que sirvam aos dogmas teológicos; mas reprovamos essas novidades profanas que, contra a verdade filosófica e em detrimento dos Padres, se introduziram há cerca de vinte anos nas profundezas da teologia, acarretando a rejeição e o desprezo manifestos da doutrina dos Padres. Qual é, pois, a doutrina mais sólida e mais sã: a dos filhos de são Francisco, isto é, do frei Alexandre de Hales, do frei Boaventura e de seus semelhantes, cujas obras... se fundam ao mesmo tempo nos padres e nos filósofos; ou então essa doutrina nova, que lhe é quase totalmente contrária, que consagra suas forças a destruir e a abalar tudo o que santo Agostinho ensina sobre as regras eternas e a luz imutável, as potências da alma, as razões seminais inatas na matéria?»

Assim, dois espíritos se opõem: o espírito franciscano, nutrido de santo Agostinho e representado por Boaventura; o espírito dominicano, oriundo de

⁸²⁵ Citado por GILSON, *Études de philosophie médiévale*, p. 120.

Aristóteles é representado por Alberto Magno e são Tomás de Aquino. De um lado, uma doutrina em que a filosofia, mal distinguida da teologia, se esforça, segundo o modelo neoplatônico, por atingir ao menos por imagem a realidade divina; de outro, uma separação completa entre a teologia revelada e uma filosofia que, por seu ponto de partida — a experiência sensível — e por seu método, todo racional, afirma sua autonomia e sua independência diante da teologia.

É contudo insuficiente opor sumariamente o agostinismo franciscano ao peripatetismo dominicano. Em primeiro lugar, são Boaventura não hesita, em muitos pontos, em seguir Aristóteles. Em segundo lugar, no seio mesmo de sua ordem, Alberto e são Tomás encontraram muitos adversários; e foi um dominicano, Roberto Kilwardby, que, sendo arcebispo de Cantuária, fez condenar em 1277 proposições tomistas. Em terceiro lugar, são Tomás não era menos oposto que são Boaventura a certa maneira de compreender o peripatetismo, que desembocava em conclusões diretamente contrárias à fé cristã; queremos falar de Siger de Brabante e do movimento a que se chamou o averroísmo latino. Enfim, as duas ordens ainda se encontram reunidas no terreno prático: estava nas intenções dos papas confiar a essas ordens, mais que ao clero secular, o ensino teológico na Universidade de Paris, e, já em 1229, uma cátedra é reservada a cada uma das duas ordens mendicantes; daí uma polêmica ardente dos seculares contra os regulares; ela se marca pelo *De periculis novissimorum temporum* (1255), em que

Guilherme de Saint-Amour contestava aos monges o direito de ensinar, e a quem são Tomás replicou pelo *Contra impugnantes Dei cultum*.

VI. — SÃO BOAVENTURA

Sabe-se como o próprio são Boaventura opõe o espírito das duas ordens: «Os pregadores (dominicanos) dedicam-se sobretudo à especulação, de que receberam seu nome, e em seguida à unção; os menores (franciscanos) dedicam-se principalmente à unção e em seguida à especulação.» São Francisco de Assis, o fundador da ordem dos menores, dera um impulso novo à vida espiritual mais que à doutrina, e, se recomendava aos irmãos que estudassem, era «com a condição de agir antes de ensinar»⁸²⁶. E houve entre os franciscanos um partido, o partido dos espirituais, que repugnava a todo ensino doutrinal, partidários de Joaquim de Fiore, cujo pensamento sobre o Evangelho eterno se prende às heresias sobre o reino do Espírito. Suas ideias eram aceitas pelo próprio geral da ordem, João de Parma, que, em 1257, teve de dar sua demissão e foi condenado por um tribunal presidido pelo novo geral da ordem, que não era outro senão são Boaventura.

Vê-se melhor por aí o problema que se põe aos franciscanos doutrinários e teólogos: conciliar o ensino doutrinal e raciocinado com a livre espiritualidade franciscana, ou antes fazer da doutrina um elemento

⁸²⁶ BOAVENTURA, in *Hexameron*, 22, 21, citado por GILSON, *Saint Bonaventure*, p. 3.

inseparável dessa iluminação interior em que consiste a vida espiritual. Já antes de Boaventura houve franciscanos doutrinários: Alexandre de Hales (1170-1245), mestre de teologia em Paris, cuja *Suma*, construída segundo o plano das *Sentenças* do Lombardo, sem ignorar o aristotelismo, permanecia fiel à tradição agostiniana; João de la Rochelle (1200-1245). Um e outro conhecem e mesmo admitem, para o domínio limitado do conhecimento natural, a doutrina aristotélica do conhecimento: é pela influência de um intelecto agente que o intelecto possível pode abstrair das imagens oriundas dos sentidos as formas inteligíveis; mas, quando se trata de objetos que ultrapassam as aptidões do homem, o conhecimento torna-se iluminativo e tem por agente o próprio Deus.

Mas João Fidanza da Toscana (1221-1274), que foi apelidado Boaventura, o *doutor seráfico*, que ensinou em Paris de 1248 a 1255 e foi geral de sua ordem aos 36 anos, é o mais notável representante desse espírito. Todo o ensino de São Boaventura é um itinerário da alma para Deus, segundo o título (*Itinerarium mentis in Deum*) que traz uma de suas últimas obras: num momento em que os dominicanos produziam tantas obras puramente filosóficas, buscar-se-ia em vão uma na lista das suas: grandes *Comentários sobre as Sentenças* e uma multidão de opúsculos sobre assuntos puramente teológicos ou místicos. Mas, nesse itinerário, ele encontra a razão e a filosofia, e assimila delas tudo o que pode servir para conduzir a uma vida espiritual superior.

Posta assim em seu lugar no impulso que nos leva a Deus, a razão filosófica só tem significação na medida em que está voltada para Deus; indica uma etapa transitória entre um estágio inferior, em que menos conhecemos Deus, e um estágio superior, em que mais o conheceremos — um dos momentos por que passamos ao ir do estado de simples crença à contemplação. «Começa-se pela estabilidade da fé, e progride-se pela serenidade da razão para chegar à suavidade da contemplação»⁸²⁷. São Boaventura permanece inteiramente na linha da filosofia neoplatônica: a razão concebida como um intermediário entre a crença e uma intuição intelectual que apreende de saída o princípio; nenhuma ideia, nele, de uma razão que, na esfera em que se aplicam suas regras, se bastasse a si mesma e criasse ciências autônomas. A razão, não menos que a fé de um lado e a contemplação de outro, resulta nele de uma graça santificante que se manifesta primeiro pela virtude da fé (*credere*), depois pelo dom da inteligência do que se crê (*intelligere credita*), enfim pela bem-aventurança da contemplação (*videre intellecta*): eis o esquema dos graus do conhecimento, tal como Platão o traçava no fim do livro VI da *República*; o acento de devoção que aí se acrescenta em nada muda o fundo das coisas.

Segue-se daí que a filosofia não deve ser, para Boaventura, o fruto de uma curiosidade que quer atingir as coisas em si mesmas, mas de uma tendência religiosa

⁸²⁷ Citado por GILSON, p. 115.

que nos leva para Deus. «As criaturas podem ser consideradas ou como coisas ou como sinais»⁸²⁸; é como sinais que as considera Boaventura; em tudo busca expressões, imagens, vestígios, sombras da natureza de Deus: as soluções das questões mais técnicas, em que se opõe a São Tomás, são nele comandadas por esse vasto simbolismo, que o leva a considerar a natureza, tanto quanto a Bíblia, como um livro cujo sentido divino é preciso decifrar. Deus, a criação, o retorno da alma a Deus pelo conhecimento e a iluminação; ou, se se prefere: Deus causa exemplar, Deus causa eficiente, Deus causa final — tais são os três únicos temas da filosofia. A existência de Deus é ela própria uma evidência: evidência para a alma que, ao conhecer-se, se conhece como imagem de Deus, e que, conhecendo as coisas imperfeitas, compostas, móveis, apreende por isso mesmo o ser perfeito, simples, imutável de que elas são os efeitos. Deus como causa exemplar é o objeto da metafísica propriamente dita: Boaventura afirma com força, contra Aristóteles, a existência das ideias platônicas; só nelas Deus encontra sua expressão verdadeira e completa e sua primeira semelhança; além disso, o mundo das Ideias não é uma criatura: é o próprio Deus como Verbo ou como Filho; é, pois, uno e simples, e só aparece múltiplo na medida em que dá nascimento a uma multiplicidade finita de coisas sensíveis. O mundo inteligível de Boaventura não é o de Plotino, primeiro porque não é inferior a seu princípio,

⁸²⁸ Citado por GILSON, p. 209.

depois porque não é um intermediário entre Deus e o mundo sensível e como que uma primeira criação, toda espiritual, do mundo; e nesse sentido Boaventura não é de modo algum platônico: nada vem preencher o abismo infinito que separa a criatura do criador; nada, em compensação, vem opor obstáculo ao retorno da alma a Deus.

É por isso que Deus, como causa eficiente ou criadora, deve ser diferente de Deus como causa exemplar: na unidade infinita do Verbo, que é o modelo de uma infinidade de mundos possíveis, a vontade de Deus escolhe um desses mundos por razões que nos são inteiramente impenetráveis. Boaventura recusa, com efeito, admitir que a razão do melhor possa acorrentar a vontade de Deus, que estaria obrigado a criar o melhor dos mundos possíveis — noção que nem sequer tem sentido, pois, qualquer que seja o mundo escolhido, pode-se ao infinito conceber um melhor. Por esse «voluntarismo», que se irá acentuando nas escolas franciscanas, Boaventura opõe-se ainda mais formalmente a toda tentativa de estabelecer uma continuidade entre Deus e a criatura.

Por isso, em sua concepção das criaturas, tudo é feito ao mesmo tempo para mostrar nelas o sinal da atividade imediata de Deus e para impedir toda confusão com a divindade: duas exigências que são, se não contraditórias, ao menos opostas, uma tendendo a apreender em tudo a irradiação divina, a outra a proclamar em tudo a deficiência da criatura. Deficiência: a multiplicidade das criaturas, incapazes de

receber de outro modo que multiplicando-se a comunicação e a efusão da perfeição divina; deficiência: a necessidade, para toda criatura, de ser composta de forma e matéria, sublinhando a matéria o lado passivo de seu ser. Boaventura não hesitou em sustentar, com os outros franciscanos e contra são Tomás, que não existia forma pura alguma na criação, e que os próprios anjos, que são inteligências separadas, e também as almas humanas, que são seres espirituais, são feitos de um par de forma e matéria; basta com efeito que um ser seja mutável, ativo e passivo, individual e capaz de entrar numa espécie ou num gênero, para que se possa dizer que contém matéria, isto é, ser em potência, ou uma possibilidade de ser outro; ora, é o caso das almas e mesmo dos anjos, que são verdadeiros indivíduos, contrariamente ao que crê são Tomás. É ainda pelo sentimento dessa deficiência que são Boaventura aceitou, contra são Tomás, a tese da pluralidade das formas: sabe-se que, para Aristóteles, a forma de um ser é o que faz que ele seja efetivamente o que é; é graças à presença nele da forma *humanidade* que um homem é homem; cada substância, sendo una, deve, pois, ter uma forma substancial única; essa forma determina e fixa completamente a natureza da substância. Ora, essa conclusão não é aceita por Boaventura: considerar a forma como completando e consumando o ser, de maneira que nada de substancial se lhe possa acrescentar, seria admitir que a criatura pudesse ser perfeita e acabada; na realidade, se a forma dá uma perfeição à substância, não é para nela fixá-la, é para

dispô-la a receber outra perfeição que ela própria não lhe poderia dar; pode-se conceber, por exemplo, que a luz se acrescente a um corpo já constituído para estimular-lhe a atividade, como uma forma substancial nova. Do mesmo espírito provém a resposta que dá à questão da produção da forma: lembra-se um célebre teorema de Aristóteles — um ser em potência só pode tornar-se ser em ato sob a influência de um ser já em ato; isso implica que a forma que vai nascer no ser em potência não está de modo algum presente nele, mas vai como que ser dele extraída sob a influência do ser em ato (edução das formas). Ora, essa teoria daria ao ser em ato uma eficácia que ele não pode ter; essa eficácia será reduzida a seus justos limites se se admitir, com santo Agostinho, que o ser em potência contém as razões seminais que a influência do ser em ato apenas manifesta e desenvolve.

Vê-se, pois, a unidade de todas essas teses, várias das quais opõem o pensador franciscano a são Tomás: multiplicidade, composição hilemórfica universal, pluralidade das formas, razões seminais — outras tantas maneiras de tornar impossível um mundo físico que fosse autônomo e tivesse em si seu princípio de explicação. Teses em perfeito acordo com a segunda exigência, segundo a qual se devem reencontrar na criatura os traços de irradiação divina: simples analogia, aliás, como a igualdade que há entre duas relações, e não semelhança verdadeira como a que há entre Deus e as Ideias; o tipo dessa analogia é a imagem da Trindade que santo Agostinho reencontrava nas relações entre as

três faculdades da alma humana; mas essa analogia tem ela própria graus, desde as sombras ou vestígios dos atributos divinos que o observador encontra nas coisas da natureza até a imagem verdadeira que, na alma humana, toma diretamente consciência de sua própria semelhança com Deus. Pelo efeito da graça sobrenatural, essa imagem analógica transformar-se-á, nos eleitos, numa similitude verdadeira, que é a deificação da alma.

É menos em si mesmo que em relação a esse estado final que são Boaventura analisa o conhecimento intelectual e interpreta os dados de Aristóteles e dos árabes sobre esse assunto. Aceita a distinção entre o intelecto agente e o intelecto possível; mas, primeiro, como Alexandre de Hales e são Tomás, faz de um e de outro uma faculdade da alma, e recusa ver no intelecto agente uma realidade distinta e a última das inteligências celestes: a negação do intelecto agente separado é, nele, um aspecto desse mesmo estado de espírito que o desvia de aceitar um intermediário qualquer entre Deus e a alma. Além disso, o intelecto agente não está para o intelecto possível como um puro agente para um puro paciente; o intelecto agente ajuda simplesmente o intelecto possível a fazer a operação de abstração necessária para extrair das imagens da imaginação as formas inteligíveis; mas é o intelecto possível que faz ele próprio a operação e que entrega ao intelecto agente as espécies que contempla⁸²⁹. Enfim, a

⁸²⁹ GILSON, p. 354.

abstração sobre o sensível não é para ele o único tipo de conhecimento intelectual: o empirismo de Aristóteles só é justo no conhecimento do mundo sensível; quando se trata dos princípios, das virtudes morais e de Deus, nossa maneira de conhecer é inteiramente diversa. Para o conhecimento dos princípios, tais como o de contradição, são necessárias espécies sensíveis; mas a «luz natural» que está em nós permite adquiri-los imediatamente e sem raciocínio algum. Quanto às virtudes morais, seu conhecimento não se deve a espécie sensível alguma, mas à inclinação que sentimos em nós para o bem e ao conhecimento imediato de que essa inclinação é reta. Enfim, Deus nos é conhecido por simples reflexão sobre nós mesmos, pois somos feitos à sua imagem. Numa palavra, sob o nome de conhecimento de nós mesmos e de Deus, são Boaventura admite um conhecimento direto que não passa pelo circuito do sensível.

Se se quer agora justificar esse conhecimento e ver em que consiste sua verdade, será preciso referi-lo inteiramente à iluminação divina. Boaventura parte aqui do velho princípio platônico (retomado por Avicena) segundo o qual só há conhecimento onde o espírito atinge o ser, isto é, uma realidade estável e idêntica. Ora, atingir o ser não é precisamente ver Deus, nem ver as ideias e as razões eternas em Deus; a ideia do ser é como um quadro que nos esforçamos por aplicar a realidades que não o comportam exatamente e que, por essa razão, não podem ser objeto de um conhecimento certo e inteiro; mas essa ideia só pode existir graças à presença

e à influência em nós dessas razões eternas que não possuímos; e assim o conhecimento mais humilde define-se não em si mesmo, mas a título de imagem apagada do conhecimento pleno e certo que Deus tem de sua própria razão.

A filosofia de são Boaventura representa, pois, um tipo de pensamento de grande importância histórica. É dominada pelo que ele considera a verdade fundamental: a alma tem um destino sobrenatural que nos é conhecido pela revelação cristã. Na busca das outras verdades não se pode proceder como se ignorássemos aquela, e como se tivéssemos um método autônomo para determinar o verdadeiro e o falso: todas as verdades ordenam-se, ao contrário, em relação àquela. A natureza e a alma só se compreendem voltadas para Deus: a natureza como o traço dos atributos divinos, a alma por sua função essencial de amor, que nos une a Deus.

É fácil ver, contudo, que, historicamente, o princípio dessa filosofia, ainda que absorvido por pensadores cristãos, em nada toca a ortodoxia cristã. Reconhecemos aqui o antigo princípio neoplatônico, nascido fora de toda influência cristã: um ser só é plenamente o que é em virtude da conversão que o volta para seu próprio princípio, do qual recebe os eflúvios — doutrina cuja oposição ao aristotelismo de são Tomás as obras de um sucessor de Boaventura, Mateus de Aquasparta (1235-1302), mestre de teologia em Paris e depois geral da ordem em 1287, deviam mostrar ainda mais nitidamente. Em suas *Quaestiones de cognitione*,

ele assinala o empirismo de «certos filósofos» que negam que qualquer influência especial da luz divina seja indispensável no conhecimento, e que atribuem todo conhecimento à faculdade natural do intelecto agente, renegando assim a autoridade do «principal doutor», santo Agostinho. Afirma, ao inverso, que «tudo o que é conhecido com certeza por um conhecimento intelectual é conhecido nas razões eternas e na luz da primeira verdade». A mesma fidelidade ao platonismo no franciscano João Peckham (1240-1292), aluno de Boaventura em Paris e mestre de teologia na Universidade de Oxford. A força desse movimento platônico-agostiniano faz-nos compreender as condições em que se desenvolveu o movimento inverso, o movimento aristotélico, em Alberto Magno e são Tomás.

VII. — ALBERTO MAGNO

O primeiro dos grandes peripatéticos cristãos é o dominicano Alberto Magno (1206-1280), o «doutor universal». Alberto não é somente o mestre de teologia que ensinou em Paris de 1245 a 1248 e foi leitor em Colônia de 1258 a 1260 e de 1270 até sua morte: se, de 1240 a 1256, escreveu paráfrases de todos os tratados conhecidos de Aristóteles, intercalando neles mesmo tratados de sua lavra sobre questões que entravam no plano de Aristóteles mas haviam sido por ele negligenciadas (como o *De mineralibus*), e acrescentando-lhes o comentário do apócrifo *De Causis*

(que ele sabe não ser de Aristóteles e que considera extraído por Davi, o Judeu, dos escritos de Aristóteles e de Avicena), é também autor de tratados de teologia dogmática, como o *Comentário das Sentenças* e a *Summa de creaturis*, e de escritos místicos, como o comentário do pseudo-Dionísio ou o *De adhaerendo Deo*; enfim, desempenha papel ativo como defensor da ordem dos pregadores contra os ataques de Guilherme de Saint-Amour em 1256, e como legado do papa e pregador da cruzada na Alemanha (1263).

Extrema diversidade e extrema extensão que, na alegria em que está de fazer o inventário das riquezas contidas na enciclopédia de Aristóteles e de acrescentar mesmo a essas riquezas, lhe mascaram as mais das vezes a pouca coerência de seu pensamento. Alberto parece ter disso o sentimento, e é então que faz declarações como esta: «Em todos os meus livros filosóficos jamais disse nada de meu, mas expus tão fielmente quanto pude as opiniões dos peripatéticos; ... se acontece que tenha alguma opinião minha, fá-la-emos aparecer, se aprouver a Deus, em nossos livros teológicos, antes que em nossos tratados filosóficos»⁸³⁰.

Por isso é brincadeira opor Alberto a si mesmo e seu agostinismo a seu peripatetismo. Por vezes contenta-se em justapor. Assim, na *Suma de Teologia*⁸³¹, adverte que há uma dupla noção da alma: a noção aristotélica da alma como forma do corpo organizado e a teoria teológica que tira sobretudo dos escritos de santo

⁸³⁰ Citado por SCHNEIDER, *Die Psychologie des Albertus*, ss.

⁸³¹ Tr. 12, quaest. 73.

Agostinho — de um lado, a descrição do mecanismo da vida intelectual e voluntária; de outro, a descrição de faculdades escalonadas umas acima das outras, que mostram a alma elevando-se progressivamente do conhecimento sensível até Deus. Nada de semelhante entre a sensação de Aristóteles, ato comum do que sente e do sentido, e a sensualidade de Agostinho, que prende a alma à terra fazendo-a buscar o útil e fugir do nocivo; nada de parecido, por mais que Alberto pense, entre a distinção agostiniana da razão superior, que nos dirige, e da razão inferior, que nos faz conhecer a lei moral, e a distinção peripatética do intelecto agente e do intelecto possível; enfim, distinção radical, admitida por Alberto, entre a vontade (*προαίρεσις* ou *electio*) em Aristóteles, que segue o juízo do entendimento, e a noção exclusivamente teológica do livre-arbítrio, «faculdade da razão e da vontade pela qual é escolhido o bem, se a graça nos assiste, ou o mal, se ela falta». Nada corresponde em Aristóteles à *synteresis*, «essa centelha de consciência que, segundo são Jerônimo, não se apaga na alma de Adão, mesmo expulso do Paraíso» — faculdade de conhecer as regras morais supremas, «de que os filósofos não falam, porque dividem as faculdades da alma segundo seus objetos gerais, ao passo que os teólogos sabem distinguir entre o direito divino e o direito humano». Assim, as ideias dos «santos» sobre a alma considerada fora de toda relação com o mundo sensível completam as ideias do filósofo, que só conhece a alma em relação com o corpo.

Contudo, sob outros aspectos, a doutrina de Alberto indica hábitos de espírito bem novos em relação ao agostinismo reinante; o nível a que pode chegar a razão filosófica é de algum modo rebaixado: já não se trata, como em santo Anselmo, de encontrar pelo intelecto as razões dos dogmas revelados — encarnação ou trindade; são artigos que são e continuarão sendo de pura fé. A razão filosófica só pode proceder dos efeitos às causas, e o que é primeiro na ordem do conhecimento é último na ordem do ser: vale dizer que só podemos atingir Deus pelo mundo sensível, por uma prova cosmológica que vai do efeito à causa, e não por uma prova ontológica. Da consideração do mundo pode-se sem dúvida concluir por Deus, mas não se pode sequer saber com inteira certeza racional se o mundo começou ou não no tempo; os argumentos pela eternidade que se encontram em Aristóteles quase equilibram os argumentos contrários, e só a revelação pode decidir a questão.

Alberto tem, de maneira geral, uma tendência a separar os termos entre os quais o platonismo agostiniano busca uma continuidade e uma hierarquia. Eis alguns aspectos dessa tendência: os agostinianos do século XIII, sob a influência mais ou menos próxima de Avicébron, haviam admitido em todas as criaturas, tanto espirituais quanto corporais, uma composição hilemórfica: o anjo e a alma, tanto quanto o corpo, são compostos de matéria e forma. Contrariamente a essa ideia, e seguindo Aristóteles com sua teoria da inteligência motriz, que é um ato puro, e da alma, que é

uma forma, Alberto recusa admitir uma matéria como componente dos seres espirituais. Essa recusa tem por efeito transformar sua visão do universo; como a forma (por exemplo a do homem) é por si mesma um universal, como o princípio de individuação está nos acidentes provenientes da matéria que se acrescenta à forma, segue-se que a natureza do homem individual, composto de uma alma e de um corpo, quase nada mais tem de comum com a do anjo: os anjos, sendo formas puras, devem por isso mesmo diferir entre si como espécies, não como indivíduos; nenhuma das faculdades de mesmo nome é a mesma no anjo e na alma humana — na alma que, ligada ao corpo, só atinge o racional por uma operação de abstração sobre as imagens sensíveis, ao passo que o anjo tem um conhecimento intuitivo, isento de erro e de busca; o intelecto agente, intuitivo no anjo, é, no homem, uma simples claridade indistinta, que toma às imagens sensíveis todas as distinções dos gêneros e das espécies⁸³².

Assim, tem-se por toda parte a impressão de profundas fraturas na continuidade universal: Alberto recusa mesmo admitir tudo o que, na teoria do conhecimento intelectual entre os peripatéticos árabes, teria aproximado o homem de Deus; o intelecto agente que, em Averróis, era a inteligência motriz da décima esfera, contendo em ato todos os inteligíveis, e que, por conseguinte, era comum a todos os homens, é substituído por um intelecto agente que é uma parte da

⁸³² *Summa creat.*, tratado VI, ed. de 1651, XIX, p. 77-182.

alma humana; há, pois, tantos intelectos agentes quantas almas; ele está aliás vazio de formas e não tem outra função senão abstrair as formas das imagens sensíveis dadas alhures. Se uma inteligência separada ou angélica influi sobre nós, o resultado dessa influência é uma revelação, que é inteiramente distinta do conhecimento natural⁸³³.

Nessas condições, compreende-se como o estudo da natureza por si mesma pôde interessar a Alberto; como, graças a esse princípio de que «só a experiência dá a certeza» em questões de zoologia, de botânica ou de mineralogia, essas ciências começam a tornar-se nele outra coisa que bestiários fantásticos ou simbólicas tradicionais.

Os dominicanos alemães que propagaram em Colônia as doutrinas de Alberto — Hugo de Estrasburgo e Ulrico de Estrasburgo — são ainda muito mal conhecidos; parece contudo que o segundo deles se aproxima muito mais que seu mestre do peripatetismo árabe, e que está no início do movimento místico que desembocará em Mestre Eckhart.

VIII. — SÃO TOMÁS DE AQUINO

Mas é sobretudo em São Tomás de Aquino, o «doutor angélico», que se afirma e se precisa o movimento de ideias inaugurado por Alberto. Nascido em 1227 no castelo de Roccasecca, da família dos condes de Aquino, tornado dominicano já em 1243, é aluno de Alberto

⁸³³ *Summa de homine*, qu. 53, art. 3.

Magno em Paris de 1243 a 1248, e depois em Colônia; de 1252 a 1259, nova estada na Universidade de Paris, onde se torna mestre em 1257; de 1259 a 1268 habita a Itália e entra em relação com o dominicano helenista Guilherme de Moerbeke, por quem tem traduções de Aristóteles feitas diretamente sobre o texto grego; de 1268 a 1272 ensina em Paris, onde tem de defender-se ao mesmo tempo contra os inimigos dos regulares, contra Siger de Brabante e os averroístas da Faculdade de Artes, e contra os agostinianos que se esforçam por fazê-lo condenar; deixa Paris para Nápoles em 1272 e morre em 1274, indo ao concílio de Lião.

Em sua segunda estada em Paris (1252-1259) escreve, além de seu *Comentário das sentenças de Pedro Lombardo*, os três tratados *De Ente et Essentia*, *De Veritate*, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (no momento dos ataques de Guilherme de Saint-Amour contra as ordens). Da estada na Itália e das relações com Guilherme de Moerbeke (1259-1268) datam seus comentários: comentários de Aristóteles (*De interpretatione*, *Analíticos posteriores*, *Física*, *Metafísica* (12 livros), *Ética*, *Da alma*, *Meteoros*, *De coelo* I a III, *De generatione*, *Política* I a IV), comentário do livro *Das Causas* (de que descobre a identidade com os *Elementos de teologia* de Proclo, que Guilherme de Moerbeke traduz), comentários dos tratados teológicos de Boécio e dos *Nomes Divinos* do Areopagita. No mesmo período escreve a *Summa contra gentiles* (1259-1260) e começa em 1265 a *Summa theologica*, que continua, sem acabá-la, até 1273. Em sua última estada em Paris escreve obras

polêmicas: o *De unitate intellectus contra Averroistas*, contra Siger de Brabante; o *De Perfectione vitae spiritualis* e o *Contra retrahentes a religioso ingressu*, contra os inimigos das ordens mendicantes; o *De aeternitate mundi contra murmurantes*, contra os inimigos do peripatetismo. Enfim, escreveu em diversos períodos e sobre diversos assuntos *Quaestiones disputatae* e *Quaestiones quodlibetales*, que redigem as discussões efetivas que sustentava oralmente sobre os assuntos que lhe eram propostos em épocas fixadas.

Apesar da limpidez tranquila e talvez sem igual do estilo de são Tomás, seus hábitos literários são tão distantes dos nossos que dificilmente se vê se existe um sistema tomista e qual ele é. Nada nele daquela emoção e daquele ímpeto que, nos séculos XI e XII, davam nascimento a obras sintéticas em que o pensamento se expõe em sua continuidade; por exemplo, na *Suma teológica*, nada senão uma sucessão de questões separadas em artigos; em cada artigo alinham-se os argumentos contra a tese, os argumentos a favor, depois a resposta aos argumentos contra; nenhuma parada, nenhuma visão de conjunto (salvo exceção; por exemplo *Suma*, I.^a parte, qu. 85, art. 1-3) nessas discussões em que só se deseja levar a melhor sobre o adversário: a dialética, entendida como arte de discussão, tornou-se a senhora todo-poderosa; aprende-se a dispor os argumentos mais que a inventá-los.

IX. — SÃO TOMÁS (*continuação*): A RAZÃO E A FÉ

Se assim é, se o filósofo ou o teólogo não vê inconveniente nessa exposição fragmentada e recortada, é que considera que seu papel não é fazer a síntese, pois ela já está feita, nem descobrir a verdade, pois ela já está encontrada. O trabalho de são Tomás supõe duas grandes sínteses que aceita já prontas como pressupostos de sua obra própria: de um lado, a organização das verdades da religião tal como se apresentava nos sentenciários do século XII; de outro, a síntese filosófica de Aristóteles. Uma parte de suas obras, as *Sumas*, segue o ritmo das *Sentenças*, que finalmente volta ao ritmo da filosofia neoplatônica: assim, a *Suma contra os Gentios* trata primeiro de Deus, depois da hierarquia das criaturas que dele procedem, depois do destino do homem e de seu retorno a Deus na vida eterna. Em outra parte de suas obras, analisa e comenta as obras de Aristóteles.

Por outro lado, a relação que concebe entre essas duas sínteses — a síntese teológica das verdades reveladas e a síntese filosófica das verdades acessíveis à razão — deixa seu espírito muito mais tranquilo e satisfeito, muito menos ávido e apaixonado de busca que o de um santo Anselmo ou de um Abelardo: enquanto nestes a relação entre a razão e a fé era definida, se assim se ousa dizer, de maneira dinâmica, sendo as verdades de fé propostas à razão como verdades a penetrar por ela num progresso ilimitado, ela é definida em são Tomás de maneira estática: há

verdades de fé que excedem definitivamente o intelecto humano; há verdades filosóficas que lhe são acessíveis; mas nenhum progresso pode conduzir de umas às outras. Se se pode raciocinar em matéria de fé, é somente tirando as consequências das verdades de fé postas como premissas, nunca demonstrando essas verdades: assim, pode-se demonstrar a necessidade da graça divina pela razão de que, sem ela, o destino sobrenatural do homem seria impossível; mas é preciso primeiro que a existência desse destino sobrenatural nos seja revelada.

Essa concepção puramente estática, importa ver que são Tomás não a toma de modo algum à tradição teológica, mas que ela resulta para ele de uma doutrina do conhecimento inteiramente tomada a Aristóteles: «O intelecto humano não pode chegar, por sua virtude natural, a apreender a substância do próprio Deus, porque o conhecimento de nosso intelecto, segundo o modo da vida presente, começa pelo sentido; e é por isso que o que não cai sob os sentidos não pode ser apreendido pelo intelecto humano, a menos que seja concluído a partir dos sentidos. Ora, as coisas sensíveis não podem conduzir nosso intelecto a ver nelas o que é a substância divina, porque são efeitos que não igualam a virtude da causa»⁸³⁴. Assim, o empirismo de Aristóteles é erigido em salvaguarda contra a indiscrição de uma razão que quisesse perscrutar os mistérios; as coisas sensíveis já não são, como em Boaventura, sinais a

⁸³⁴ *Summa contra Gentiles*, I, 3.

interpretar para neles ver a presença divina, mas simples efeitos pelos quais remontamos, por meio de um penoso raciocínio, até uma causa que não apreendemos em si mesma, mas em suas relações com seus efeitos. Enfim, o próprio princípio dessa concepção das relações da razão e da fé suprime um dos motores mais poderosos do pensamento filosófico nos séculos precedentes; queremos falar daquelas contradições entre a razão e a fé de que resulta, para ajustar uma à outra, um esforço rumo ao acordo, gerador de pensamento filosófico. São Tomás parte deste princípio: a verdade não poderia ser contrária à verdade; segue-se que nenhuma verdade de fé poderia infirmar uma verdade de razão, ou inversamente. Mas, sendo débil a razão humana — e estando o intelecto do maior filósofo, comparado ao de um anjo, bem mais abaixo deste do que o intelecto do mais simples camponês está abaixo do intelecto do filósofo —, segue-se que, quando uma verdade de razão nos parece contradizer uma verdade de fé, podemos estar certos de que a pretensa verdade de razão não é senão um erro, e que uma discussão mais cerrada nos mostrará sua falsidade. A filosofia continua, pois, serva da fé — não que a fé apele para ela como para uma auxiliar a fim de esclarecer-se a si mesma; não que ela mescle suas afirmações ao tecido das argumentações racionais (pois a filosofia é plenamente autônoma enquanto modo de conhecimento), mas porque a teologia a domina declarando-a incapaz de provar tudo o que fosse contrário à fé. Uma hierarquia desse gênero torna inútil a

priori todo esforço de ajustamento recíproco; nenhuma penetração e mesmo nenhum ponto de atrito são possíveis nessa relação puramente exterior da fé com a razão, tampouco são possíveis entre o poder temporal e o poder espiritual, que, do alto e de fora, dá ao primeiro suas condições e os limites de seu ofício.

X. — SÃO TOMÁS (*continuação*): A TEORIA DO CONHECIMENTO

Contudo, é preciso entendê-lo bem: entre a teoria tomista das relações da razão e da fé e a teoria tomista da realidade há, se não uma oposição, ao menos um contraste que explica o desenvolvimento da filosofia. Entre o modo de conhecer por razão e o modo de conhecer por revelação há descontinuidade completa, e o primeiro jamais nos fará subir nem sequer aspirar ao segundo; em compensação, no próprio ser, na realidade, há, como os neoplatônicos sempre ensinaram e como são Tomás também crê, continuidade completa, de tal modo que, em si, no real, não há separação nem corte algum entre os aspectos do real que nos são dados pela razão e a realidade que nos é conhecida pela revelação, ou aquela que é atingida pelo conhecimento dos anjos e pela visão beatífica. Ora, desde que o conhecimento, por humilde que seja, atinge de saída o próprio ser, e desde que o ser é de um só bloco, é impossível que não haja uma porção comum entre as verdades de razão e as verdades de fé, isto é, que não haja certas verdades (tais

como a existência de Deus) que sejam racionalmente demonstráveis tanto quanto reveladas.

Essas considerações abstratas podem esclarecer-se historicamente da maneira seguinte: conhece-se o contraste entre a teologia de Aristóteles e a dos neoplatônicos. Aristóteles apreende Deus unicamente como o primeiro motor do mundo sensível; apreende-o, aliás, assim por uma demonstração racional, e empregando os princípios comuns de sua física e de sua metafísica; a demonstração da existência de Deus deriva da aplicação do princípio diretor de toda a sua concepção do mundo: a prioridade do ato sobre a potência. O conhecimento de Deus como primeiro motor ou ato puro é, pois, um conhecimento tão racional quanto qualquer conhecimento físico. A teologia neoplatônica não parte do sensível: coloca-se primeiro numa realidade inteligível que pretende apreender por uma intuição especial, dando aliás um nome diferente a essa intuição segundo a altura que atinge na realidade divina. Assim, Aristóteles apreende Deus como acabamento da explicação racional do universo: é o que dele pode atingir uma razão que está sujeita a partir dos dados sensíveis; mas ela não pode ir mais longe.

E ainda pode lá chegar porque o conhecimento, já o dissemos, atinge o ser. A teoria tomista do conhecimento pode encarar-se de um duplo ponto de vista. Por um aspecto, é universal e, estendendo-se a todos os modos do conhecimento, quaisquer que sejam, indica as condições de todo conhecimento; por outro

aspecto, é crítica e determina os limites e as condições especiais do conhecimento humano. Sob o primeiro aspecto, inspira-se numa fórmula de Aristóteles que Plotino e Proclo (nos *Elementos de teologia*, idênticos ao *De Causis*) haviam desenvolvido com abundância: «A alma é de certa maneira todas as coisas»; é de certa maneira as coisas sensíveis, que percebe pelos sentidos, pois a sensação, ato comum do que sente e do sentido, deixa na alma a forma das coisas, sem sua matéria, mas com todos os acidentes que as individualizam; por outro lado, o intelecto em ato é idêntico à própria coisa que entende; não há diferença entre a ciência e a coisa sabida. E, quer se trate do conhecimento sensível, quer da visão beatífica, o conhecimento é certa presença, impossível de analisar, do objeto conhecido no sujeito que conhece. Não é, pois, como muitas vezes por erro se diz, uma assimilação. É preciso dizer somente (e esse é o segundo aspecto) que, em virtude do princípio seguinte — «o conhecido está no que conhece segundo o modo do que conhece» —, pode haver casos em que a assimilação, isto é, a operação pela qual o conhecido é tornado semelhante ao que conhece, seja uma condição prévia do conhecimento; por exemplo, quando o sujeito e o objeto são tão diferentes quanto a alma e a coisa sensível, o conhecimento intelectual só pode dar-se por uma «espécie», que é ao mesmo tempo uma forma própria do intelecto e uma imagem ou similitude da coisa entendida: é a «espécie impressa», pela qual o intelecto, entendendo a coisa, começa sua operação, que termina na definição ou «espécie expressa». Mas

nenhuma operação desse gênero é útil na visão beatífica ou no conhecimento que Deus tem de sua própria essência; ela não define, pois, todo conhecimento; o conhecimento tomado em geral é bem uma presença direta do ser⁸³⁵.

XI. — SÃO TOMÁS (*continuação*): AS PROVAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Mas segue-se dos limites do conhecimento humano que as regiões do ser que a razão pode atingir não ultrapassam os marcos desenhados por Aristóteles, isto é, o mundo físico rematado por uma teologia que encara Deus como primeiro motor. Crer que se pode conhecer a existência de Deus diretamente e por evidência, sem passar pelo mundo sensível; crer que só se pode atingi-lo pela fé — eis dois erros inversos um do outro, mas que repousam no mesmo princípio: esse falso princípio de que só se pode falar da existência de Deus quando primeiro se conheceu o que ele é. Uns dizem (como santo Anselmo) que, significando o nome de Deus o ser tal que não se possa conceber outro maior, segue-se que Deus existe. Dizem também que, sendo o ser de Deus idêntico à sua essência, pôr a essência de Deus é pô-lo existente. Mas os outros, desconfiando das forças da razão e vendo que nem a quiddidade de Deus nem sequer a significação do nome de Deus podem ser

⁸³⁵ Cf., sobre esse ponto especial, TONQUÉDEC, *Notes d'Exégèse thomiste*, Archives de philosophie, I, 1.

atingidas, concluem daí que toda demonstração de sua existência é impossível.

Os segundos têm razão naquilo que negam: nossa razão é fraca demais para apreender na perfeição e na grandeza de Deus a razão de sua existência; mas, se concluem que sua existência não pode ser demonstrada, é que ignoram que há dois gêneros de demonstrações: a demonstração *quid*, que toma a quididade como meio e vai da essência a suas propriedades, ou da causa ao efeito; e a demonstração *quia*, que procede do efeito à causa e pode determinar a causa em sua relação com o efeito⁸³⁶. Ora, não somente quando se trata da existência de Deus, mas de maneira absolutamente geral, são Tomás considera a demonstração *quid* inacessível ao homem. Lembra-se que uma das dificuldades da teoria de Aristóteles era a impossibilidade de descobrir um procedimento racional para atingir a quididade dos seres: ninguém mais que são Tomás se dá conta dessa lacuna do peripatetismo, da qual faz uma lacuna da razão humana: «Mesmo nas coisas sensíveis, as diferenças essenciais nos são desconhecidas; e é por isso que são designadas por diferenças acidentais provenientes das diferenças essenciais, da mesma maneira como a causa é significada por seu efeito; por exemplo, põe-se *bípede* como diferença de *homem*.»

O gênero de demonstração que vai do efeito à causa, do acidente à essência — demonstração que nos

⁸³⁶ *Summa contra Gentiles*, I, 12.

permite pôr a existência de uma coisa sem conhecer previamente a natureza dessa coisa e sem nada dela saber senão que produz o efeito que nos conduziu até ela —, esse é o domínio normal do espírito humano em todas as suas buscas; e as vias que nos levam a pôr a existência de Deus não supõem modo especial algum de conhecimento, mas apenas aplicam a essa questão os procedimentos de raciocínio mais ordinários.

A primeira é tomada ao livro VIII da *Física* de Aristóteles: «Tudo o que é movido é movido por outra coisa; esse motor, por sua vez, ou é movido ou não o é; se não o é, temos o que buscávamos, um primeiro motor imóvel, e é isso que chamamos Deus; se é movido, é movido por outro, e é preciso então ou proceder ao infinito (o que é impossível), ou chegar a um motor imóvel.»

A segunda é tomada à *Metafísica*: «Em todas as causas eficientes ordenadas, o primeiro termo é causa do meio, e o meio causa do último, quer haja aliás um ou vários meios; suprimida a causa, aquilo de que ela é causa é também suprimido; portanto, suprimido o primeiro termo, o meio não poderá ser causa. Mas, se se procede ao infinito nas causas eficientes, nenhuma causa será a primeira; portanto todas as outras, que são os termos médios, serão suprimidas — o que é manifestamente falso; é preciso, pois, pôr uma causa primeira eficiente, que é Deus.»

A terceira via parte da experiência que fazemos do nascimento e da corrupção dos seres: do fato de que se corrompem concluímos que são somente possíveis, isto

é, que há um tempo em que foram trazidos à existência por um ser já existente. Mas, se todos os seres fossem somente possíveis, segue-se que haveria um momento em que nenhum ser teria existido; mas seria então impossível que algum deles começasse a existir, e nada haveria — o que é manifestamente falso. É preciso, pois, pôr um ser necessário por si, a que se chama Deus.

A quarta via emprega o segundo livro da *Metafísica*. Podemos comparar duas afirmações do ponto de vista de sua verdade e ver que uma é mais falsa, outra menos falsa — comparação que só é possível referindo-se a um verdadeiro absoluto, ou a um ser absoluto, que é Deus.

A quinta via é tomada a João Damasceno e a Averróis, no segundo livro da *Física*: «É impossível que coisas contrárias e discordantes concordem numa só ordem, senão graças ao governo de um ser que atribui a todos e a cada um sua tendência para um fim determinado; ora, vemos no mundo coisas de natureza diversa concordarem numa ordem única, e não raramente, mas as mais das vezes; é preciso, pois, um ser por cuja providência o mundo seja governado; é a ele que chamamos Deus»⁸³⁷.

Há, em todas essas provas, uma evidente afetação em não fazer intervir sentimento religioso algum, nenhum impulso da alma para Deus, nada do que diz respeito às relações particulares do homem com Deus em seu destino sobrenatural: nada senão as noções técnicas da física aristotélica. Por isso, desde cedo, críticos se

⁸³⁷ *Summa contra Gentiles*, I, cap. XIII, e *Summa theologiae*, I, qu. 2, art. 3.

perguntaram se o valor dessas provas não era solidário do da física de Aristóteles; é talvez uma crítica desse gênero que são Tomás nos indica na *Summa contra Gentiles*⁸³⁸: «Duas razões parecem infirmar essas provas: a primeira é que procedem da suposição da eternidade do mundo, que, entre os católicos, se supõe ser falsa...; a segunda é que se supõe, nessas demonstrações, que o primeiro movido, a saber, o corpo celeste, é movido por si mesmo — donde se segue que é animado, o que muitos não concedem.»

A eternidade do mundo com tudo o que ela implica (um mundo sem história, portanto sem redenção nem consumação do mundo), a animação do céu com todos os perigos da astrologia — será, pois, ao preço desses erros que a razão podia chegar a estabelecer a existência de Deus?

XII. — SÃO TOMÁS (*continuação*): INTERPRETAÇÃO CRISTÃ DE ARISTÓTELES

Essa crítica, justificada ou não, é própria a fazer-nos compreender a situação particular de são Tomás aos olhos de seus contemporâneos e os problemas que se lhe impunham. Tratava-se de fazer ver na filosofia peripatética uma filosofia verdadeiramente autônoma e independente do dogma, e que contudo se acordasse com ele.

Ora, o universo aristotélico apresentava traços que parecem pouco facilmente conciliáveis com a crença

⁸³⁸ Quanto à primeira e à segunda, ver I, cap. XIII.

cristã: de um lado, um Deus que é somente o motor dos céus, que produz esse movimento numa matéria que existe independentemente dele; de outro, um Deus todo-poderoso, criador de um mundo que começou no tempo e que deve acabar.

O mesmo contraste na noção das criaturas espirituais, inteligências separadas ou almas. Em Aristóteles, comentado pelos árabes, as inteligências separadas são os motores das esferas celestes, e essas inteligências têm mesma natureza e mesma função que o Deus supremo, de tal modo que não se pode compreender sua dependência em relação a ele; no universo cristão, os anjos são criaturas capazes de decair.

As almas também são bem diferentes: em Aristóteles, a alma é a forma do corpo organizado e o princípio das funções biológicas; só tem sua individualidade por essa relação com seu corpo, que é sua matéria. No drama cristão, a alma é um indivíduo completo por si mesmo, cuja relação com o corpo é passageira, e o sujeito de um destino sobrenatural.

Da concepção aristotélica da alma como forma do corpo parece resultar que ela é destruída com o corpo; parece também que, se ela tem um conhecimento independente dos objetos sensíveis e dos órgãos corporais, tal como é de fato o conhecimento intelectual, é por uma inteligência que já não tem relação alguma com o corpo, que está abaixo da alma impassível e pertence em comum a todos os homens. A eternidade dessa inteligência impessoal é coisa

inteiramente diversa da imortalidade pessoal e reduz a nada a imagem de seu destino sobrenatural.

O mesmo contraste, aliás, na moral. O mérito, em Aristóteles, repousa em virtudes que são aquisições voluntárias, que tiram partido do fundo natural do caráter e que se acrescem graças aos ofícios civis do homem e a suas relações políticas ou sociais com os membros da cidade. O ideal da mística cristã é, ao contrário, despojar o homem e isolá-lo, para oferecer a alma toda nua aos eflúvios da graça divina.

Diante desses contrastes inegáveis, os adversários de são Tomás fazem sobressair as divergências doutriniais; e toda a tática de são Tomás consiste em transformar todas essas divergências de doutrina numa divergência fundamental e definitiva, mas aceitável a todo fiel: uma divergência de método. «A filosofia humana considera as criaturas enquanto são tais ou tais, donde as partes da filosofia que correspondem aos gêneros das coisas; mas a fé cristã considera-as não enquanto são tais ou tais — por exemplo, considera o fogo não enquanto fogo, mas enquanto representa a altura divina e se ordena de alguma maneira ao próprio Deus... O filósofo considera nas criaturas o que lhes convém segundo sua natureza própria, por exemplo no fogo o movimento para o alto; o fiel considera nelas o que lhes convém enquanto são referidas a Deus, por exemplo que são criadas por ele, que lhe são submetidas, e coisas desse gênero⁸³⁹.»

⁸³⁹ *Summa contra Gentiles*, II, 4.

Vejamos agora como são Tomás emprega essa tática nos quatro problemas que indicamos. Primeiro, do Deus motor ao Deus criador: de maneira geral, a física aristotélica como tal só encara causas determinadas produzindo efeitos determinados; é por isso que só conhece agentes capazes, por sua ação, de tirar de maneira exterior e anterior a essa ação o ser que aí está contido em potência; esses agentes produzem unicamente uma mudança ou movimento, isto é, a passagem de um ser em potência, mal determinado, a um ser em ato, bem determinado; enfim, sua ação não é instantânea, mas deve desenrolar-se no tempo. Ora, todas as «vias» devem, no pensamento de são Tomás, levar-nos a concluir por uma causa universal, isto é, por um agente de que todas as coisas, quaisquer que sejam, são uniformemente efeitos — portanto uma causa de ser, uma causa que produz *ex nihilo* e age instantaneamente. Esse é um ponto de toda importância, mas que supõe uma interpretação nova do pensamento de Aristóteles: a «primeira via», tal como se encontra na *Física*, é com efeito uma solução do problema do movimento circular das esferas celestes; o motor imóvel continua, pois, sendo uma causa determinada no sentido acima, isto é, uma causa que faz passar da potência ao ato o movimento circular contido na matéria dos céus. Ora, toda menção às esferas celestes desapareceu na prova tomista; e são Tomás apresenta-a de tal maneira que o primeiro motor faça figura de *causa essendi* ou causa criadora: os céus que o primeiro motor move, observa ele (*Contra Gentiles*, II,

6), são causa de geração para as coisas da região sublunar, o que prova que o primeiro motor é causa de ser. Graças a essa consideração, são Tomás pode aceitar com toda a tranquilidade as objeções. Essa prova, diz-se, implica a eternidade do mundo, pois o primeiro motor, sempre em ato, deve produzir eternamente os movimentos dos céus.

A objeção perde toda a sua força se percebemos primeiro que a eternidade do mundo não implica a independência do mundo e a negação de sua criação; basta, como já fez Avicena, conceber que Deus criou o mundo desde a eternidade; portanto, quer seja eterno, quer tenha começado no tempo, o mundo continua sendo um efeito e uma criatura de Deus. Além disso, as razões que Aristóteles deu em favor da eternidade do mundo não são, segundo são Tomás, convincentes; o fato de Deus ser motor do mundo é uma relação que ele tem com as criaturas e que, por conseguinte, não pertence necessariamente a seu ser. Nessa matéria, a razão não pode concluir com certeza nem a favor nem contra; e resta remeter-se à fé, que nos revela com certeza que o mundo foi criado no tempo. Na segunda via, ele entende causa eficiente não no simples sentido de causa motriz, como é o caso em geral em Aristóteles, mas no sentido de causa que «conduz seus efeitos ao ser»; e é assim que essa via pode conduzi-lo a uma causa criadora.

Quanto à terceira via, a especulação sobre o necessário e o possível, sobre a essência e o ser, que ela introduz, é inteiramente estranha ao espírito de

Aristóteles, e é ela que lhe permite, como vamos ver, concluir por uma causa universal. Não se pode, com efeito, encontrar em Aristóteles a origem do problema da distinção entre o ser e a essência. Sem dúvida Aristóteles recomenda buscar se um ser existe antes de buscar sua quiddidade; é que a quiddidade de um ser que não existe nada é: a quiddidade do bode-cervo nada é, se esse animal fantástico não existe. Ora, a maneira pela qual os árabes, e depois deles são Tomás, põem a questão das relações da essência com o ser, longe de ser uma sequência ou uma extensão das indicações de Aristóteles, toma justamente o contrapé: não se trata de buscar se uma coisa existe antes de determinar sua quiddidade, mas, ao inverso, de saber se a quiddidade pode ter um sentido determinado antes de toda questão sobre a existência — de saber, para empregar a terminologia de são Tomás, se a essência é realmente diferente do ser. Ora, a essa questão, de aparência bem abstrata e técnica, subjaz uma preocupação teológica: dizer que o ser de uma coisa é idêntico à sua essência é dizer que ela existe por si, que é necessária; é dar-lhe um privilégio que só pertence a Deus. A todas as outras naturezas pertence serem somente possíveis; seu ser vem-lhes de outra coisa; a própria essência não é senão possível e pode ser pensada sem seu ser, salvo se se trata do ser único cuja essência é existir. Ele não é, todavia, sobreacrescentado à essência como um acidente; é antes o cumprimento do poder em que consiste a essência. Trata-se, pois, de afirmar entre a essência e a existência um abismo escancarado cuja

negação tornaria Deus inútil — espírito bem oposto ao de Aristóteles, a quem Averróis foi mais fiel ao dizer que não havia entre a essência e a existência senão uma diferença de razão: pode-se sempre, diz ele, pensar a essência sem concebê-la existente; mas uma essência que não existisse efetivamente é coisa inteiramente imaginária. Ao pôr inversamente como único necessário o ser cuja essência é ser, põe-se na raiz das coisas a forma mais universal que possa haver, forma de que todas as coisas que possuírem o ser não serão senão participações e efeitos.

A quarta via chega ao mesmo resultado: com efeito, é regra que cada coisa aja e produza seu efeito segundo o que é em ato; ora, a quarta via leva-nos a um ser que, sendo o ser em ato, deve ser universalmente, para todas as outras coisas, a causa de seu ser. Enfim, a quinta via conduz-nos a exigir uma causa que é diferente das causas naturais particulares.

Vê-se por que rodeio o Deus criador e transcendente tomou o lugar do primeiro motor, por injunção de uma fé que exigia da razão que encontrasse provas.

Por mais ociosa que a questão pareça a um leitor moderno, a teoria dos anjos vinha a ser uma das pedras de tropeço mais graves para o aristotelismo tomista. Para apreender o sentido dessa questão, é preciso lembrar que a prova do primeiro motor que Aristóteles dava no fim da *Física* conduzia bastante naturalmente a uma multiplicidade de motores imóveis, a tantas inteligências motrizes quantas esferas havia em seu sistema astronômico, pois cada uma dessas esferas é

suposta animada de um movimento próprio e distinto. A relação que pode existir entre essas inteligências motrizes é aliás deixada na sombra por Aristóteles, e seu sistema é igualmente viável quer se o conceba como um monoteísmo em que todas as inteligências dependem de uma só, quer como um politeísmo em que agem de concerto, mas independentemente. Seja como for, as inteligências separadas, que Dionísio Areopagita, seguindo uma tradição já antiga, assimilava aos anjos da hierarquia celeste, eram no aristotelismo, como primeiros motores de uma esfera celeste, os iguais do próprio Deus.

Já se sabe como a escola franciscana, seguindo não somente Avicébron, mas Hugo de São Vitor, resolvera a questão: essas substâncias separadas não são formas puras, mas compõem-se de matéria e forma; em toda parte onde há indeterminação, em toda parte onde há pluralidade e finitude, há matéria; é assim que há uma matéria comum a toda substância que, conforme seja determinada por esta ou aquela forma, se torna espírito ou corpo; e a multiplicidade das inteligências prova que elas têm um fundo comum determinado por formas diversas.

Mas são Tomás nega completamente essa composição hilemórfica das substâncias espirituais. Um de seus argumentos atinge a concepção geral que Avicébron faz da matéria e de sua relação com a forma. Nele, a geração consiste em que a forma se acrescenta à matéria como um acidente a uma substância; desde então, não há geração verdadeira alguma nem unidade

verdadeira alguma no ser composto assim produzido; ele é uma simples soma ou adição. Mas se, com Aristóteles, se concebe a matéria como um ser em potência (mármore) que se torna ser em ato (estátua) em consequência de movimentos ou alterações diversas, compreender-se-á como a composição hilemórfica só pode pertencer ao corpo. Que, ao contrário, as inteligências sejam formas puras e sem matéria é o que provam os caracteres do conhecimento intelectual tal como Aristóteles o descreveu; com efeito, segundo ele, no ato de intelecção o intelecto é idêntico ao inteligível que entende; ora, o inteligível não é de modo algum recebido na inteligência como uma forma numa matéria⁸⁴⁰. Recebida numa matéria, uma forma divide-se; individualiza-se ligando-se a acidentes; exclui a presença da forma contrária; introduz-se na matéria em consequência de um movimento. Objeto do intelecto, a forma é, ao contrário, simples e indivisível, universal e livre de acidentes, mais bem conhecida graças à presença de seu contrário, e tanto melhor compreendida quanto menos móvel é a inteligência.

Mas, se as inteligências separadas são formas puras, como evitar os inconvenientes da tese? É que um ser pode ser uma forma pura sem por isso igualar a simplicidade de Deus. Já sabemos que há em toda criatura um modo de composição bem diferente do da forma e da matéria: o da essência e do ser, dois termos que, só em Deus, são idênticos. Ao contrário, em toda

⁸⁴⁰ *Contra Gentiles*, II, 50.

coisa criada é preciso distinguir a essência ou substância, isto é, o que essa coisa é (*quod est*), e seu próprio ser, ou aquilo pelo qual ela merece o nome de ser (*quo est*) — ou, se se prefere, sua potência e seu ato. É essa distinção que, importada para o aristotelismo, servirá, como em Alberto Magno, para separar o anjo de Deus — distinção que não é senão o enunciado abstrato do que se quer provar; pois dizer que o anjo é uma criatura, dizer que sua essência não tem de si mesma a potência de ser, dizer que o que ele é é distinto daquilo pelo qual ele é, são fórmulas idênticas. Essa composição, contudo, não faz dele um verdadeiro indivíduo, pois, como se verá, a individualidade só pertence a uma forma engajada na matéria; os anjos, formas puras, diferem entre si como espécies e não como indivíduos, e é a consequência mesma que tirava Aristóteles⁸⁴¹.

A terceira dificuldade está na relação particular que o aristotelismo afirma entre a alma e o corpo: «A individualidade da alma», diz um intérprete recente, «deve ser explicada de maneira a salvar ao mesmo tempo sua imortalidade pessoal e sua função de forma substancial»⁸⁴².

Eis bem, com efeito, o problema: para são Tomás, que segue Aristóteles, a alma é a forma do corpo organizado; a alma e o corpo não são duas substâncias independentes; mas da união das duas forma-se o homem, que é um ser único: união natural sem a qual a alma não pode apreender-se; a alma não pode com

⁸⁴¹ *Metafísica*, A, 8, 1074 a, 36.

⁸⁴² ROLAND-GOSSELIN, em sua edição do *De Ente*, p. 117.

efeito conhecer-se por si mesma, e o que santo Agostinho pôde declarar sobre esse ponto, dizendo que «a alma tem por si mesma noções de coisas incorpóreas», equivale a dizer que a alma percebe que é porque percebe suas próprias ações (*Contra Gentiles*, III, 46).

Se assim é, o problema da individualidade do homem resolve-se segundo a regra geral que se aplica à individuação dos seres compostos de forma e matéria. Sabe-se que a forma, em si mesma, é específica, e que, para uma mesma espécie de ser, é uma forma especificamente idêntica que está em todos os indivíduos da espécie: o que separa os indivíduos uns dos outros é, pois, a matéria à qual a forma se une. Para bem compreender como a matéria é princípio de individuação, é preciso contudo distinguir: não é o fato de estar unida à matéria em geral que faz a individualidade; o homem, como espécie, já encerra a matéria, pois se o define um composto de alma e corpo, sem ser por isso indivíduo; o que faz o indivíduo é a matéria designada (*materia signata*), isto é, aquela que é considerada sob dimensões determinadas; é ela que individualiza a forma e que produz a diversidade numérica numa mesma espécie, não somente porque dá à forma uma posição exclusiva de qualquer outra no tempo e no espaço, mas ainda porque, em razão de sua debilidade, só pode receber a forma de maneira deficiente e imperfeita.

Tornar-se um indivíduo, para uma forma engajada na matéria, é, pois, de toda maneira, uma limitação, um

enfraquecimento, uma diminuição. A alma humana, como forma do corpo, está submetida a essas condições e só adquire a individualidade em razão do corpo de que é a forma e que tem com ela uma perfeita correspondência. Pareceria que se deve concluir daí que essa individualidade deve seguir o destino do corpo e desaparecer com ele. Ora, não é esse o ensino de são Tomás: «A alma humana», diz ele, «é uma forma que, segundo seu ser, não depende da matéria. Donde se segue que as almas são bem multiplicadas conforme são multiplicados os corpos, mas que contudo a multiplicação dos corpos não é causa da multiplicação das almas; e é por isso que não é necessário que, destruídos os corpos, cesse a pluralidade das almas» (*Contra Gentiles*, II, 81).

Vê-se aqui como a fé cristã vem, como que de fora, limitar o biologismo aristotélico. Mas convém ver mais de perto como procede são Tomás para enquadrar no peripatetismo essa doutrina da individualidade permanente da alma. Ele não tem, para aceitar a permanência da individualidade da alma humana fora de seu corpo, senão uma única razão filosófica: é que existe na alma humana, além das operações que exigem órgãos corporais, um intelecto que conhece seus objetos sem o intermédio nem a assistência da matéria. «A alma intelectual não é, pois, totalmente apreendida pela matéria ou imersa nela, como as outras formas materiais» (*Contra Gentiles*, II, 68, fim).

Mas essa solução acarreta outra dificuldade, e muito grave: a que concerne às relações do intelecto com o

restante da alma humana. Já se conhece toda a sucessão de interpretações que os comentadores gregos e árabes haviam dado do pensamento de Aristóteles sobre esse ponto, seu acordo quase unânime em ver na independência da operação intelectual em relação aos órgãos do corpo a prova de que o intelecto não estava compreendido na definição da alma como forma do corpo; além disso, o intelecto, quando pensa em ato, é idêntico a seu objeto; ora, esse objeto são os universais ou formas específicas; o intelecto não pode, por conseguinte, ser senão uma forma universal, independente da matéria; não é, pois, suscetível de individuação; idêntica em todos os homens, não é algo da alma.

É em torno desse problema que se joga o destino do aristotelismo tomista em sua rivalidade com o peripatetismo árabe: Alberto Magno já vira toda a sua importância e, a bem dizer, sob formas tecnicamente diferentes, ele não cessará de preocupar o homem ocidental.

Em todos os peripatéticos, cristãos ou árabes, há um ponto de partida comum: a maneira pela qual se representam a operação intelectual. É uma operação de abstração pela qual as formas específicas, compreendidas em potência nos dados sensíveis e nas imagens mais ou menos elaboradas desses dados, são tiradas dessas imagens ou fantasmas. São Tomás reduz a dois o número dos intelectos necessários a essa operação: o intelecto agente e o intelecto possível; o intelecto agente tira as formas específicas dos

fantasmas; o intelecto que é como uma tábua rasa e que é apto a tornar-se tudo recebe as formas assim abstraídas. Esses intelectos, pois, nunca funcionam senão em sua relação com operações que elas próprias necessitam de órgãos corporais; não dão de modo algum, por si mesmos, conhecimentos.

A dificuldade é, uma vez descritas essas operações, saber qual é o seu sujeito: esses intelectos são «separados», ou apenas um deles, o intelecto agente, ao passo que o intelecto possível é uma parte da alma, ou, enfim, os dois intelectos pertencem à alma? O primeiro partido é o de Averróis, o segundo o de Avicena, o terceiro o de são Tomás; mas a tese de Avicena é em si mesma ilógica, pois há tal relação e tal proporção entre o ato do intelecto agente e a potência do intelecto possível, que o primeiro deve pertencer ao mesmo sujeito que o último. O verdadeiro adversário é, pois, Averróis, que tinha aliás tantos partidários na Universidade de Paris (*Contra Gentiles*, II, 76).

Bastava contra ele demonstrar que uma substância intelectual pode ser a forma de um corpo; são Tomás não encontra em Aristóteles socorro algum para essa demonstração; quando muito⁸⁴³ pode dar em exemplo as almas das esferas celestes, que movem sua esfera pelo desejo que têm do bem. Afirmou, pois, muito mais do que demonstrou, que «uma substância intelectual pode ser um princípio formal de ser para uma matéria» (*Contra Gentiles*, II, 58).

⁸⁴³ *Contra Gentiles*, II, 76.

Mas, suposto isso demonstrado, é preciso ainda provar que a adjunção do intelecto às outras potências da alma não compromete, por sua vez, a unidade e a indivisibilidade da alma: não será a potência intelectiva a tal ponto diferente da potência nutritiva e sensitiva que cada uma pareça formar uma alma à parte? É aqui que intervém o problema técnico da pluralidade das formas: os agostinianos, de acordo sobre esse ponto com Avicbron, sustentavam que, num composto material, a matéria é informada por várias formas; à medida que se sobe de seres menos perfeitos a seres mais perfeitos, a uma forma vem acrescentar-se uma forma superior; o corpo é determinado pela simples forma da corporeidade; no elemento acrescenta-se a forma do elemento; no misto dos elementos, a forma do misto; na planta, a alma nutritiva; no animal, a alma sensitiva, e assim por diante, não fazendo a forma superior senão acrescentar-se à forma inferior. «As formas inferiores são abraçadas nas formas superiores, até que todas sejam reconduzidas à primeira forma universal, que une em si todas as formas»⁸⁴⁴. Essa tese, já criticada por Avicena, parece inaceitável a são Tomás: a pluralidade das formas num ser é incompatível com sua unidade; uma pluralidade de formas não pode criar uma verdadeira substância, pois, se um composto dotado de uma só forma, como um corpo, já é uma substância, uma forma nova não poderá senão

⁸⁴⁴ AVICEBRON, *Fons Vitae*, ed. Baeumker, p. 143, 13.

acrescentar-se a uma substância já existente, a título de atributo accidental.

É fácil ver, nessa discussão, o conflito entre a imagem de um universo feito de uma sucessão de formas hierarquizadas, cada uma das quais está por assim dizer ávida daquela que virá completá-la (não estando a unidade, com efeito, jamais no indivíduo, mas somente no todo), e a imagem peripatética de um universo feito de indivíduos que têm cada um em si o princípio de suas operações. A essa segunda inspiração prende-se a tese da unidade da forma em cada indivíduo. Mas, graças a essa tese também, o perigo que ameaçava a unidade do indivíduo humano é inteiramente afastado; pois não somente o intelecto é a forma do corpo organizado, mas ainda é a única e exclusiva forma desse corpo, e é dela que decorrem todas as faculdades, sensitiva ou vegetativa, cujas operações são executadas pelos órgãos do corpo. Dessa maneira, a forma do corpo humano é inteiramente uma alma intelectual, que tira sua individualidade de sua relação com o corpo e sua independência do caráter imaterial de suas operações de conhecimento.

Todavia, resta um argumento muito forte contra essa individuação do intelecto: sendo o intelecto em ato idêntico a seu objeto, e sendo seu objeto uma forma universal, o intelecto não pode ser multiplicado em indivíduos diversos. É por um verdadeiro golpe de força teológico que responde são Tomás⁸⁴⁵: «Argumenta-se

⁸⁴⁵ *De unitate intellectus contra Averroistas*, cap. VII.

muito grosseiramente», diz ele, «para mostrar que Deus não pode fazer que haja vários intelectos da mesma espécie, porque, crê-se, isso implica contradição. Mas, mesmo admitindo que não fosse da natureza do intelecto ser multiplicado, não se seguiria necessariamente que essa multiplicação implicasse contradição. Nada impede que uma coisa não tenha em sua natureza a causa de um caráter que contudo possui em virtude de outra causa; assim, por natureza o grave não tem esse caráter de estar no alto, e contudo pode estar no alto sem que isso implique contradição. Do mesmo modo, se o intelecto de todos fosse único porque não contém causa natural de multiplicação, poderia contudo admitir a multiplicação sem contradição, em virtude de uma causa sobrenatural. Diga-se isso não tanto por nosso propósito atual quanto para que essa maneira de argumentar não se estenda a outros assuntos; pois assim se poderia concluir que Deus não pode fazer que mortos ressuscitem e que cegos recobrem a vista.» Vê-se, por esse texto tão expressivo, que são Tomás não hesita em ordenar à razão que se dobre, isto é, que argumente no sentido da fé ou se cale.

Assim como há uma física racional do mundo sensível que permite remontar por raciocínio até Deus como causa do mundo, e uma teologia revelada que excede as forças da razão, há, para dirigir a conduta humana, uma moral natural apoiada na direção espontânea da vontade para o bem e a felicidade, e um destino sobrenatural ao qual o homem só é conduzido por uma

graça santificante que não pertence por si mesma à vontade esclarecida pela razão.

As ideias fundamentais da moral natural são tomadas por são Tomás a Aristóteles. Da *Ética a Nicômaco* vem a ideia de que nossa vontade se dirige natural e espontaneamente para o bem, que é seu fim; de que nosso livre-arbítrio consiste não em escolher nosso fim, que não é livre, mas em escolher, por deliberação raciocinada, os meios que nos conduzem a esse fim. É preciso, pois, que haja uma luz natural que nos dê as premissas de nossos raciocínios práticos; essa luz natural manifesta-se pela *synteresis*, que é, para são Tomás, um *habitus* (estado estável) natural e imutável, que se divide em preceitos particulares; dela vem a retidão da vontade. As virtudes são hábitos adquiridos, provenientes de que, graças a nosso livre-arbítrio, somos capazes de escolher os melhores meios. Essa concepção supõe que as leis da moral e do direito se fundam na razão de Deus, à qual se submete sua própria vontade. «A lei eterna não é senão a razão da sabedoria divina; a vontade divina, sendo racional, está submetida a essa razão e, por conseguinte, à lei eterna.» Essa imutabilidade do direito em razão, contra a qual protestarão mais tarde os *occamistas*, permanecerá contudo na base de toda uma parte das teorias modernas do direito; e é de são Tomás que a recebe, no século XVII, Grócio, por intermédio do escolástico Vasquez (morto em 1506)⁸⁴⁶.

⁸⁴⁶ GURVITCH, *La Philosophie du droit de H. Grotius*, *Revue de Métaphysique*, p. 369, 1927.

Mas essa luz natural não dá meio algum de passar às virtudes superiores, à caridade e à bem-aventurança dos eleitos, que consiste num conhecimento de Deus, impossível nesta vida, e que, sozinho, é capaz de satisfazer todos os desejos humanos.

Reconheceu-se a inautenticidade do grande escrito político *De regimine principum*, outrora atribuído a são Tomás; escrito, ao menos em sua última parte, por Ptolomeu de Lucca, por volta de 1301, ele representa admiravelmente, em matéria política, o espírito tomista tal como o vemos desprender-se de sua filosofia: um poder civil que busca o bem da cidade com a mesma autonomia com que a razão busca a verdade em matéria especulativa; mas ao mesmo tempo a certeza absoluta de que, se esse poder civil vier a opor-se de maneira qualquer aos fins do poder espiritual, que recebeu de Deus a missão de conduzir o homem à salvação, ele está em erro e deve ser corrigido. Daí resulta o caráter inteiramente racional, quase realista, dessa política de inspiração tomista em matéria temporal. «O reino não é feito para o rei, mas o rei para o reino.» O rei não tem outra razão de ser de seu poder senão a busca do bem de todos; e, se sacrifica o bem de seus súditos a seu bem próprio, estes ficam desobrigados de toda obrigação para com ele e têm o direito de declará-lo destituído de seu poder. Mas, por outro lado, fica entendido que esse Estado racional só pode ser um Estado cristão. «Pois é a lei divina que marca o verdadeiro bem, e seu ensino

pertence ao ministério da Igreja»⁸⁴⁷; e é por isso que a Igreja tem o direito de excomungar e de depor os reis. Essa espécie de teocracia temperada, que deixa ao poder temporal uma autonomia correspondente à que a teologia deixa à filosofia racional, contrasta com o *De regimine Christiano*, escrito por volta da mesma época (1301-1302) por Tiago de Viterbo, eremita agostinho que, no espírito agostiniano, sustenta uma teocracia bem mais estrita contra as pretensões crescentes das realezas nacionais.

XIII. — O AVERROÍSMO LATINO: SIGER DE BRABANTE

Não há dúvida de que a introdução do peripatetismo na Universidade de Paris teve por efeito romper a unidade da cultura medieval tal como a haviam sonhado até o século XII: de um lado, o estudo das sete artes, destinadas a dar todos os conhecimentos elementares necessários ao comentador; de outro, uma teologia feita antes de tudo dos comentários da escritura e dos Padres — com proibição, aliás, de invasão recíproca, já que a Faculdade de

Artes devia excluir de seu programa toda matéria teológica. Mas onde podia a filosofia de Aristóteles encontrar lugar? Na Faculdade de Artes, pois não podia haver questão de fazer de Aristóteles uma autoridade teológica; e, de fato, por meados do século, o programa da faculdade compreende o estudo de toda a

⁸⁴⁷ *De regimine principum*, I, 13.

enciclopédia de Aristóteles, começando pelo *Organon*, continuando pela *Ética*, a *Física* e a *Metafísica* etc.⁸⁴⁸ Era introduzir na Faculdade de Artes muitas questões exteriores às sete artes e que tocavam à teologia.

Situação perigosa: pois na Faculdade de Artes cabia comentar pura e simplesmente a filosofia de Aristóteles, sem ocupar-se de maneira alguma da discórdia possível de suas doutrinas com a fé. «Buscamos aqui», diz Siger de Brabante, ao expor contra Alberto e são Tomás sua interpretação dos textos de Aristóteles sobre o intelecto, «a intenção dos filósofos e principalmente de Aristóteles, ainda que talvez o filósofo tenha tido uma opinião que não é conforme à verdade; e ainda que a revelação nos dê sobre a alma ensinamentos que não podem ser concluídos pela razão natural; mas nada temos a ver agora com os milagres divinos, já que discutimos como físicos das coisas naturais»⁸⁴⁹. A síntese tomista dava sem dúvida um princípio de acordo: o que a razão nos ensina não pode ser contrário ao que a fé nos revela e, se há uma aparente contradição, é que a razão foi mal conduzida.

Os mestres em artes submetiam esse princípio a uma prova experimental: a razão era ali interrogada independentemente da fé, e era simples questão de fato saber se suas conclusões se acordavam ou não com a fé. Ora, a coisa não é duvidosa para Siger de Brabante, o célebre mestre em artes que, de 1266 a 1277, ensinou na Universidade de Paris a interpretação averroísta de

⁸⁴⁸ *Cartulaire de l'Université*, citado por E. GILSON, *Études*, p. 56.

⁸⁴⁹ Ed. Mandonnet, II, p. 153-154.

Aristóteles e que foi o iniciador daquele movimento a que se chamou o averroísmo latino: as teses de Aristóteles contradizem as doutrinas reveladas. É para ele, ao que parece, uma simples constatação de fato, da qual não deduz de modo algum, como se disse, que há uma «dupla verdade», uma verdade para os filósofos e uma verdade para os teólogos; não hesita em afirmar que é a fé que diz a verdade, e que «contudo alguns filósofos tiveram opinião contrária».

A identidade do intelecto em todos os homens, a necessidade dos acontecimentos, a eternidade do mundo, a destruição da alma com o corpo, a negação do conhecimento das coisas singulares em Deus, a negação da providência divina na região sublunar — tais são os principais artigos pelos quais o averroísmo de Siger se opõe à fé cristã, e que Gilles de Lessines recolhia em 1270 no ensino de Siger para submetê-los a Alberto Magno⁸⁵⁰.

Reconheceram-se ali mais ou menos todas as teses que Averróis atribuía a Aristóteles e que são Tomás negava. Um tratado como o *De Anima intellectiva* de Siger contém aliás a discussão da interpretação de Alberto Magno e de são Tomás, designados por seus nomes, sobre os textos de Aristóteles relativos ao intelecto. É falso, segundo Aristóteles, que as faculdades vegetativa e sensitiva pertençam ao mesmo sujeito que a faculdade intelectual; sem dúvida a inteligência está unida ao corpo em sua operação, porque nada pode

⁸⁵⁰ Cf. *La demande de consultation* e *La réponse d'Albert*, publicados por Mandonnet, II, p. 29.

apreender senão na imagem, que implica o órgão corporal da imaginação; mas é ela sozinha que compreende, e, quando se diz que o *homem compreende*, não se quer falar do homem como composto de alma e corpo, mas de seu intelecto apenas.

Mesmo com as precauções que Siger empregava, esse ensino foi julgado perigoso pela autoridade eclesiástica; em 1270 o bispo de Paris, Estêvão Tempier, condenou treze proposições do ensino averroísta sobre o conhecimento de Deus, a eternidade do mundo, a identidade dos intelectos humanos, a fatalidade — as mesmas que Gilles de Lessines submetera a Alberto; em 1277, por convite do papa João XXI, o bispo de Paris abre um inquérito e profere nova condenação de 219 proposições; a condenação começa atribuindo aos averroístas a doutrina da dupla verdade: «dizem que essas coisas são verdadeiras segundo a filosofia, mas não segundo a fé católica, como se houvesse duas verdades contrárias e como se houvesse, nas palavras de gentios que estão condenados, uma verdade contrária à verdade da Sagrada Escritura»⁸⁵¹. Siger, obrigado a deixar a Universidade, foi citado perante o inquisidor da França e apelou à Santa Sé; condenado ao internamento perpétuo, morreu tragicamente por volta de 1282, apunhalado pelo clérigo que lhe servia de secretário.

O movimento averroísta, que desde então era conduzido não somente por Siger, mas por Boécio da

⁸⁵¹ Mandonnet, II, p. 175.

Dácia e Bernier de Nivelles, condenados com ele, continuou apesar dessas medidas. João de Jandun, mestre em artes em Paris por volta de 1325 e morto em 1328, foi excomungado em 1327 pelo papa João XXII. O mesmo protesto, contudo, nele, de apego à fé: «É certo que a autoridade divina deve merecer mais fé que qualquer razão de invenção humana»⁸⁵². Quer sustentar opiniões de fé contrárias à razão, «concedendo como possível junto de Deus o que todos os nossos raciocínios nos conduzem a declarar impossível». É, pois, logicamente levado a uma espécie de fideísmo. «Afirmo a verdade de todos esses dogmas», diz ele falando dos dogmas contraditos por Aristóteles, «mas não sei demonstrá-los; tanto melhor para os que o sabem; mas eu os tenho e os confesso somente pela fé.» Reencontraremos mais tarde o averroísmo, que desempenhará grande papel na Renascença.

XIV. — POLÊMICAS RELATIVAS AO TOMISMO

A condenação proferida por Tempier em 1277 marcava uma grande inquietação causada não somente pelo averroísmo, mas pelo peripatetismo em geral. São Tomás, sem dúvida, compreendido de seu próprio ponto de vista, era o adversário dos averroístas; toda a sua teoria do intelecto não é senão uma longa resposta ao averroísmo, e o *De Unitate intellectus contra Averroistas* talvez tenha sido escrito em 1270 para refutar Siger. Mas, vista de fora, sua filosofia era

⁸⁵² Citado por GILSON, *Études*, p. 71.

peripatética, e era bem difícil ver exatamente onde parava o perigo do aristotelismo importado para a Universidade de Paris. Por isso algumas das 219 proposições condenadas visam não a Siger, mas justamente às inovações do tomismo: impossibilidade da pluralidade dos mundos (27), individuação pela só matéria (42-43), necessidade, para a vontade, de perseguir o que é julgado bom pelo intelecto (163) — eis algumas das teses tomistas que pareciam suspeitas. São Tomás encontrava contraditores em sua própria ordem: os dominicanos que o haviam precedido na Universidade de Paris, Rolando de Cremona e Hugo de Saint-Cher, eram agostinianos. Um de seus mais ardentes adversários foi o dominicano Roberto Kilwardby que, mestre de teologia na Universidade de Oxford de 1248 a 1261 e arcebispo de Cantuária em 1272, ensinava as ideias de são Boaventura sobre a matéria e a forma; sustentava que a matéria contém as razões seminais que explicam a produção das coisas; e, contrariamente à tese da unidade da forma, ensinava que a alma não era simples, mas composta das partes vegetativa, sensitiva e intelectual. Por isso fez condenar em Oxford, em 1277, a tese da unidade da forma — condenação que foi repetida várias vezes por seu sucessor na sé de Cantuária, o franciscano João Peckham. Este condena em bloco toda a filosofia nova, numa carta de 1285 em que reprova «as novidades profanas do vocabulário, introduzidas há vinte anos nas profundezas da teologia contrariamente à verdade filosófica e em injúria aos santos». E cita notadamente o

abandono da doutrina agostiniana «das regras eternas e da luz imutável, das potências da alma, das razões seminais inseridas na matéria, e quantidade de outras». A passagem visa evidentemente às teses correspondentes do tomismo: o intelecto agente, a unidade das formas, a teoria da educação das formas.

XV. — HENRIQUE DE GAND

Sob essas secas fórmulas é preciso bem apreender as duas visões do universo que se opõem: de um lado, o universo agostiniano, em que a razão já é uma iluminação, em que o ser já informado aspira a novas formas, em que a matéria está prenhe das determinações que a forma vai engendrar; de outro, o universo peripatético, em que todo conhecimento intelectual é abstração, em que o indivíduo é completo por si mesmo, em que a matéria espera passivamente a forma. O agostinismo antitomista está particularmente representado em Paris pelo mestre secular Henrique de Gand, o *doctor sollemnis*, mestre de teologia em Paris em 1277 e morto em 1293. Contrariamente a este princípio peripatético — a forma dá o ser à matéria —, ele admite que a matéria existe por si e subsiste em ato: ato imperfeito, sem dúvida, e que a deixa capaz de receber a forma que a completa e a leva à perfeição. É que, para ele, contrariamente ao princípio tomista, a essência não é realmente distinta do ser; em são Tomás, cada essência esperava, lembra-se, do ser universal sua atualização e, pura potência, não tinha a ela direito

algun por si mesma; para Henrique, a essência tem por si mesma seu ser e, a essências diversas correspondem outros tantos seres diversos — princípio que deixa em cada essência algo do poder de Deus. Sua teoria da individuação é igualmente antitomista: a individuação não se deve à matéria, mas à negação; o indivíduo é o ser que, termo inferior da divisão, se torna incapaz de dividir-se por sua vez, e que é igualmente incapaz de identificar-se e de comungar com os outros indivíduos. Essa teoria das essências e dos indivíduos devia levá-lo, ao que parece, a situar no próprio Deus os objetos de nosso intelecto, ao menos em seu nível mais elevado; por isso é de opinião «que o homem não pode atingir, partindo das coisas naturais, as regras da luz eterna, que Deus oferece a quem quer e retira de quem quer». Nenhuma teoria em que melhor se veja a oposição ao espírito tomista: continuidade no ser, *mas* descontinuidade no conhecimento — tal poderia ser a suma da sabedoria tomista, que desenha de maneira precisa os limites da razão; continuidade no ser, *logo* continuidade no conhecimento — tal é a suma da sabedoria agostiniana, para quem a razão se continua em iluminação. Dessa oposição decorrem duas concepções bem diferentes da vida espiritual: para Henrique de Gand, o fim dessa vida não é, como em são Tomás, o conhecimento de Deus, mas a união com Deus, ou o amor; a vontade, que é a faculdade de desejar ou de amar, tem, pois, um fim que é superior ao do intelecto e que só ele vale por si mesmo; não é, portanto, como quer

são Tomás, o intelecto que impõe à vontade o fim que ela persegue.

XVI. — GILLES DE LESSINES

Contudo, o tomismo, após a condenação de 1277, encontrava ardentes defensores; ao *Correctorium fratris Thomae* que Guilherme de la Mare escreve em 1278 respondem numerosas refutações: publicam-se notadamente numerosas dissertações destinadas a mostrar a coerência íntima do tomismo. O dominicano Gilles de Lessines, morto em 1304, é um dos que publicam um tratado *De Unitate formae* (1278), no qual expõe sob todos os aspectos possíveis o mesmo argumento: «Embora as formas abstraídas pelo entendimento (por exemplo a linha na superfície, a superfície no corpo) sejam verdadeiramente várias e diferentes enquanto formas, contudo, no único sujeito de que são partes tendo cada uma seu papel, elas não têm senão um ser único, que provém daquela forma da qual têm seu ser físico e de onde decorrem suas funções, como os atos segundos decorrem do ato primeiro»⁸⁵³.

Além disso, vê-se um secular, Godofredo de Fontaines, morto em 1308, aluno de Henrique de Gand, que, ao menos em alguns pontos, toma contra seu mestre a defesa das teses tomistas. Admite, contra são Tomás, que o ser não difere da essência. Deus é tanto causa da essência de uma coisa quanto de sua

⁸⁵³ Edição DE WULF, p. 57.

existência; antes que a coisa seja criada, ambas estão em potência; depois que a coisa é criada, ambas estão em ato; mas é manifestamente falso que a essência esteja em potência em relação à sua existência⁸⁵⁴. Godofredo é contrário também à teoria tomista da individuação, que, segundo ele, só permitiria admitir entre os indivíduos diferenças acidentais, «o que é um inconveniente manifesto». Em compensação, defende, contra o iluminismo, a teoria do conhecimento intelectual por abstração, e, contra o voluntarismo, a tese tomista segundo a qual a vontade está submetida ao entendimento.

Enfim, há, no início do século XIV, uma difusão do tomismo em ordens influentes: Gil de Roma, dos eremitas agostinhos, morto em 1316, toma a defesa da tese da unidade das formas; Humberto introduz o tomismo entre os cistercienses, Gerardo de Bolonha entre os carmelitas. Frei Tomás foi canonizado em 1323 pelo papa João XXII, e sabe-se o lugar que Dante (1265-1321) lhe reservou na *Divina Comédia*: no quarto céu, Dante encontra os teólogos filósofos, dos quais o maior é são Tomás. Sabe-se também que são Tomás tem, à sua esquerda, Siger de Brabante, e que o poeta faz o santo pronunciar versos elogiosos para o averroísta — passagem que muito embaraçou os comentadores e que significa talvez que, para os amigos como para os inimigos de são Tomás, o pensamento tomista apresenta no fundo uma tendência idêntica à de Siger:

⁸⁵⁴ Ed. DE WULF e PELZER, p. 305-306.

a aliança de Aristóteles e de Cristo, contra a antiga tradição teológica.

XVII. — OS MESTRES DE OXFORD

Agostinismo e peripatetismo não são as únicas correntes de pensamento que atravessam o século XIII. É mais difícil definir a terceira corrente de que vamos agora falar. Sob certos aspectos, ela continua o pensamento do século XII mais que os movimentos que acabamos de estudar, e anuncia a filosofia moderna de maneira mais nítida. O espírito chartrense, que unia ao gosto das ciências positivas — matemática e ciências experimentais — a erudição clássica e a busca da intuição metafísica da natureza considerada como um todo (intuição que encontrava sua satisfação no apego ao platonismo), esse espírito ao mesmo tempo positivo, naturalista e assombrado pelo desejo de intuição universal reencontra-se nos pensadores de que vamos falar e aos quais a brevidade desta *História* não nos permite dar o lugar que lhes seria devido.

Primeiro, o grupo dos oxfordianos: seu espírito anuncia-se em Alexandre Neckham, morto em 1217, que conhece o *De Coelo* e o *De Anima* de Aristóteles, e mais nitidamente em seu contemporâneo Alfredo, o Inglês (ou Alfredo de Sereshel), que viaja pela Espanha, onde aprende o árabe; traduz do árabe para o latim o *De Vegetabilibus* do pseudo-Aristóteles e um *Liber de congelatis*, que é um suplemento aos *Meteoros*; escreve um *De motu cordis*; conhece os *Aforismos* de Hipócrates

e a *Arte médica* de Galeno. Miguel Escoto, morto por volta de 1235, é aquele que traduziu do árabe a *Esfera dos astrônomos* de Al Petragius, obras de Averróis e de Avicena, e a *História dos Animais* de Aristóteles, que dedica ao imperador Frederico II; é esse astrônomo e alquimista que Dante mergulhou no inferno.

Esse espírito desabrocha enfim em Roberto Grosseteste, chanceler da Universidade de Oxford, bispo de Lincoln desde 1235, e que morreu em 1253. Os vinte e nove tratados dele que Baur editou compreendem sobretudo escritos científicos, em particular tratados de óptica (*Da luz ou do esboço das formas*, *Do arco-íris* ou *Do arco-íris e do espelho*, *Da cor*, *Do movimento corporal e da luz*), mas também tratados de acústica, de astronomia, de meteorologia, e além disso escritos metafísicos sobre o homem microcosmo, sobre as inteligências, sobre a ordem de emanção das coisas causadas a partir de Deus. Em suma, uma concepção do universo físico cujo centro é o estudo da luz; uma concepção do universo metafísico cujo centro é a ideia de emanção das formas a partir da unidade; e uma ligação íntima e profunda entre essa física, que nos descreve as leis da difusão da luz, e essa metafísica, que descreve a emanção dos seres.

A luz desempenha papel análogo, por alguns lados, ao que desempenhava o fogo na cosmogonia estoica. «Primeira forma corporal», ela explica, por sua expansão, sua condensação, sua rarefação, todos os corpos do universo. Tem a propriedade de estar imediatamente presente em todo lugar: «propaga-se,

com efeito, por todos os lados, de tal sorte que de um ponto luminoso se engendra imediatamente uma esfera de luz tão grande quanto se queira, a menos que a sombra lhe faça obstáculo»; propagação esférica e velocidade infinita detida em sua expansão pela obscuridade — Roberto não pede outra coisa para a explicação do cosmo e de suas esferas. «Tudo é um, saído da perfeição de uma luz única, e as coisas múltiplas só são múltiplas graças à multiplicação da própria luz.»

Mas é preciso apreender o núcleo positivo que contém essas aventureiras pesquisas: é com efeito no seio dessa metafísica da luz que nasce a física matemática da natureza; a óptica é inseparável da consideração das linhas, dos ângulos e das figuras que de algum modo se realizam na propagação da luz; e esse esboço de física matemática acaba por afirmar a existência de uma ordem rigorosa e rigorosamente concebível pelo espírito na natureza: «Toda operação da natureza se cumpre da maneira mais determinada (*modo finitissimo*), mais ordenada, mais breve e mais perfeita possível»⁸⁵⁵.

Da escola de Roberto Grosseteste sai uma *Summa philosophiae* que compreende 19 tratados cujos assuntos vão da história da filosofia à mineralogia. Apesar do caráter fantasista dessa história, em que, com Isidoro, Beroso, Josefo e santo Agostinho, o autor vê os primeiros filósofos em Abraão, Atlas e Mercúrio, dá ele

⁸⁵⁵ Ed. BAUR, *De luce*, p. 75.

contudo prova de espírito crítico ao assinalar a maneira pela qual os tradutores árabes tomaram liberdades com o texto de Aristóteles, fazendo-o citar Ptolomeu no *De Coelo*, ou mostrando-o nos *Meteoros* dirigindo-se ao imperador Adriano. Diz-nos também que, em matéria de coisas naturais indiferentes à salvação, os teólogos puderam enganar-se. Nas questões metafísicas, a *Suma* é desfavorável ao tomismo; recusa, com quase todos os agostinianos, admitir a existência daquelas espécies inteligíveis que são Tomás declarava indispensáveis ao conhecimento intelectual; a essência da coisa une-se ao intelecto sem intermediário algum, «sem o que não seriam as próprias essências, mas suas imagens, que poriam o intelecto em movimento, e seriam antes suas imagens (*idola*) que as próprias formas que seriam compreendidas». Mantém também a tradição agostiniana na questão do conhecimento do intelecto por si mesmo: «A alma, ao compreender-se, não recebe sua própria espécie, mas tem antes a intuição (*contueri*) de si mesma» (p. 463). Como ao carácter intuitivo do conhecimento intelectual das essências das coisas ou de nós mesmos, está apegado à ideia de que a alma intelectual é individual por si mesma, mesmo sem relação com o corpo.

XVIII. — ROGER BACON

Mas o mais notável dos oxfordianos é Roger Bacon, o *doctor mirabilis*, no qual se vê um espírito impetuoso, ardente, indomável, que se traduz em sua vida como em

seus escritos; ninguém menos que ele poupou a ignorância e a fatuidade dos «filósofos parisienses» e, em particular, sua negligência em matéria de estudos da linguagem, das matemáticas e das ciências da natureza. Nascido entre 1210 e 1214, fora primeiro em Oxford aluno de Roberto Grosseteste, a quem sempre testemunhou a mais viva admiração; residiu em Paris de 1244 a 1252; entrado na ordem dos franciscanos e voltado a Oxford, compôs de 1266 a 1268 o *Opus majus*, dividido em sete partes que se referem às causas da ignorância humana, às relações da filosofia e da teologia, à ciência das línguas, à utilidade das matemáticas na física, na astronomia, na reforma do calendário e na geografia, à óptica, à ciência experimental e à filosofia moral. Essa obra, escrita a pedido feito pelo papa Clemente IV em 1268, foi composta ao mesmo tempo que duas outras obras que continham trabalhos preliminares: o *Opus minus* e o *Opus tertium*. Em 1278 Roger Bacon escreveu no *Speculum astronomiae* (falsamente atribuído a Alberto Magno) uma defesa da astrologia judiciária; punha ali em questão a condenação da astrologia, pronunciada na 170.^a das proposições condenadas em 1277 pelo bispo Tempier: «Pode-se conhecer por sinais as intenções dos homens e as mudanças dessas intenções.» Esse escrito foi sem dúvida sua perdição: o geral dos franciscanos, que, desde 1277, seguia a política que resultara numa paz completa com os dominicanos, condenou-o em 1278 à pena do encarceramento.

É bem, com efeito, o espírito tomista que é atingido no fundo por toda a obra de Roger — esse espírito de

prudente compartimentação que prescreve a cada um os limites de que não deve sair. Roger é, por excelência, o partidário da unidade da sabedoria; não há senão uma única sabedoria, contida toda inteira nas escrituras. A filosofia e o direito canônico apenas «apresentam na palma da mão» (*velut in palmam*) o que a sabedoria divina concentra «como no punho» (*velut in pugnum*). Roger lembra aquela antiga maneira de conceber a unidade espiritual que toda a Idade Média tomara a santo Agostinho e a Beda: as artes liberais postas a serviço da interpretação da escritura, a filosofia pagã servindo à refutação dos erros dos gentios — a tal ponto que «a filosofia, considerada em si mesma», à parte dessa obra total, «não é de utilidade alguma». O próprio Aristóteles, interpretado pelos árabes, é chamado como fiador dessa unidade: ele admite que o conhecimento intelectual nos é impossível sem a ajuda de um intelecto agente que contém todas as formas; vale dizer que ele sabe tudo; mas, «se sabe tudo, isso não convém nem a uma alma, nem a um anjo, mas somente a Deus». E, se Bacon não vai até dizer, como certos franciscanos, que vemos imediatamente as essências em Deus, afirma ao menos que só conhecemos intelectualmente sob a influência imediata de um intelecto agente que é idêntico ao Verbo, autor de nossa salvação. Por isso os filósofos cristãos, longe de limitar e estreitar o domínio de suas pesquisas, «devem reunir em seus tratados todas as palavras dos filósofos a respeito das verdades divinas, e mesmo ir bem além, sem por isso tornarem-se teólogos». A unidade do espírito é provada, como se

vê, por um recurso à sua origem divina — origem demonstrada também, segundo as ideias de Bacon, pela fantástica história da filosofia que ele toma aos Padres da Igreja: a filosofia, revelada aos patriarcas, foi transmitida por diversos intermediários aos filósofos pagãos, e daí voltou aos cristãos. E a Escritura é também a suma dessa sabedoria — a Escritura, «em que se encontra toda criatura em si ou em sua imagem, em seu tipo universal ou em sua singularidade, do alto dos céus a seus confins, de tal sorte que, como Deus fez as criaturas e a escritura, quis pôr as criaturas na escritura, quer se a compreenda no sentido literal, quer no sentido espiritual».

Essa concepção da sabedoria acaba, praticamente, na teocracia menos moderada: «pois pela luz da sabedoria é ordenada a Igreja de Deus e disposta a Igreja dos fiéis». Como ela rege o mundo, «nenhuma outra ciência é requerida para a utilidade do gênero humano». A cidade baconiana lembra a cidade platônica: no cume os clérigos, abaixo os sábios, mais abaixo ainda os militares, em último lugar os artesãos; um direito eclesiástico, unicamente fundado nas escrituras, que domina o direito civil; os papas e os príncipes tomando por conselheiros os sábios que, detendo o saber, devem ser os únicos a deter o poder; enfim, a unidade religiosa do mundo obtida por um apostolado fundado nesse saber.

Há um contraste dos mais estranhos entre esses caracteres do pensamento baconiano e os traços de sua doutrina que se está habituado a pôr em primeiro plano

e nos quais se vê sua principal significação histórica. Roger Bacon é aquele que, nas ciências, apregoou a experiência como o único método possível: «Temos», diz ele, «três meios de conhecer: a autoridade, a experiência e o raciocínio; mas a autoridade não nos faz saber se não nos dá a razão do que afirma...; o raciocínio, por seu lado, não pode distinguir o sofisma da demonstração a menos que seja verificado em suas conclusões pelas obras certificadoras da experiência. Acontece contudo que ninguém em nossos dias tem cuidado desse método...; é por isso que todos os segredos, ou quase, e os maiores da ciência, são ignorados pela multidão dos que se dedicam ao saber.» Partidário do método experimental, tem ao mesmo tempo a ideia da física matemática, que dele é inseparável — física ligada, como em Roberto Grosseteste, à óptica de Ptolomeu, conhecida pelo árabe Alhazen, às construções geométricas da óptica na reflexão, na refração e na teoria do arco-íris; a construção matemática do ponto de combustão atrás de uma lente convexa iluminada pelo sol parece a Bacon dar «a causa própria e necessária do fenômeno». Ao mesmo tempo que à experiência e às matemáticas, Bacon apega-se aos problemas técnicos, tanto à técnica dos engenheiros, que o faz imaginar máquinas automotrizas ou máquinas voadoras, quanto à técnica social, como o problema da organização do trabalho e da assistência pública.

Esse espírito experimental, matemático e técnico certamente nunca esteve ausente nos engenheiros, nos

arquitetos ou nos artesãos da Idade Média; mas, transportado para o domínio especulativo, parece fazer de Bacon o verdadeiro antepassado da filosofia moderna. Não é preciso, contudo, esquecer nele o teocrata iluminado, aquele que via em Clemente IV o papa predito pelos astros para a conversão da terra ao catolicismo. Iluminismo e experiência — são os dois traços cuja união faz a fisionomia de Bacon. União inexplicável, se se tratasse do método experimental tal como hoje o entendemos. Mas, de fato, não é dele que se trata: não se encontra nele método preciso algum, nem para instituir experiências, nem para delas tirar leis.

A palavra *experimentum* está intimamente ligada, para um homem do século XIII, a ideias que ela já não nos sugere. O *experto*, em Bacon, é essencialmente aquele que sabe desprender e utilizar forças ocultas que são desconhecidas do resto dos homens; é o alquimista que cria o elixir da vida e a pedra filosofal; é o astrólogo que conhece os poderes dos astros; é o mágico que conhece as fórmulas que dominam a vontade dos homens. A imagem do universo que dá a experiência é bem diferente da que dá a física do filósofo: esta deduz os fenômenos naturais das propriedades dos quatro elementos; aquela conhece, por seus procedimentos, forças ocultas irredutíveis às dos elementos, tais como a que Pedro de Maricourt punha em obra em suas pesquisas sobre o ímã. Quando Bacon fala da ciência experimental, pensa, pois, numa ciência secreta e tradicional, consistente na investigação das forças

ocultas e na dominação que seu conhecimento assegura ao experto. O universo desses expertos é essencialmente o universo tal como Plotino o descrevia: um conjunto de forças que se entrecruzam — fascinação, palavras mágicas, forças emanadas dos astros e às quais se está submetido sem o saber; o tipo e o modelo dessa difusão de cada uma dessas forças a partir de seu ponto de origem Bacon toma-o na perspectiva, tão estudada em seu tempo, que dá, na difusão da luz, um exemplo da «multiplicação das espécies». Essa multiplicação é como a lei geral das forças que se entrelaçam no espaço.

Partindo daí, Bacon atribui bem menos importância ao controle dos fatos que à descoberta dos segredos ou dos fatos espantosos que os expertos transmitem de uma geração a outra. Acolhe com incrível credulidade (a *credulitas* é para ele a primeira virtude do experto) os relatos de Plínio, o Velho, sobre o diamante atacado pelo sangue de bode (Plínio 20, 1; 37, 15), sobre o emprego das glândulas de castor na medicina (Plínio 32, 13) e tantos outros fatos inventados que toma à experiência dos rústicos e das velhas.

À experiência da natureza assim compreendida corresponde a experiência interior em matéria de coisas espirituais: as iluminações recebidas pelos patriarcas e pelos profetas; também ela, em seu mais alto grau, é inteiramente secreta: acima das virtudes, dos dons do Espírito Santo e da paz do senhor, há «os arrebatamentos e suas diversas espécies, que, cada uma

à sua maneira, fazem ver muitas coisas que não é permitido ao homem dizer».

Aquele que detém esses segredos espirituais possui, aliás, por isso mesmo, as ciências humanas.

A doutrina de Bacon, com todos os seus defeitos e por seus próprios defeitos, é uma admirável testemunha da impaciência com que certos homens do século XIII suportavam os quadros em que a «filosofia dos parisienses» queria encerrar o homem e o universo. Têm eles o sentimento de que a realidade verdadeira está fora desses quadros, num abismo de potências maravilhosas em que apenas alguns homens raros, iluminados por uma sabedoria superior, sabem guiar-se.

XIX. — VITELO E OS PERSPECTIVISTAS

De espírito análogo vêm os trabalhos de Vitelo, nascido na Polônia entre 1220 e 1230 e que, residindo na Itália, foi, ao mesmo tempo que são Tomás, amigo do helenista Guilherme de Moerbeke; foi a pedido deste que escreveu uma *Perspectiva*, simples compilação dos trabalhos de Euclides, de Apolônio de Perga e da *Óptica* de Ptolomeu, traduzida para o latim já no século XII, mas sobretudo da *Óptica* do árabe Alhazen, de quem traduz as notáveis considerações sobre as percepções visuais adquiridas, base de toda a psicologia moderna da percepção. Escreveu além disso um tratado *De Intelligentiis*, em que, seguindo o livro *Das causas*, estuda as três hipóstases neoplatônicas: a Causa primeira ou o Um, a Inteligência e a alma.

Entre a metafísica neoplatônica e a perspectiva há nele a mesma afinidade que em Roberto Grosseteste. O simbolismo luminoso para marcar a ação do Um apoia-se sem dúvida em santo Agostinho e na *Epístola aos Romanos*; mas ele o desenvolve por considerações de perspectivista: a luz é ao mesmo tempo um corpo simples e por isso mesmo capaz de multiplicar-se; «ao corpo mais simples é devida a maior extensão; à água é devida uma extensão maior que à terra; ao ar, maior que à água; ao fogo, maior que ao ar». A luz, que é o mais sutil dos corpos, tem, pois, a maior extensão; aloja em si os corpos; permite aos modelos refletir-se na matéria, e é assim o princípio do conhecimento. A essa metafísica neoplatônica corresponde um traço já notado várias vezes, que o opõe ao tomismo: a preponderância do amor sobre o conhecimento. «Num mesmo ser, o amor precede naturalmente o conhecimento...; e o amor é aperfeiçoado pelo conhecimento — não que o conhecimento seja o complemento do amor, mas porque, pelo fato do conhecimento, ele se multiplica e vive em si mesmo... O conhecimento não é a perfeição do amor; mas antes, muito ao contrário, o conhecimento ordena-se em relação à deleitação e ao amor.»

Encontramos enfim em Dietrich de Freiberg, nascido por volta de 1250, mestre de teologia em Paris em 1297 e que morreu depois de 1310, essa mesma união dos estudos experimentais — sobretudo da óptica — e da metafísica neoplatônica. Autor de uma teoria matemática do arco-íris em que explica o fenômeno por

uma dupla refração seguida de uma reflexão nas gotas de chuva, adere ele, embora pertencendo à ordem dos pregadores, a uma filosofia agostiniana e neoplatônica bem diferente da doutrina oficial da ordem. Seguindo os *Elementos de teologia* de Proclo e a doutrina das três hipóstases, aceita as imagens da produção das coisas por emanção e de sua conversão, ainda que as concilie com a criação. Se toma, por outro lado, a Aristóteles a noção do intelecto agente, é para identificá-lo à parte oculta do espírito (*abditum mentis*), à profundidade da memória (*profunditas memoriae nostrae*), imagem de Deus, à qual estão imediatamente presentes, sem busca, as regras eternas e a imutável verdade, ao passo que a abstração cabe somente à faculdade cogitativa.

XX. — RAIMUNDO LÚLIO

A obra imensa e ainda incompletamente estudada de R. Lúlio é um testemunho das preocupações que dominam o século XIII em seu fim. Suas obras, escritas em catalão mas traduzidas em sua maioria para o latim, estão todas a serviço do mesmo fim prático, que ele visou também por seus atos e por uma propaganda incansável: estabelecer sobre a terra inteira a catolicidade, considerada idêntica à razão. Nascido em Maiorca em 1235, deixa em 1265 mulher e filhos para dar-se todo à sua missão: durante nove anos aprende em Maiorca a língua e a ciência dos árabes; por volta de 1288 propõe aos papas um plano de cruzada e de missão nos países dos infiéis. Em 1298 e mais tarde em 1310 e

1311 está em Paris, onde escreve grande número de tratados (ainda manuscritos) contra os averroístas. Em 1311 assiste ao concílio de Vienne e pede ali que se criem ensinos de línguas árabe e hebraica em Roma e em várias universidades para preparar os missionários. Ele próprio partiu para Túnis para converter os infiéis, e ali morreu em 1315.

Esse homem tão ardentemente devotado à sua tarefa prática, esse místico cuja atividade teve por ponto de partida uma visão e que escreveu *Diálogos e cânticos de amor entre o amigo e o amado*, é o autor daquela famosa Grande Arte que tem, conforme o desígnio geral de sua vida, um caráter prático bem mais que teórico. Como todos os que, na Idade Média, quiseram combater os infiéis ou os hereges, e segundo a tradição de todo o século XII, R. Lúlio pretende «provar os artigos de fé por razões necessárias». É a serviço desse fim que põe sua *Ars generalis* ou *ars magna*, arte de raciocinar que deve, em sua intenção, ser bastante popular e fácil de acesso para dar, mesmo à gente comum, os meios de defender a fé: uma religião universal, apoiada num método de pensar igualmente universal — eis a ideia que Lúlio faz da catolicidade.

Em que consiste essa grande arte? Lembra-se que a lógica de Aristóteles tropeçava em dois problemas, que eram um e outro problemas técnicos: em primeiro lugar, a descoberta de premissas necessárias ou princípios que pudessem dar à conclusão do silogismo um caráter demonstrativo e científico; em segundo lugar, dados os termos extremos, a descoberta do termo

médio que os unirá. São esses dois problemas que a Grande Arte se gaba de resolver; essa arte não é propriamente falando uma arte de raciocinar, mas uma arte da descoberta. O próprio título de alguns de seus tratados o diz: «*De venatione medii inter subjectum et praedicatum; Ars compendiosa inveniendi veritatem, seu ars magna et major; ars inveniendi particularia in universalibus; quaestiones per artem demonstrativam seu inventivam solubiles; Ars inventiva veritatum.*»

«Cada ciência tem seus princípios próprios e diferentes dos princípios das outras ciências; por isso o entendimento requer que haja uma ciência geral com princípios gerais nos quais estejam implicados e contidos os princípios das outras ciências particulares, como o particular no universal» — tais são as primeiras palavras da *Ars magna generalis et ultima*. Lembremos do método que Aristóteles indicara para descobrir o termo médio que permite resolver uma questão, isto é, saber se um predicado era ou não verdadeiro de um sujeito dado: buscando, para um sujeito dado, todos os predicados possíveis, e, para um predicado dado, todos os sujeitos possíveis, chegava-se necessariamente a descobrir entre esse sujeito e esse predicado todos os médios possíveis. A Grande Arte é uma generalização desse procedimento. Lúlio pensa primeiro descobrir todos os predicados possíveis de um sujeito qualquer enumerando os atributos seguintes: «*bonitas, magnitudo, aeternitas; potestas, sapientia, voluntas; virtus, veritas, gloria; differentia, concordia, contrarietas; principium, medium, finis; majoritas,*

aequalitas, minoritas», dos quais os nove primeiros designam atributos divinos e os nove últimos relações; todo predicado é, segundo ele, redutível seja a um desses atributos, seja a uma combinação desses atributos, combinação que se faz segundo certas regras. Por outro lado, a propósito de um sujeito, podem-se pôr dez questões: se ele é, o que ele é, de que é feito, por que é, quão grande (*quantum*) é, qual (*quale*) é, quando é, onde é, com que é.

Esses preliminares bastam para mostrar que a Grande Arte não podia chegar a ultrapassar o círculo da lógica de Aristóteles: essa pretensa arte de invenção não é senão uma arte de classificar e de combinar conceitos dados, e de modo algum de descobri-los. Parece por vezes que Lúlio confunde a ordem com a invenção: dá, por exemplo, ao «artista» que trata da física o conselho de «aplicar sucessivamente o conceito sobre o qual está em dúvida (o de natureza) às dez regras», isto é, de pôr-se a seu respeito as dez questões acima; e acrescenta (fol. 78 b): «Como um cristal colocado numa cor vermelha se dispõe relativamente a essa cor, e do mesmo modo numa cor verde, assim, quando um termo desconhecido é percorrido (*discurritur*) através das regras e das espécies das regras, esse termo desconhecido é colorido ou esclarecido pelas regras em que o colocam» — esclarecimento, como se vê, puramente formal, que consiste em saber o que se deve perguntar de uma coisa, que permite buscar a coisa sob diversos aspectos, mas que jamais será suficiente para descobrir as respostas.

Tais são as correntes do pensamento no século XIII. Ter-se-á notado um traço comum a esses pensamentos tão diversos: não é em vão que o período que estudamos foi inaugurado por Inocêncio III, que defendeu, mais que qualquer papa, a primazia do espiritual, e que os regulares, dependentes imediatamente do papa, tomaram nas universidades um lugar considerável. Por toda parte sonha-se com organização hierárquica e unidade espiritual: os sistemas que descrevemos vêm do mesmo espírito que produziu as cruzadas — estender por toda parte a catolicidade. Projeta-se na realidade metafísica essa unidade espiritual, e todo mundo, sem exceção, aceita que a metafísica neoplatônica (facilmente conciliável com a ideia da criação), com sua unidade e sua hierarquia, represente exatamente essa realidade. Constrói-se uma política ideal em que o poder temporal é ou absorvido pelo poder espiritual, ou subordinado a esse poder; se, para alguns, a razão e a cidade terrestre são autônomas, é da maneira pela qual se pode chamar autônoma uma função cujos limites foram precisamente marcados por um poder superior.

Ora, essa aspiração à unidade acaba num completo malogro: no século XIV, enquanto, nos horrores da guerra dos Cem Anos, nasce a ideia de nacionalidade, que afastará para sempre a ideia de uma unidade política da cristandade, a representação do universo se desloca. Não é verdade, aliás, que os elementos que os pensadores do século XIII haviam recebido em sua construção trabalhavam surdamente para miná-la? Platonismo, aristotelismo, experiência, matemáticas,

tradições antigas — todas essas forças que nos apareceram momentaneamente participando da construção de um sistema de pensamento cristão vão mostrar-se agora sob sua verdadeira luz, como forças completamente independentes da crença cristã num destino sobrenatural.

CAPÍTULO VI

O SÉCULO XIV

I. — DUNS SCOT

O primeiro sintoma dessa desagregação encontra-se no movimento de ideias inaugurado por Duns Scot, o doutor sutil. Teve ele carreira muito curta: nascido na Inglaterra antes de 1270, recebeu o ensino de Oxford, de que recolheu o gosto tradicional pelas matemáticas, consideradas como dando o tipo da certeza; ensinou em Paris a partir de 1305 e ali morreu em 1308. Escreveu na Inglaterra seus comentários sobre Aristóteles e *Questões sobre as sentenças de P. Lombardo* (a inautenticidade do *De Rerum principio*, que se atribuía a esse período, parece provada); em Paris, os *Reportata parisiensia* e as *Collationes*; demonstrou a superioridade religiosa dos monges mendicantes sobre os regulares no *De perfectione statuum*.

Duns Scot não entra em nenhuma das correntes que seguimos: aos que fazem dele um agostiniano deve-se objetar a crítica muito viva que faz das teorias mais caras à escola: a do conhecimento intelectual como iluminação, a das razões seminais contidas na matéria e dos conhecimentos inatos contidos na alma. Mas é

ainda menos tomista: suas doutrinas mais célebres — a existência em ato da matéria, a individuação pela forma (*haecceidade*), a prioridade da vontade — estão em oposição consciente e deliberada às de são Tomás.

Um dos traços essenciais que o distingue e o isola é a afirmação sem reticência do que se poderia chamar o caráter histórico da visão cristã do universo: criação, encarnação, imputação dos méritos de Cristo são, da parte de Deus, atos livres no sentido mais pleno da palavra, isto é, que poderiam não ter ocorrido e que dependem de uma iniciativa de Deus que não tem outra razão senão sua própria vontade. O *credo ut intelligam* de santo Anselmo, o esforço para perscrutar os motivos de Deus, estão no oposto direto desse novo espírito. E é por isso que ele alongou singularmente a lista dos puros objetos de fé, dos *credibilia*, «que são tanto mais certos para os católicos quanto não se apoiam em nosso entendimento cego e muitas vezes vacilante, mas encontram sustentação firme na mais sólida das verdades»: onipotência, incomensurabilidade, infinidade, vida, vontade, onipresença, verdade, justiça, providência — isto é, quase todos os atributos divinos que são Tomás deduzia da noção de Deus como causa do mundo — são para Duns Scot objetos de fé. Contudo, admite sem dúvida uma prova racional da existência de Deus, a prova *a contingentia mundi*, que nos força a passar do ser mutável de que temos experiência ao ser necessário que tem em si sua razão de ser. Essa prova não poderia partir, como quer santo Anselmo, da noção do «ser maior que se possa pensar»; pois essa noção,

que não é uma ideia simples e inata, foi por nós formada partindo dos seres finitos, e seria preciso primeiro mostrar que ela não é contraditória.

Poder-se-iam resumir essas ideias dizendo que todo traço do espírito neoplatônico, isto é, de afirmação da continuidade e da hierarquia entre as formas do real, quase desapareceu em Duns Scot. Se o agostinismo afirmava continuidade no ser, logo continuidade no conhecimento, e o tomismo continuidade no ser mas descontinuidade no conhecimento, o escotismo poderia ter por fórmula: descontinuidade no ser e descontinuidade no conhecimento⁸⁵⁶. Duns Scot emprega com efeito todos os conceitos que vimos impor-se no século XIII: intelecto possível e intelecto agente, matéria e forma, universal e individual, vontade e entendimento; mas, enquanto nos pensadores precedentes esses conceitos se chamavam, se ligavam, se hierarquizavam, se organizavam, o objetivo de Duns Scot parece ser fazer ver neles termos independentes, cada um dos quais, à parte, tem uma realidade plena e suficiente, que se acrescentam sem dúvida, mas sem se exigirem.

Duns Scot parece aliás abandonar o princípio de analogia universal que, em Boaventura e mesmo em São Tomás, era o grande motor da continuidade. Ao declarar que o *ser* tem sentido unívoco e não equívoco em relação a Deus e às criaturas (isto é, que significa a mesma coisa), retira todo fundamento à relação de

⁸⁵⁶ Só se encontra a afirmação da continuidade das formas no *De Rerum principio*, cuja autenticidade é duvidosa.

analogia que permite passar de um termo (a criatura), ser em sentido derivado, a outro, Deus, que é ser num sentido mais nobre; pois a criatura e Deus referem-se ao mesmo título e da mesma maneira à noção de ser, que assim não dá meio algum de distingui-los aproximando-os.

Esse descontínuismo marca-se primeiro pela teoria da matéria: é hostil ao mesmo tempo ao agostinismo e ao tomismo — ao agostinismo, porque Duns Scot nega a existência de uma razão seminal no seio da matéria; ao tomismo, porque nega o princípio peripatético de que não há potência alguma que possa fazer que a matéria exista sem a forma. Nega, numa palavra, o que há de comum a duas teorias aliás tão opostas, a saber, o vínculo entre matéria e forma que faz que, na primeira, a matéria contenha um princípio interno que a faz aspirar à forma, e que, na segunda, a matéria só tenha existência relativa à forma que a atualiza⁸⁵⁷. Duns Scot pensa (como Henrique de Gand) que a matéria, já que tem uma ideia distinta, é algo em ato por si; não é detido por aquela objeção de Aristóteles de que, se assim é, o composto de matéria e forma é feito de dois seres em ato que se acrescentam, e já não tem unidade.

A teoria da *haecceidade* de Duns Scot resolve o problema da individuação num sentido evidentemente contrário ao tomismo; mas não é menos desfavorável ao agostinismo. Sabe-se que, traçado o quadro dos gêneros e das espécies até as espécies inferiores ou

⁸⁵⁷ In II Sententiarum, dist. XII, ed. Wadding, VI, p. 664-699.

especialíssimas, o peripatetismo recusava encontrar o que quer que fosse de inteligível nos indivíduos em que se distribuía a forma específica, atribuindo essa divisão puramente numérica à matéria, à adjunção dos acidentes à forma específica. Lembra-se, por outro lado, que o agostinismo, vendo na alma individual o sujeito do destino sobrenatural e conferindo aliás à alma um conhecimento de si por si que a torna, embora singular, inteligível a si mesma, repudiava, em nome da fé, a teoria da individuação pela matéria. E resta bem, no franciscano Duns Scot, algo desse espírito agostiniano: admitir a tese tomista, crer que a natureza ou forma específica permanece a mesma em todos os indivíduos de uma mesma espécie, é voltar ao «maldito Averróis»⁸⁵⁸; é crer que a natureza humana, de si mesma indivisa, se divide somente pela quantidade, como água homogênea que se distribuisse em diferentes vasos. Mas a doutrina de Duns Scot visa a um resultado bem mais geral: quer dar ao indivíduo como tal uma inteligibilidade análoga à que o peripatetismo dá à espécie, isto é, uma determinação por caracteres positivos e essenciais e não mais por caracteres negativos e accidentais; a socraticidade é algo de positivo, mesmo antes da existência de Sócrates na matéria, e persiste, quaisquer que possam ser as mudanças de quantidade e de acidentes no Sócrates real. É a unidade do indivíduo, unidade admitida por todos, que, para Duns Scot, exige uma entidade determinada, que é a

⁸⁵⁸ Tomo VI, p. 405.

haecceidade: a forma específica (equinidade) não inclui essa entidade; a matéria à qual ela se liga (a estrutura corporal comum a todos os corpos de cavalos) tampouco; é preciso, pois, buscá-la fora da forma, da matéria e, por conseguinte, de seu composto, numa realidade última. Mas é preciso atentar em que a passagem da espécie aos indivíduos não se opera como a do gênero às espécies⁸⁵⁹: na passagem do gênero às espécies, o gênero está para a diferença como um ser em potência está para uma forma que o determina, e é por isso que gênero e diferença se unem numa realidade única. A espécie especialíssima, ao contrário, é inteiramente definida: não exige, para completar-se, a individualidade; segue-se que num só e mesmo ser individual (este cavalo) «a entidade singular (*haecceidade* deste cavalo) e a entidade específica permanecem realidades formalmente distintas». Vale dizer que a individualidade se acrescenta simplesmente de fato à espécie, sem que haja vínculo algum de continuidade inteligível de uma à outra. Traço importante, que se manifesta na crítica que Duns Scot faz do conhecimento angélico segundo são Tomás: este pensa, segundo a tradição neoplatônica, que os anjos conhecem as coisas singulares não como nós, mas porque possuem um intelecto superior ao nosso, em que o conhecimento dos singulares está contido no dos universais — continuidade para sempre impossível para Duns Scot.

⁸⁵⁹ Tomo VI, p. 413.

Assim como faz da matéria uma realidade em ato mesmo sem a forma, e do indivíduo uma realidade positiva distinta da espécie, Duns Scot dá ao intelecto possível uma atividade que é, em certa medida, autônoma em relação ao intelecto agente: o papel próprio do intelecto agente é separar a forma específica da imagem sensível em que está em potência; mas o do intelecto possível é o ato de intelecção, e desse ato ele é causa total; a espécie inteligível, produto da abstração, é requerida não para produzir o ato de intelecção, que deriva somente do intelecto possível, mas para determinar esse ato a este ou àquele objeto⁸⁶⁰. E ainda crê que a distinção dos atos é somente tornada manifesta pela dos objetos, ainda que, em si mesma, decorra da potência intellectiva sozinha. Vê-se também a que ponto essa teoria afasta Duns Scot do iluminismo agostiniano: à tese de Henrique de Gand de que os objetos sensíveis não podem iluminar a alma e de que é preciso um raio divino, replica ele citando a certeza dos primeiros princípios, que são apreendidos com evidência assim que os termos o são; a certeza por experiência; enfim, a certeza interior dos fatos de consciência — outros tantos exemplos de certezas diretas e autônomas.

É no mesmo espírito que ele afirma, de maneira tão contrária ao tomismo, o primado da vontade sobre o intelecto. Bem longe de a vontade seguir o bem conhecido pelo entendimento, ela «comanda o

⁸⁶⁰ Tomo III, e 365.

intelecto», dirigindo-o à consideração deste ou daquele objeto; «o intelecto, se é causa da volição, é, pois, uma causa subserviente à vontade». O que Duns Scot visa não é substituir o tomismo pela visão agostiniana, que faz do amor, mais que do conhecimento, o fim último das coisas; é libertar a vontade do intelecto, como libertou a matéria da forma, o indivíduo da espécie, o intelecto da iluminação divina; pois essas considerações acabam antes de tudo por declarar que a vontade é inteiramente livre: «Nada senão a vontade é causa total da volição na vontade.»

São essas ideias psicológicas que Duns Scot transporta para a teologia. Nenhuma sujeição, tampouco em Deus, de sua vontade a um bem concebido por seu entendimento. Sem dúvida, os possíveis que Deus concebe por seu entendimento não são de modo algum criações de sua vontade, e não se pode encontrar em Duns Scot uma teoria do primado da vontade e da criação das verdades eternas. A vontade não pode querer o impossível e o contraditório. Só que os possíveis que ele concebe por seu entendimento não dão regra alguma à sua vontade criadora: «De que sua vontade tenha querido tal coisa não há causa alguma senão que a vontade é a vontade.» Por isso a vontade não depende da regra do bem; mas, inversamente, a vontade é a primeira regra, e «nenhuma regra é reta senão enquanto é aceita pela vontade divina».

Tese que tem consequências importantes sobre o espírito da moral escotista. Os preceitos morais que nos fazem conhecer o bem dependem de uma lei divina; mas

esse bem vem somente de que foram queridos por Deus; e, como essa vontade é arbitrária, pode-se conceber que Deus tivesse podido dar mandamentos outros que os do Decálogo.

Esse arbítrio, essa descontinuidade radical que Duns Scot introduz até na realidade divina, comandam sua concepção da política: mistura íntima de atomismo social e de autoritarismo sem freio, que reflete na sociedade a visão do universo que acabamos de expor. Os homens são primeiro todos iguais; mas sacrificaram de bom grado sua independência a uma autoridade que a si mesmos se deram para limitar os perigos que seu egoísmo lhes fazia correr uns aos outros; essa autoridade é desde então todo-poderosa e sem contrapeso; o chefe institui, distribui e revoga a seu gosto as propriedades; não há outras leis senão as leis positivas por ele instituídas; não tem outros deveres senão os deveres para com Deus, e, entre esses deveres, a conversão pela força dos judeus (que Duns Scot vê perseguidos e banidos ao seu redor, no início do século XIV, por aquela monarquia capetíngia que reivindicava para si esse *imperium* que lhe concede a teoria do franciscano)⁸⁶¹.

Esse voluntarismo de Duns Scot encontra sua expressão mais completa num oxfordiano do século XIV, Thomas Bradwardine que, nascido antes de 1290, morreu arcebispo de Cantuária em 1349. Matemático, e apreciando como tal a prova anselmiana da existência

⁸⁶¹ Cf. B. LANDRY, *Duns Scot*, p. 233-245.

de Deus, que só quer completar demonstrando que o conceito de ser soberanamente perfeito não implica contradição, foi sobretudo o antipelagiano que quase chegava a negar toda causalidade que não a causalidade divina; não somente não há para ele «razão nem lei necessária em Deus anteriormente à sua vontade», mas ainda «a vontade divina é a causa eficiente de toda coisa, seja qual for, causa motriz de todo movimento», e o ato mais livre que o homem possa fazer é Deus que o necessita.

Essa teoria do servo-arbítrio, tão seca, tão distante do misticismo, pois, longe de unir o homem a Deus pela meditação e pelo amor, o faz dele depender de uma dependência exterior, como um servo depende de seu senhor («O homem é servo de Deus, servo espontâneo, digo eu, e não constrangido»), difundiu-se no século XIV; está representada na universidade de Paris pelo cisterciense João de Mirecourt, que viu, em 1347, condenadas quarenta de suas teses, entre as quais as que diziam que «Deus quer que alguém peque e que seja pecador; que ele quer, ao querer seu bem, que ele seja pecador; que é causa do pecado como pecado, do mal de culpa como mal de culpa, autor do pecado como pecado». Determinismo teológico que, pelo inglês João Wyclif, influiu sobre Lutero. O escotismo, que, no século XIV e no século XV, contou tantos comentadores e mesmo cátedras destinadas a ensiná-lo nas principais universidades da Europa, é, pois, um dos geradores do espírito novo.

II. — AS UNIVERSIDADES NOS SÉCULOS XIV E XV

É difícil exagerar o papel social das universidades no século XIV e no início do século XV; no século XV, a pragmática sanção, confirmada ainda por uma ordenança de Luís XII em 1499, reservava aos graduados das universidades grandes vantagens na colação dos benefícios; longos estudos universitários (três anos de teologia e de direito canônico) eram condição indispensável para ser nomeado pároco nas paróquias das cidades. Nenhum meio mais livre, aliás, que essas universidades: «Oráculo do espírito e guia da opinião europeia, a mais temível potência erguida em face dos poderes legais. Nenhum corpo foi mais livre, nenhuma organização mais democrática. Assembleias de companhias, faculdades ou nações, e assembleias gerais; o direito de estatuir sobre todos os assuntos — administração, ensino, justiça; em algumas até... uma representação concedida aos estudantes...; mestres recrutando-se a si mesmos; poderes eleitos, e por tempo curto (reitor e procurador por três, quatro ou seis meses, um ano quando muito)...; contra a ingerência do poder central ou dos poderes locais, a armadura sólida de privilégios incontestados: isenção fiscal, direito de ser julgado por seus pares e, para tornar essas garantias eficazes, o poder de suspender seus cursos... — tal é a carta que o favor dos papas e dos reis reconheceu e consagrou»⁸⁶².

⁸⁶² IMBART DE LA TOUR, *Les Origines de la Réforme*, I, p. 347 ss.

Essa floração das universidades estende-se até meados do século XV, quando diversas circunstâncias lhes retiram força e influência em proveito do poder central, quando a especulação é abandonada, quando a preparação para os graus se torna a única tarefa: então as universidades deixam por muito tempo de ser os centros ativos que eram, e veremos a vida espiritual continuar em condições novas.

Mas nos séculos XIV e XV essa independência manifesta-se por especulações ousadas e novas que se prendem, bem mais que à tradição do século XIII, à do século XII. Toda a época é dominada pelo conflito dos *antiqui* e dos *moderni*. Ora, os antigos são na realidade os inovadores do século XIII, todos enredados nas discussões nascidas dos conceitos vindos de Aristóteles e de seus comentadores árabes — forma e matéria, princípio de individuação, intelecto agente e intelecto possível, espécies inteligíveis e sensíveis, inteligências motrizes dos céus; os modernos são aqueles que, longe de dar uma solução a favor ou contra a essas questões, as rejeitam como contrassensos; voltam, em compensação, à visão do universo, livre e desimpedida, que víamos esboçar-se nos séculos XI e XII: nominalismo de Roscelino e de Abelardo, atomismo de Guilherme de Conches. Já não se busca nem racionalizar a fé, como santo Anselmo, nem iluminar a razão, como são Boaventura, nem prescrever-lhe os limites de seu domínio, como são Tomás: a especulação filosófica desenrola-se autônoma e livre.

Em meio a que agitações, sabe-se: nada mais se sustenta na velha cristandade. O poder do imperador aniquilado pela dissociação do império em mais de trezentos principados que minam o poder central: «Como os príncipes devoram o Império, o povo devorará os príncipes», predizia em 1433 Nicolau de Cusa⁸⁶³. O poder dos papas não ganha com isso; é dilacerado pelo grande cisma (1348), que tem por desfecho o Concílio de Constança (1414-1418) e o Concílio de Basileia (1433), que não fazem, um e outro, senão tornar mais agudo o conflito entre os conciliaristas, partidários da supremacia do Concílio sobre o papa e que consideram o papa um administrador da Igreja, e os ultramontanos, que afirmam o poder ilimitado do papa. Nessa decadência dos poderes tradicionais, as realidades nacionais tomam um vigor incomparável.

Nesses conflitos, que põem em jogo tantos interesses práticos e que forçam a refletir sobre tantas concepções jurídicas, os mestres dos séculos XIV e XV tomam parte ativa, e são quase todos juristas e políticos ao mesmo tempo que filósofos. O grande iniciador do nominalismo, Guilherme de Occam, é também um opositor do papa João XXII; excomungado em 1328, é recebido na corte do imperador Luís da Baviera, onde já encontrou João de Jandun, outro inimigo do papa, que sustentara em seu *Defensor Pacis* que «somente a universalidade dos cidadãos era o legislador humano» e

⁸⁶³ Citado por VANSTEENBERGHE, *Nicolas de Cues*, p. 47.

que fora excomungado em 1327; Guilherme escreveu ali, durante mais de vinte anos, panfletos contra o papa, tais como o *Compendium errorum papae Johannis XXII*, e uma vasta obra de política, o *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate*. Outro nominalista, Durando de Saint-Pourçain, é autor de um *De jurisdictione ecclesiastica et de legibus*. O grande cisma é ocasião, da parte do matemático e astrônomo Henrique de Hainbuch, de numerosas obras sobre as condições da paz na Igreja, escritas depois de 1378; mas o mesmo é autor de escritos econômicos e políticos. No século XV vê-se o cardeal Pedro d'Ailly sustentar no concílio de Basileia o partido dos conciliaristas, enquanto, no concílio de Constança, Nicolau de Cusa passa ao partido do papa e, tornado cardeal, toma parte preponderante em todos os assuntos eclesiásticos de seu tempo: a reforma interior do clero na Alemanha, a pregação contra os hussitas, a preparação de uma cruzada contra os turcos em 1454.

III. — OS INÍCIOS DO NOMINALISMO

Temos, pois, diante de nós, nos séculos XIV e XV, uma geração de homens de espírito frio e sóbrio, que perderam o entusiasmo religioso que animava as gerações das grandes cruzadas, e que adquiriram, na diplomacia complicada que nessa época exige o menor negócio, aquele espírito nítido e positivo que caracteriza sua doutrina. Pois vemos então cair, sob os golpes dos nominalistas, toda aquela maquinaria

metafísica que vimos erguer-se no século XIII. O nominalismo dessa época é coisa inteiramente diversa de uma solução particular do problema especial dos universais: é um espírito novo que declara fictícias todas aquelas realidades metafísicas que os peripatéticos e os platônicos julgavam ter descoberto; que se mantém tão perto quanto possível da experiência; e que relega ao domínio da fé pura, inacessível a toda comunicação com a razão, as afirmações da religião.

O primeiro dos nominalistas, o dominicano Durando de Saint-Pourçain (na Auvérnia), morto em 1334 como bispo de Meaux, não aceita a autoridade de doutor algum, «por célebre ou solene que seja». E declara fictícias as espécies sensíveis e inteligíveis, que são Tomás dizia necessárias mas que ninguém jamais viu; ficção, o intelecto agente, cuja operação de abstração, bem compreendida, não necessita de modo algum de sua existência. Ele é necessário, sem dúvida, quando se toma o universal pela forma específica, que é a realidade fundamental das coisas; essa realidade, não sendo dada nas imagens sensíveis, deve ser apreendida por uma operação superior; é inteiramente diverso se o universal só nasce de certa maneira de considerar a imagem sensível, não levando em conta o que nela há de individual; o universal não preexiste a essa consideração: difere do indivíduo como o indeterminado do determinado. Falso problema, por conseguinte, o problema da individuação, que supõe que a espécie existe antes do indivíduo, já que se pergunta o que o individualiza; ora, nada existe senão o

individual, que é o primeiro objeto de nosso conhecimento.

Do mesmo modo, o franciscano Pedro Auriol, que, depois de ter sido mestre de teologia em Paris em 1318, morreu em Avinhão, em 1322, na corte do papa João XXII, de quem era protegido, mostra um nominalismo decidido em seu *Comentário sobre as sentenças*. O conhecimento do universal não vai mais profundamente que o do individual; ao contrário, «é mais nobre conhecer uma realidade individual e designada (*demonstratam*) que conhecê-la de maneira abstrata e universal»⁸⁶⁴. Compreender-se-á melhor essa fórmula seguindo a análise do conhecimento que Pedro Auriol tenta: as coisas produzem no intelecto «impressões» que podem ser diferentes em força e em precisão; em consequência disso, produz-se no intelecto uma «aparência», a que Pedro chama também um ser intencional (*esse intentionale*), um reflexo (*forma specularis*), um conceito ou uma concepção, uma aparência objetiva — todas palavras sinônimas que designam não, como a *species* do tomismo, o intermediário através do qual a alma conhece a coisa, mas o objeto próprio do conhecimento; acrescentemos mesmo que essa aparência não é de modo algum para ele como uma imagem da coisa tendo uma realidade distinta do que representa: é a própria coisa, «presente» no espírito, mas naquilo que ela tem de visível em ato para ele. Desde então, diz-se que há conhecimento do

⁸⁶⁴ Tomo I, 816 b.

gênero quando a «concepção» é inteiramente imperfeita e indistinta, conhecimento da espécie quando ela se torna mais perfeita e mais distinta. O progresso do conhecimento vai, pois, do universal ao singular — o que quer dizer do confuso ao claro e ao distinto.

IV. — GUILHERME DE OCCAM

O maior dos nominalistas, aquele que deduziu todas as consequências da teoria, é o franciscano inglês Guilherme de Occam, que foi estudante em Oxford (1300-1347). Era chamado nos séculos XIV e XV o venerável iniciador (*venerabilis inceptor*) do nominalismo, o monarca ou porta-estandarte (*antesignanus*) dos nominais, e chamavam-se indiferentemente seus partidários nominais (*nominales*), terministas ou conceptistas.

Os argumentos de Guilherme contra a existência dos universais não são novos; são aqueles que, já empregados nos séculos XI e XII, remontam, por Boécio, à discussão que Aristóteles fez das ideias de Platão: suposto o universal existente em si, ele será um indivíduo, o que é contraditório; por outro lado, pôr o universal para explicar o singular é não explicar, mas duplicar os seres (aplicação do célebre princípio de economia que já Pedro Auriol empregava e que Guilherme enuncia assim: *nunquam ponenda est pluralitas sine necessitate*); enfim, pôr o universal nas

coisas singulares, de onde o espírito o tiraria por abstração, é também torná-lo individual.

Contudo, Guilherme, ainda nisso muito fiel a Boécio e a todos os comentadores antigos das *Categorias*, não coloca os universais nas próprias palavras mais do que nas coisas, mas seja nas significações de uma palavra (*intentio animae*, *conceptus animae*, *passio animae*), seja nas palavras enquanto significam algo: no segundo sentido, são convencionais, pois as palavras são de instituição humana; mas no primeiro sentido são universais naturais (*universalia naturalia*).

Ao designar os universais como sinais ou significações, Guilherme, como aliás Abelardo fizera, transpôs a questão da natureza dos universais para a de seu uso no conhecimento; esse uso, que faz todo o seu ser, é substituir na proposição as próprias coisas que designam (*supponere pro ipsis rebus*): longe de serem uma ficção, como uma quimera, são imagens que representarão indiferentemente qualquer uma das coisas singulares contidas em sua extensão, e poderão substituí-las como o sinal substitui a coisa significada. Basta apenas nunca perder de vista essa referência às coisas; é preciso lembrar que o universal nunca é senão um predicado que se pode dizer de várias coisas, que não é, portanto, uma coisa, em virtude do axioma *res de re non praedicatur*.

O conhecimento primitivo é, pois, para Guilherme, a intuição das coisas singulares, «ato apreensivo» que, à maneira da compreensão estoica, inclui sempre um juízo de existência; essa intuição é ou exterior, e atinge

as coisas sensíveis, ou interior, e então «nosso intelecto conhece em particular e intuitivamente certos inteligíveis que não caem de modo algum sob o sentido, tais como as intelecções, o ato de vontade, a alegria, a tristeza e coisas desse gênero, que o homem pode experimentar estarem nele»⁸⁶⁵. A oposição do sensível ao inteligível persiste, pois, para esse nominalista; mas já não é de modo algum a do concreto ao abstrato, nem a dos dados dos sentidos às realidades metafísicas que são sua origem ou seu modelo: é a oposição de duas experiências, a experiência externa e a experiência interna. Segue-se que ela já não dá motivo algum para completar os dados da experiência por uma realidade metafísica à qual eles tivessem de referir-se; é assim que ignoramos inteiramente, pela razão e pela experiência, se nossa alma é uma forma incorruptível e imaterial, se o ato de compreender implica tal forma, se a alma assim compreendida é a forma do corpo⁸⁶⁶. Ao contrário, a oposição da sensibilidade à razão levaria Occam, contrariamente a São Tomás, a separar, como fez Aristóteles, o intelecto da alma sensível, e a acrescentar-lhes uma terceira forma, a *forma corporeitatis*. Deus e seus atributos tampouco são conhecidos; como Deus não nos é conhecido intuitivamente, esforçamo-nos por compor dele uma ideia; mas não é com essa ideia, feita de traços tomados às coisas de nossa experiência, que poderemos, como queria santo Anselmo, passar à sua existência; nem

⁸⁶⁵ In *Sententias*, Prolegomena, qu. 1.

⁸⁶⁶ *Quodlibet* I, quaest. 10.

tampouco, como são Tomás, remontando dos efeitos à causa: o princípio dessa demonstração — «tudo o que é movido é movido por outra coisa» — não é ele próprio nem evidente nem demonstrado (e veremos em breve que ataques sofreu da parte dos occamistas); o outro princípio, de que é preciso deter-se, ao remontar na série das causas, numa causa primeira, é provável, mas não pode ser estritamente provado. Com maior razão, a unidade de Deus, sua infinidade, a trindade das pessoas são puros artigos de fé.

Uma fé tão completamente exterior e impermeável à razão leva a considerar arbitrários tanto quanto obrigatórios os preceitos morais que vêm de Deus: os mandamentos do Decálogo são puros atos da vontade de Deus, a quem devemos obediência sem ter outras razões que essa vontade. «Deus não está obrigado a ato algum; é, pois, o que ele quer que é justo fazer.»

V. — OS NOMINALISTAS PARISIENSES DO SÉCULO XIV: A CRÍTICA DO PERIPATETISMO

As teorias de Occam foram proibidas na faculdade de artes da Universidade de Paris em 1339 e em 1340; mais de um século depois, em 1473, um édito do rei Luís XI proíbe de novo o occamismo, e os mestres devem comprometer-se por juramento a ensinar o realismo. Entre essas duas datas, enquanto a ciência de Oxford definha, produziu-se na Universidade de Paris aquele movimento nominalista, tão importante para a história das ciências e da filosofia, que P. Duhem foi o primeiro

a bem estudar e a estimar em seu justo valor. O papa Clemente VI, em 1346, não via sem inquietação os mestres em artes voltarem-se para essas «doutrinas sofisticadas»⁸⁶⁷. Já se sabe que ele condenou no ano seguinte as teses do cisterciense João de Mirecourt que, inspirado em Duns Scot, declarava que Deus é a única causa e, com Occam, que o ódio ao próximo só é demeritório porque é proibido por Deus.

Em 1346 condenou as teses de outro mestre, um mestre em artes, Nicolau de Autrecourt, que teve de abjurá-las publicamente no ano seguinte diante da Universidade reunida. Uma física corpuscular em que toda mudança se reduz a um movimento local; um mundo em que a única causa eficaz é Deus e em que se nega toda causalidade natural — tal é a imagem simples do universo que Nicolau propunha para substituir a física e a metafísica aristotélicas, as quais, a seu ver, não continham uma única demonstração e que se deveria mesmo abandonar para estudar sua *Ética* e sua *Política*.

E essa negação ele a demonstra atacando as duas grandes noções que a física e a metafísica utilizam, a saber, a de causalidade e a de substância. O método dessas críticas, que foram comparadas às de Hume, mas que se devem aproximar sobretudo dos tropos sobre as causas de Sexto

Empírico — cujas *Hipotiposes* eram conhecidas desde a tradução de Guilherme de Moerbeke —, consiste essencialmente em aplicar como critério de verdade o

⁸⁶⁷ *Chartularium Universitatis parisiensis*, II, 1, p. 588.

princípio de contradição, tal como se encontra enunciado na metafísica. Desde então, mostrará facilmente que «do fato de uma coisa ser conhecida como existente não se pode inferir com evidência (de uma evidência redutível ao primeiro princípio ou à certeza do primeiro princípio) que outra coisa exista». Do fato de a chama aproximar-se da estopa não se pode concluir com evidência que esta será queimada. Posso concluir somente com probabilidade, do fato de minha mão se ter aquecido ao aproximá-la do fogo, que ela se aquecerá nas mesmas condições. Semelhante crítica era o desmoronamento da física peripatética, que tinha o vínculo de causalidade como aparentado ao vínculo de identidade (sendo toda causalidade, em princípio, a produção do semelhante pelo semelhante) e que assegurava assim a unidade do devir, a unidade do mundo e, por ela, o monoteísmo — ao passo que, em Nicolau, o devir se torna uma sucessão de momentos sem ligação.

A mesma crítica exerce-se sobre a noção de substância: a substância que Aristóteles põe como sujeito das aparências dadas pelos sentidos não é conhecida nem intuitivamente (pois todos a conheceriam), nem por raciocínio discursivo, já que as aparências são uma coisa e a substância outra coisa, e não é permitido concluir de uma coisa a outra coisa. Segue-se daí que «só tenho certeza com evidência dos objetos (*objectis*) de meus sentidos e de meus atos». Entre os *Impossibilia* de que Siger de Brabante oferecia, por jogo lógico, fornecer a demonstração, encontrava-

se a proposição seguinte: «Tudo o que nos aparece não é senão simulacro e sonho, de tal modo que não temos certeza da existência de coisa alguma»⁸⁶⁸. E Siger apoiava-se no argumento seguinte: não são os sentidos, que nos dão as aparências, mas outra faculdade que sozinha pode julgar se essas aparências são verdadeiras. Nicolau apenas completa o argumento mostrando que o princípio de contradição não pode servir para passar das aparências à realidade. E ataca do mesmo modo a noção de faculdades da alma, afirmando que não se tem o direito de concluir do ato de vontade à existência da vontade.

VI. — OS NOMINALISTAS PARISIENSES E A DINÂMICA DE ARISTÓTELES

Eis, pois, o mundo de Aristóteles feito em pedaços; restava atacar o que faz o próprio fundo de seu sistema, a saber, sua dinâmica. O princípio dessa dinâmica, lembremo-lo, era: «Tudo o que é movido é movido por outra coisa»; é preciso entender esse princípio no sentido de que, não somente em seu momento inicial, mas em cada um de seus momentos sucessivos, o movimento é produzido por um motor que contém em ato aquilo que, no móvel, está em vias de realizar-se. Daí duas teorias das mais singulares, que precedentemente expusemos: a do movimento dos projéteis, que só pode continuar-se graças a um impulso incessantemente renovado; a do movimento dos céus, que só é possível

⁸⁶⁸ Edição Mandonnet, II, p. 77.

graças a inteligências motrizes eternamente existentes. Ora, essa teoria das inteligências motrizes dos céus fora ligada pelos árabes e pelos filósofos do século XIII a uma concepção teológica do universo à qual oferecia um apoio indispensável: a hierarquia angélica de Dionísio Areopagita realizava-se nessas inteligências separadas, sobre cuja natureza tanto se especulava. Acrescentemos que esse princípio dinâmico servia também de sustentáculo ao tomismo, pois era a maior de sua primeira prova da existência de Deus.

Vê-se, pois, que poderosos interesses se prendiam a esse princípio; ora, é ele que é atacado pelos nominalistas parisienses, que assim abrem caminho para o desenvolvimento da física moderna, fundam a mecânica, substituem a mitologia das inteligências motrizes por uma mecânica celeste que tem princípios idênticos aos da mecânica terrestre e, ao mesmo tempo, rompem o vínculo de continuidade que a antiga dinâmica estabelecia entre a teoria física das coisas e a estrutura metafísica do universo.

É primeiro Jean Buridan, nascido em Béthune por volta do ano de 1300, que foi reitor da Universidade de Paris por volta de 1348 e morreu pouco depois de 1358. Introduz a noção de *impetus* (ímpeto), que é preciso compreender como o oposto mesmo do princípio da física de Aristóteles. A ideia é tomada àquele movimento dos projéteis que era a cruz da física de Aristóteles: se se lança uma pedra ao ar, o motor comunica ao móvel certa potência que o torna capaz de continuar a mover-se por si mesmo na mesma direção; esse ímpeto

(*impetus*) é tanto mais poderoso quanto maior é a velocidade com que a pedra é movida; e o movimento duraria indefinidamente se não fosse enfraquecido pela resistência do ar e pelo peso. Mas, se supusermos circunstâncias em que esse enfraquecimento não tenha lugar, o movimento não cessaria. Tal é, pode-se imaginar, o caso dos céus: Deus, no início das coisas, animou os céus de um movimento uniforme e regular que se continua sem fim — tese que torna inúteis as inteligências motrizes e mesmo todo concurso especial de Deus; que assimila os movimentos dos céus ao movimento dos projéteis; que, com o princípio de inércia, funda a unidade da mecânica e relega ao passado a teoria dos lugares naturais e, com ela, como veremos em breve, a finitude do mundo e o geocentrismo. Mas esse princípio não desdobrou de uma vez toda a riqueza de suas consequências, e o próprio Buridan aplicava-o incorretamente quando considerava o movimento circular e uniforme de uma esfera como podendo continuar-se, tanto quanto o movimento retilíneo, em virtude de um primeiro impulso.

É o mesmo erro que comete Alberto da Saxônia, reitor da Universidade de Paris em 1353 e morto bispo de Halberstadt em 1390. Mas, ao mesmo tempo, enuncia uma hipótese que punha de maneira inteiramente nova o problema da mecânica celeste: «A terra move-se e o céu está em repouso.» Desde então, com efeito, que a imobilidade da terra já não tem, como em Aristóteles, razão física, trata-se apenas de saber se a nova hipótese

«salvará os fenômenos». Assim renasce a velha visão pitagórica da imobilidade dos céus, que nunca foi desconhecida da Idade Média, pois certos intérpretes a encontravam no *Timeu* de Platão, Escoto Erígena e Alberto Magno a mencionavam, o escotista Francisco de Meyronnes, por volta de 1320, lhe dava a preferência — mas que encontra desta vez as noções de mecânica geral próprias a dar-lhe seu pleno sentido. Por outro lado, e no mesmo espírito, Alberto da Saxônia empreende pesquisas sobre o peso, fora de toda hipótese sobre os lugares naturais; e dá uma determinação, aliás ainda inexata, das relações entre a velocidade, o tempo e o espaço percorrido na queda dos corpos.

Nicolau Oresme, que estudava teologia em Paris em 1348 e morreu em 1382 como bispo de Lisieux, foi um dos que propagaram a nova mecânica celeste. Em seu *Comentário aos livros do Céu e do mundo* (que escreveu em língua vulgar, assim como várias de suas outras obras), mostra que nenhuma experiência e nenhuma razão provam o movimento do céu, e indica «várias belas persuasões para mostrar que a terra é movida de movimento diurno e o céu não»; e não esquece de concluir que «tais considerações são proveitosas para a defesa de nossa Fé». É o mesmo Nicolau Oresme que inventa, antes de Descartes, o emprego das coordenadas do geômetra; é ele que, antes de Galileu, encontra a fórmula exata do espaço percorrido por um corpo numa queda em movimento uniformemente acelerado. Em Marsílio de Inghen, que morreu em 1396,

e em Henrique de Hainbuch, que foi reitor da Universidade de Viena em 1393 e morreu em 1397, e cujos escritos astronômicos e físicos ainda são inéditos, essas ideias encontraram propagadores.

Entretanto, no cardeal Pedro d'Ailly, que, nascido em 1350, foi chanceler da Universidade de Paris em 1389 e morreu em 1420, legado do papa em Avinhão, o espírito occamista continuava. Como Nicolau de Autrecourt, está convencido de que a existência do mundo exterior não pode ser provada, pois «destruída toda coisa sensível exterior, Deus poderia conservar em nossas almas as mesmas sensações». A existência de Deus tampouco é mais demonstrável; uma e outra existência permanecem simplesmente prováveis. Como Guilherme de Occam, afirma que a vontade divina não age de modo algum sob a razão do bem, mas que a ordem natural e a ordem moral que ele quis derivam de uma «vontade que não tem razão alguma pela qual seja determinada a querer». Deus não é justo porque ama a justiça, mas, inversamente, uma coisa é justa porque Deus a ama, isto é, porque lhe agrada.

VII. — OCCAMISMO, ESCOTISMO E TOMISMO

A história das universidades do século XV é sobretudo a história da luta dos antigos e dos modernos. O occamismo difunde-se em particular na Alemanha, onde encontrou um vulgarizador sem originalidade, mas fiel, na pessoa de Gabriel Biel, que ensinou em 1484 na Universidade de Tubinga e morreu em 1495; foram

alunos de Biel, os gabrielistas Staupitz e Nathin, que, no convento dos agostinhos, iniciaram Lutero nessa teologia nominalista, cujo Deus se assemelha antes a um Jeová caprichoso e arbitrário que a um Deus que submete sua vontade à lei da ordem e do bem concebida por seu entendimento.

Os *antigos* continuavam sem dúvida representados nas universidades: são sobretudo comentadores — João Capréolo (1380-1444), em Paris e em Toulouse; Antonino (1389-1459), em Florença; Colônia, em particular, continua sendo uma universidade puramente tomista, de onde sai Dionísio, o Cartuxo (1402-1471). No início do século XVI, Caetano, de 1505 a 1522, e Francisco Silvestre de Ferrara, em 1516, comentam, um a *Suma teológica*, o outro a *Suma contra os Gentios*. Escotistas, também sem originalidade, defendem o realismo de Duns Scot contra o nominalismo de Occam.

VIII. — O MISTICISMO ALEMÃO NO SÉCULO XIV: ECKHART

A contrapartida do movimento nominalista que acabamos de analisar é o movimento místico que se desenrola por volta da mesma época, e sobretudo na Alemanha. Para o fim do século XIV, Gerson definia a teologia mística «a inteligência clara e saborosa das coisas que são cridas segundo o Evangelho»⁸⁶⁹. Essa teologia «deve ser adquirida pela penitência mais que pela investigação humana», e pode-se perguntar «se

⁸⁶⁹ *Contra vanam curiositatem*, ed. Dulin, 1706, vol. I, p. 106.

Deus não é mais bem conhecido por um sentimento de penitência que pelo entendimento que investiga». Vê-se nesse místico francês, amigo de Pedro d'Ailly, a influência dos vitorinos, para quem o misticismo é antes de tudo um método de meditação ligado ao avanço espiritual. A teologia escolástica prova e demonstra, e chega a um sistema de ideias bem classificadas; a teologia mística vê e saboreia, e chega a uma inefável união com Deus.

O meio e as condições em que se desenvolve o misticismo, as formas literárias de que se reveste, tudo isso o distingue muito profundamente da filosofia das universidades. Ele é inseparável da vida conventual, com todo o adestramento na meditação espiritual que comporta a organização monástica; das pregações em língua vulgar, que se dirigem ao sentimento mais que ao intelecto; enfim, de um movimento geral dos espíritos que se estende até a gente do povo e que se manifesta sobretudo pela crença milenarista, de que vimos tantos exemplos no século XII; ela desemboca no século XIV numa extraordinária eclosão de profetas e profetisas que anunciam que os tempos estão cumpridos e que o Anticristo vai aparecer. O misticismo⁸⁷⁰, mesmo quando é doutrinal, guarda muitos desses traços que o aparentam ao povo; os místicos alemães do século XIV usam de preferência a língua vulgar; expõem por afirmação, por visão, sem jamais discutir nem provar; seu objetivo é sempre, como diz Eckhart, o mais

⁸⁷⁰ PASTOR, *Histoire des Papes*, I, 166, citado por VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues*, Lille, p. 33, 1920.

especulativo dentre eles, conduzir a alma a separar-se e a informar-se em Deus, a convencer-se de sua nobreza e da pureza da natureza divina⁸⁷¹.

Não é de outro modo que fala Plotino, com quem o pensamento de Eckhart tem tanta afinidade, ainda que dele não dependa diretamente. O dominicano João Eckhart, nascido em 1260, estava na Universidade de Paris em 1300; mas de 1304 até sua morte, em 1327, salvo uma estada em Paris em 1311, residiu na Alemanha, onde, vigário-geral de sua ordem desde 1307, adquiriu alta reputação, ensinando, pregando, reformando os conventos dominicanos de sua ordem na Boêmia; os dois últimos anos de sua vida foram ensombrecidos pelos ataques dos franciscanos, que, em 1329, fizeram condenar em Roma vinte e oito de suas teses.

Seria, pois, difícil compreender como esse dominicano, que foi a seu modo um homem de ação, chegou a especulações metafísicas em que se vê, não sem razão, a origem da filosofia alemã, se não se indicasse primeiro como ele concebia a vida cristã. É, ao que parece, por todo um sistema de interpretação espiritual dos preceitos evangélicos e das regras monásticas que deles provêm: pobreza, amor, humildade, boas obras, orações — todas essas regras, destinadas a desviar o homem de si mesmo e do mundo e a aproximá-lo de Deus, Eckhart interpreta-as num sentido puramente espiritual. A pobreza é o estado do homem que nada sabe, que nada quer e que nada tem;

⁸⁷¹ Edição Pfeiffer; comparar PLOTINO, *Enéadas*, IV, 3, 1.

completamente separado de si mesmo e de todas as criaturas, o verdadeiro pobre já não tem sequer a vontade de cumprir a vontade de Deus; está num estado de passividade completa, em que deixa Deus cumprir nele sua obra, tão pronto a sofrer os tormentos do inferno quanto a participar das alegrias da bem-aventurança. O amor é uma união tão completa quanto possível, que só tem seu fim em si mesma; conforme a um traço permanente do misticismo, já não se trata do amor, sempre deficiente, que Platão descreve, mas de uma plenitude que é idêntica ao próprio Deus; a ação da alma amorosa nada tem, pois, de deficiente, e não está sujeita a fim algum; o amor e as virtudes que todas dele se seguem, longe de serem aquisições da alma, são, pois (como Eckhart o diz depois de Plotino), o próprio ser da alma; são aquela unidade profunda em que se fundem, indissolúvelmente unidas, todas as virtudes, cumpridas desde então sem esforço e mesmo sem vontade nem consciência, e que não comportam grau algum. As boas obras — esmolas ou jejuns — são sem valor, se não se considera a vontade de que partem: a vontade, despreocupada de todo êxito exterior, superior por isso mesmo a toda circunstância, ao tempo e ao espaço, não podendo, portanto, jamais ser impedida, é a obra verdadeira, a obra interna que, sozinha, aproxima de Deus. A verdadeira oração tampouco é a oração exterior, limitada a um fim determinado e momentâneo: é o constante abandono à vontade de Deus.

Vê-se aqui reaparecer em toda a sua força uma maneira de compreender a vida interior que, desde

Plotino, jamais encontrara fórmula tão nítida e completa: o fim da vida espiritual consistindo no amor, todas as virtudes compreendidas numa só, a completa liberdade atingida ao recolocar a alma em seu próprio fundo, isto é, aquém dos estados em que ela tem uma atividade limitada e determinada. É bem a tradição plotiniana, que vimos muitas vezes opor-se a outra tradição, segundo a qual a virtude, em vez de ser retiro sobre si e retorno a si, é uma aquisição voluntária dependente de contatos múltiplos e repetidos com os meios exterior e social. Contudo, é de notar que a doutrina de Eckhart, tanto quanto o plotinismo, não engendra aquela abstenção de atividade exterior a que se chamou no século XVII o quietismo. As atividades inferiores da alma, as que desembocam na ação — vontade, razão, entendimento, sentidos externos —, não são suprimidas pelo retiro da alma em si; são, ao contrário, ordenadas e dirigidas. O problema que tanto atormentou o estoicismo está aqui resolvido: quando se possui o reto princípio, as ações retas resultam dele por si mesmas.

É essa concepção da vida espiritual cujo ritmo domina a teologia e a metafísica de Eckhart. Esse ritmo conhecemo-lo há muito: unidade originária dos seres, divisão, retorno à unidade; não há, desde a época dos estoicos, uma só visão do universo de que esse esquema, mais ou menos deformado em consequência de preocupações diversas, não forneça o desenho geral: quer se conceba a passagem do um ao diverso como uma emanção ou como uma criação, a concepção de

conjunto das coisas permanece sempre dominada pela ideia de que a consumação das coisas é um retorno à unidade com Deus, uma verdadeira deificação.

O ponto de vista próprio de Eckhart é que esse retorno à unidade seria inteiramente impossível, e nem sequer teria sentido, se se concebesssem as criaturas finitas e individuais, postas fora de Deus, como dotadas de uma realidade verdadeira, no mesmo sentido que a realidade divina. Toda a metafísica de Eckhart está, pois, nesta negação: «A individualidade é um puro acidente, um nada; suprime esse nada, e todas as criaturas são uma.» Trata-se, pois, para ele, de mostrar que essa unificação com Deus, que consuma o destino, nos descobre ao mesmo tempo a realidade das coisas; é nesse sentido que o misticismo de Eckhart é um misticismo especulativo: sua doutrina do destino é ao mesmo tempo uma doutrina do ser.

A unidade de Deus não se perde, desde que se conceba toda a diversidade das coisas como a *manifestação* ou *revelação* de uma unidade mais profunda; se uma palavra exprime um pensamento interior, essa palavra faz um só com o pensamento que exprime; e basta que o diverso assim nos apareça para ser imediatamente negado como diverso, como ser independente, e para voltar a Deus, de quem proveio; assim, desde que concebo as coisas como revelações de Deus, conheço que elas voltam a Deus.

Esse método Eckhart aplica-o ao que há de diverso em Deus, à Trindade; muitas ideias agostinianas sobre a Trindade prestavam-se a essa aplicação: não é o Filho o

Verbo, a Palavra ou a Inteligência por onde se exprime o Pai, e o Espírito o laço de amor que une o Filho ao Pai? Mas, a exemplo das tríades de que os *Elementos de teologia* de Proclo, traduzidos por Guilherme de Moerbeke, lhe forneciam o modelo, concebe primeiro, acima da Trindade, a divindade (*Gottheit*) como uma unidade imparticipada, uma «natureza não naturada», que permanece em si mesma, ao passo que, abaixo, as três pessoas formam a «natureza naturada»; a primeira, o Pai, corresponde à unidade participada de Proclo; é a unidade absoluta em que se identificam conhecido e conhecente; o Filho exprime o pensamento do Pai, e o Espírito os une.

A criação do mundo, ou procissão das coisas criadas fora de Deus, não é estritamente diferente em natureza da geração do Filho pelo Pai; pois o mundo criado não é outra coisa senão uma expressão de Deus. Cada coisa tem em Deus seu ser eterno, compreendido no Verbo: a criação é esse ato intemporal pelo qual Deus se exprimiu em seu Filho. E é por isso que, já que Eckhart não aceita outra causalidade divina senão essa causalidade imanente, não é permitido conceber a existência individual de cada criatura, num tempo e num espaço determinados, como o resultado de um ato positivo de Deus; é uma impropriedade dizer que Deus criou em certo momento o céu e a terra; essa existência finita das coisas fora de Deus, essa diversidade que as separa, só se pode conceber como um nada e uma privação; e é dizer com que força Eckhart adere à teoria plotiniano-agostiniana do mal, que faz do mal uma

simples privação e um defeito, ligados a essa diversidade.

Ora, é pelo conhecimento mesmo dessa unidade originária das criaturas que o mundo volta à sua origem. A alma não tem outras funções senão esse conhecimento. Vê-se com que complacência Eckhart deve admitir aquelas afirmações aristotélicas de que «a alma é de certa maneira todas as coisas», de que, na inteligência em ato, o objeto é idêntico ao sujeito; e aceitar também aquela tese neoplatônica de que cada hipóstase — alma e inteligência — compreende todas as coisas à sua maneira. Essa é a verdadeira base de sua teoria da alma, que não pode ser considerada, como às vezes se faz, como um ponto de partida de sua doutrina, mas, muito ao contrário, assim como em Plotino, como um desfecho: o fundo da alma, o que ele chama a centelha (*Funke*) ou a *synteresis*, é como o lugar em que toda criatura reencontra sua unidade. O conhecimento no sentido mais alto (que é conhecimento supra-racional dessa unidade, ou fé) não é, pois, como a representação de coisas que lhe seriam e lhe permaneceriam exteriores; é uma transmutação das próprias coisas em seu retorno a Deus; é, poder-se-ia dizer, como o aspecto espiritual daquela conflagração universal em que certos estoicos já viam antes uma purificação que um incêndio material.

No cristianismo de Eckhart, Cristo, encarnado em Jesus, age menos como redentor do pecado de Adão que como modelo, como o homem em quem se encontra consumado tudo o que a alma humana busca: a união

perfeita de Deus e da criatura. O aspecto histórico e jurídico, sacramental, da doutrina cristã quase desaparece nele; a encarnação de Cristo, que teria ocorrido mesmo sem o pecado de Adão, não tem de modo algum por razão de ser principal dar satisfação a Deus por esse pecado; Cristo é antes o guia das almas por quem o universo retorna a Deus.

Do pensamento de Eckhart os místicos alemães do século XIV recolhem menos a teoria metafísica que uma regra interior de vida: João Tauler (1300-1361) e Henrique Suso (1300-1365) são sobretudo pregadores; o flamengo João Ruysbroeck (1293-1381), prior do convento de Grünthal, perto de Bruxelas, por seu gosto pela interpretação alegórica da Escritura, faz pensar na piedade de Fílon muito mais que no dom especulativo de Plotino: «É preciso», diz ele no *Ornamento das núpcias espirituais*, «que a alma compreenda Deus por Deus; mas os que quisessem saber o que Deus é e estudá-lo, saibam que isso é proibido. Tornar-se-iam loucos. Toda luz criada deve falhar aqui; essa quiddidade de Deus ultrapassa todas as criaturas; crer-se-á nos artigos de fé e não se tentará penetrá-los... — eis a sobriedade»⁸⁷².

Texto interessante, que nos torna testemunhas da profunda cisão dos espíritos nesse fim do século XIV: nada mais daquele universo em que o mundo conduz a Deus e em que a razão se completa pela fé. Ou bem o nominalismo, em que a razão, dirigida pela experiência,

⁸⁷² Tradução Hello, p. 61.

começa a conhecer as leis naturais das coisas, e em que a fé só pode sobreacrescentar-se à razão por um decreto arbitrário, nem fazer conhecer em Deus senão uma potência absoluta e sem motivo; ou bem o misticismo, que vai diretamente a Deus sem passar pela natureza, e só reencontra em seguida a natureza toda penetrada de Deus e de algum modo reabsorvida nele. O que é talvez mais grave é que essa cisão responde à separação de dois meios intelectuais: de um lado as universidades, onde se cria nesse momento uma verdadeira aristocracia intelectual e onde se elaboram os métodos da ciência; de outro, os conventos, cuja vida espiritual, muito mais ligada à das massas, comporta, ao lado das especulações de profundos místicos, movimentos populares muito extensos, mais sociais que intelectuais.

CAPÍTULO VII

A RENASCENÇA

I. — CARACTERES GERAIS

Nos meios humanistas do século XV, tão diferentes das universidades, sob a proteção dos príncipes ou dos papas, reúnem-se indiferentemente leigos e eclesiásticos, na Academia platônica da Florença de Lourenço, o Magnífico, como na Academia aldina em Veneza. Nesses meios novos não há consideração prática alguma que possa prevalecer sobre o desejo do saber como tal; o espírito, inteiramente libertado, já não está sujeito, como nas universidades, à necessidade de um ensino que forme clérigos. No século seguinte é fundado o Colégio de França que, distinto da Universidade, é feito não para classificar o saber adquirido e tradicional, mas para promover os conhecimentos novos.

Essa liberdade produz um pululamento de doutrinas e de pensamentos, que víamos despontar durante toda a Idade Média, mas que até então haviam podido ser reprimidos; essa mistura confusa, a que se pode chamar naturalismo, porque, de maneira geral, não submete nem o universo nem a conduta a regra transcendente

alguma, mas busca somente suas leis imanentes, contém, ao lado dos pensamentos mais viáveis e mais fecundos, as piores monstruosidades. Antes de tudo, afeta-se voltar as costas a tudo o que se fez até aqui: «Lourenço Valla (escreve o Poggio, tão humanista e epicurista quanto seu amigo) censura a física de Aristóteles, acha bárbaro o latim de Boécio, destrói a religião, professa ideias heréticas, despreza a Bíblia... E não professou ele que a religião cristã não repousa em provas, mas na crença, que seria superior a toda prova!»⁸⁷³ Ora, o Poggio é um funcionário da Cúria romana; quanto a Lourenço Valla, o cardeal de Cusa, em 1450, recomendava-o ao papa e queria fazê-lo ali entrar.

Esse desejo intenso de uma vida outra, nova e perigosa, é provocado, ou ao menos acentuado, pelo enorme acréscimo da experiência e das técnicas que, em um século, muda as condições da vida material e intelectual da Europa. Acréscimo da experiência no passado, graças aos humanistas que liam os textos gregos e que, no século XVI, se iniciaram nas línguas orientais; o importante é menos ainda a descoberta de novos textos que a maneira pela qual são lidos: é o mesmo *De officiis* de

Cícero que conhecem santo Ambrósio e Erasmo; santo Ambrósio ali busca regras para seus clérigos; Erasmo ali encontra uma moral autônoma e independente do cristianismo; já não se trata agora de acomodar esses textos à explicação das Escrituras, mas

⁸⁷³ Citado por H. BUSSON, *Les Sources et le développement du rationalisme*, p. 55.

de compreendê-los em si mesmos. Acréscimo da experiência no espaço, quando, ultrapassando os limites da οἰκουμένη, em que a cristandade, depois da Antiguidade, traçara os limites da terra habitável, descobrem-se não somente novas terras, que desviam os olhares da bacia do Mediterrâneo, mas novos tipos de humanidade, cuja religião e cujos costumes são desconhecidos. Acréscimo das técnicas, não somente pela bússola, pela pólvora de canhão e pela imprensa, mas por invenções industriais ou mecânicas, várias das quais se devem a artistas italianos que eram ao mesmo tempo artesãos. Os homens dessa época, mesmo apegados à tradição, têm a impressão de que a vida, longamente suspensa, recomeça, de que o destino da humanidade recomeça: «Vemos por toda parte», escreve o cardeal de Cusa por volta de 1433, «os espíritos dos homens mais entregues ao estudo das artes liberais e mecânicas voltarem à antiguidade, e com extrema avidez, como se se esperasse ver cumprir-se em breve o círculo inteiro de uma revolução»⁸⁷⁴.

Os espíritos eram naturalmente levados a confrontar com essa experiência acrescida as concepções tradicionais do homem e da vida, fundadas numa experiência bem mais restrita. Apesar de todas as divergências e de todas as diversidades, não houve, durante toda a Idade Média, senão uma única imagem — ou, se se quiser, um único esquema — em que vêm naturalmente enquadrar-se todas as imagens possíveis

⁸⁷⁴ Citado por VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues*, p. 17.

do universo: é o que chamamos o teocentrismo. De Deus como princípio a Deus como fim e consumação, passando pelos seres finitos — eis uma fórmula que pode convir à mais ortodoxa das *Sumas* como à mais heterodoxa das místicas, de tal modo a ordem da natureza e a ordem da conduta humana vêm colocar-se com uma espécie de necessidade entre esse princípio e esse fim.

Semelhante síntese só era possível graças a uma doutrina que concebia todas as coisas do universo por referência a essa origem ou a esse fim, todos os seres finitos como criaturas ou manifestações de Deus, todos os espíritos finitos como estando a aproximar-se ou a afastar-se de Deus. Ora, é essa referência que, cada vez mais, se torna impossível: já no século XII vimos como se esboçava um naturalismo humanista que estudava em si mesmas a estrutura e as forças da natureza e da sociedade; mais ainda, no século XIV, deixando deliberadamente tudo o que diz respeito à origem e ao fim das coisas, demonstrando mesmo que é por erro que se creu apreender na oposição do céu imutável e da região sublunar algo do plano divino, os *occamistas* estudam a natureza em si e por si mesma. Mas, nos dois séculos seguintes, quantas razões novas de afastar-se do teocentrismo! As estranhas e misteriosas profundezas que mal se suspeitavam na história e na natureza começam a aparecer; a filologia, de um lado, a física experimental, de outro, dão sobre o homem e sobre as coisas ensinamentos novos; o drama cristão, com seus momentos históricos — criação, pecado,

redenção —, decididamente não pode servir de quadro a uma natureza cujas leis lhe são inteiramente indiferentes, a uma humanidade parte da qual o ignora completamente, numa época em que os próprios povos cristãos, tornando-se independentes do poder espiritual, fazem prevalecer em sua política objetivos inteiramente estranhos aos fins sobrenaturais da vida cristã, ou mesmo deliberadamente contrários à ideia da unidade da cristandade.

Uma mudança tão vital tem uma infinidade de repercussões. A mais importante para nós é pôr em primeiro plano os homens de prática — homens de ação, artistas e artesãos, técnicos de todo gênero — às custas dos meditativos e dos especulativos; a concepção nova do homem e da natureza é uma concepção que se realiza mais do que se pensa; os nomes dos filósofos propriamente ditos, de Nicolau de Cusa a Campanella, têm então bem pouco brilho ao lado dos grandes capitães e dos grandes artistas; tudo o que conta é então técnico em algum sentido; o tipo acabado é Leonardo da Vinci, ao mesmo tempo pintor, engenheiro, matemático e físico; mas quase não há filósofo que não seja ao mesmo tempo médico, ou pelo menos astrólogo e ocultista; a política de Maquiavel é uma técnica destinada aos príncipes italianos; os humanistas, antes de serem pensadores, são práticos da filologia, atentos aos métodos que lhes permitirão restituir as formas e os pensamentos dos antigos.

Contudo — e esse é talvez o grande paradoxo da época —, os filósofos da Renascença, de Nicolau de Cusa

a Campanella, esforçam-se por organizar seu pensamento em torno do antigo esquema do universo; o retorno ao platonismo, tal como se constata em muitos deles, longe de conduzi-los a ideias novas, apenas os persuade ainda mais de que a grande tarefa da filosofia é ordenar as coisas e os espíritos entre Deus como princípio e Deus como fim. O contraste entre esse esquema envelhecido e a nova filosofia da natureza que integram em seu sistema faz, como veremos, a grande dificuldade de sua doutrina.

II. — AS DIVERSAS CORRENTES DE PENSAMENTO

Essas reflexões permitir-nos-ão separar, nesse período tão confuso, várias correntes de ideias relativamente distintas: há primeiro a corrente platônica. Lembra-se que o platonismo fora, desde os primeiros séculos cristãos, bem acolhido pela nova religião; os humanistas platônicos do século XV, como Marsílio Ficino, guardam ainda uma muito séria esperança de encontrar no platonismo uma síntese filosófica favorável ao cristianismo: continuam, ignorando-o embora, a tradição dos chartrenses e de Abelardo. A segunda corrente é a dos averroístas da Universidade de Pádua; estes seguem uma tradição que, desde Siger de Brabante, é ininterrupta e se transmite na própria Pádua, no início do século XIV, por Pietro d'Abano: repousa numa interpretação de Aristóteles oposta à do peripatetismo cristão, em que se vê um

Aristóteles naturalista, negador da providência e da imortalidade da alma, afirmando em compensação um rigoroso determinismo — tradição em que seria preciso guardar-se de ver a aurora da ciência moderna, pois os paduanos são reacionários que mantiveram o espírito da física de Aristóteles. A terceira corrente é a dos homens de ciência propriamente ditos, para quem o modelo não é nem Platão nem Aristóteles, mas Arquimedes, isto é, o homem que soube primeiro unir a matemática à experiência: Arquimedes, completamente ignorado da Idade Média, leva de um salto a um estado da ciência muito mais avançado que tudo o que podia ensinar a tradição. Uma quarta corrente, não menos original que a terceira, e que não desemboca em fórmula fixa e determinada alguma, é a dos moralistas que, assim como o homem de ciência busca o que é a natureza independentemente de sua origem e de seu fim, se propõem descrever o homem da natureza, abstração feita de seu destino sobrenatural; nessa descrição da natureza humana, as morais antigas, e em particular a estoica, são verdadeiramente as iniciadoras.

Parece que, com ressalva da primeira corrente, o occamismo enunciou, já no século XIV, a suposição implícita em todas essas doutrinas: nada, na natureza, pode levar-nos aos objetos da fé; a fé é um domínio fechado, reservado, incomunicável senão por um dom gracioso de Deus. Mas não é essa também a ideia fundamental da Reforma? Nem nosso intelecto nem nossa vontade podem ser em nada dispostas à fé por meios naturais. A Reforma opõe-se tanto à teologia

escolástica quanto ao humanismo; nega a teologia escolástica, porque nega, com Occam, que nossas faculdades racionais possam conduzir-nos da natureza a Deus; renega o humanismo menos por seus erros que por seus perigos, pois as forças naturais não podem comunicar sentido religioso algum.

Em compensação, a Reforma é tão hostil quanto o humanismo à concepção teocêntrica do universo e a todas as teses morais e políticas que a ela se ligam; um e outro querem ignorar aquela síntese do natural e do divino, do mundo sensível e de seu princípio, com todas as consequências que o século XIII sonhara.

Assim, é de duas maneiras, opostas uma à outra, que se tenta reencontrar a unidade mental perdida pela cisão, que se sente definitiva, entre o conhecimento da natureza e a realidade divina: ou esforçando-se por organizar uma vida moral autônoma que toma como regra a natureza, ou retirando ao homem toda possibilidade de justificar-se de outro modo que pela graça.

III. — O PLATONISMO: NICOLAU DE CUSA

A luta intestina entre o antigo esquema teocêntrico do universo e o método humanista marca-se de maneira precisa no maior dos pensadores do século XV, o cardeal Nicolau de Cusa (1401-1464). Há nele uma mistura das mais curiosas entre o occamismo, cuja tradição recebeu de seus mestres de Heidelberg, e o neoplatonismo, que conhece a fundo não somente pela

leitura de Dionísio Areopagita, mas sobretudo pela das grandes obras de Proclo — *Elementos de teologia*, *Comentário sobre o Parmênides* e *Teologia platônica*. Esse recurso direto e amplo às fontes do neoplatonismo é de toda importância. Coisa inteiramente diversa é o neoplatonismo dos árabes e mesmo o de Dionísio Areopagita; outra coisa é o de Plotino e de Proclo. O primeiro é antes de tudo zeloso de descrever a hierarquia dos seres, desde os anjos ou inteligências até os espíritos inferiores, para determinar de algum modo a posição metafísica de cada um deles; o segundo, muito mais próximo de Platão, apesar das diferenças, quer mostrar como cada grau da hierarquia contém toda a realidade possível, mas sob um aspecto diferente: o Um contém todas as coisas, a Inteligência também, a Alma igualmente, assim como o mundo sensível, mas cada hipóstase à sua maneira; no Um, elas são indistintas; na Inteligência, penetram-se graças a uma visão intuitiva que vê todas em cada uma; na Alma, já não estão ligadas senão pelos laços da razão discursiva; no mundo, permanecem exteriores umas às outras; a diferença que há de uma à outra pode, pois, exprimir-se em termos de conhecimento mais que em termos de ser. O neoplatônico representa-se a passagem de uma hipóstase à superior menos como a passagem de uma realidade a outra que como a visão cada vez mais aprofundada, cada vez mais una, de um mesmo universo.

Ora, é essa ideia neoplatônica que, expressa de mil maneiras na *De docta ignorantia* (1440) e nas outras

obras do cardeal, forma verdadeiramente o fundo de seu pensamento: ele busca um método que lhe permita passar a um plano de visão do universo superior ao da razão e ao dos sentidos: ver todas as coisas *intellectualiter* e não *rationaliter* — tal é seu objetivo.

Demos disso um exemplo característico em sua maneira de encarar as matemáticas; sem ter tido resultados fecundos nesse domínio, seu pensamento interessa-nos ao menos por sua orientação. Lembremos primeiro numa palavra o que foram as matemáticas para Aristóteles: para ele, sabe-se, as características geométricas de um ser da natureza, como a estatura do homem ou a configuração física do céu, dependem da essência desse ser; desde então a geometria, estudo dessas configurações, não poderia ser senão uma ciência de realidades abstratas que não têm em si mesmas suas razões; o raciocínio matemático encadeia, uma à outra, as propriedades dessas formas, que estão estaticamente dadas na definição: é a geometria que por muito tempo ocupou essa posição inferior, que muitos pensadores da Renascença estão dispostos a deixar-lhe. Fracastoro, por exemplo, observa que as matemáticas, embora certas, têm objetos humildes e baixos demais — e essa reflexão tem mesmo ainda seu eco no *Discurso do método*. Ora, Nicolau de Cusa, ao lado da matemática sensível, que é a arte do agrimensor, e da matemática racional, que é a de Euclides, gostaria de ver instituir uma «matemática intelectual»; é o que ele chama, com um título expressivo, a arte das «transmutações geométricas» (1450), que trata dos problemas que os

matemáticos modernos chamam problemas de limite — dos casos em que coincidem uma com a outra formas que o geômetra considera distintas: assim, vê-se por intuição que um arco de círculo coincide com a corda quando o arco é mínimo.

Essa coincidência do arco e da corda não é senão uma aplicação do princípio geral da coincidência dos opostos, que é o princípio do conhecimento intelectual das coisas, ao passo que o princípio de contradição é o do conhecimento racional. A inteligência vê reunidos contrários que a razão opõe e declara exclusivos. O conhecimento tende, pois, para o irracional, isto é, para o intelectual, como para um limite; a *douta ignorância* é o estado de espírito daquele que, não satisfeito com o conhecimento racional, sabe quanto está distante do conhecimento intelectual e tenta aproximar-se dele. A coincidência dos contrários, assim compreendida, não é senão um aspecto daquele estado de unidade de todas as coisas em que os platônicos viam o princípio do ser e do conhecimento; mas, por esse aspecto, ela pode dar ensejo a uma multiplicidade de problemas, a tantos problemas concretos quantos são os pares de contrários: assim a curva coincide com a reta; o repouso coincidirá com o movimento; «o movimento não é senão um repouso ordenado em série (*quies seriatim ordinata*)»⁸⁷⁵. São todas as grandes oposições sobre as quais repousava a física aristotélica que ficam condenadas.

⁸⁷⁵ *De docta ignorantia*, II, 3.

Podemos ser breves sobre a metafísica cusana, que apenas projeta no real esses diversos estados de unidade. O que os platônicos chamavam estado de união ele chama *complicatio*, e *explicatio* o que chamavam estado de dispersão. «Deus é todas as coisas» no estado de *complicatio*; o mundo é todas as coisas no estado de *explicatio*; Deus e o universo são um e outro um máximo que contém todo o ser possível; mas Deus é o máximo absoluto, o *possest*, em que todo poder (*posse*) já chegou ao ser (*est*); o máximo não significa aliás aqui o maior dos seres, o que suporia compará-lo a seres finitos; e é preciso dizer, para conceber esse excesso que o põe fora de toda proporção com as coisas, que ele é também o mínimo, isto é, que ultrapassa toda oposição. O universo é o máximo *contrato*, isto é, concreto, em que a realidade, composta e sucessiva, passa da potência ao ato; ou ainda: «Deus é a quiddidade absoluta do mundo; o universo é a sua quiddidade contrata.» Nesse máximo contrato que é o universo, Nicolau mostra a *explicatio* antes em devir que acabada; com efeito, sua física, como a de Plotino, busca mostrar que tudo está ainda em tudo; assim, os quatro elementos não existem em estado de pureza, como em Aristóteles: são mistos, e o próprio fogo contém, nele reunidos, os três outros elementos.

O conhecimento é o movimento inverso da *explicatio*, pelo qual, na alma, a diversidade se reduz à unidade. Nessa teoria do conhecimento encontra-se uma confusão fundamental, notada por vários historiadores e que é muito instrutiva. Em Nicolau, como em Aristóteles, a alma é, à sua maneira, todas as

coisas no estado de complicação, e o conhecimento que ela produz pouco a pouco é a explicação do que nela está; como a *explicatio* é um estado de distensão e de multiplicidade, é, em princípio, inferior à *complicatio*. Mas, inversamente, o conhecimento, atuação das potências da alma, é de fato um enriquecimento; parece bem que Nicolau de Cusa percebeu de maneira bastante vaga que o conhecimento se faz por dois movimentos inversos um do outro, um de análise, outro de síntese, mas que ele os nomeia um e outro *explicatio*.

Como se arranja o dogma com esse platonismo? O espírito de Nicolau de Cusa parece sem cessar dividido entre o princípio occamista, que põe as verdades da fé acima de todo alcance humano, e as teses platônicas, que descrevem a própria realidade divina. Reconhecer-se-á, por exemplo, a criação, ato positivo e livre da vontade divina, nesta fórmula: «Já que a criatura foi criada pelo ser do máximo, e já que, no máximo, é uma mesma coisa ser, fazer e criar, criar não quer dizer outra coisa senão que Deus é tudo»⁸⁷⁶? A bem dizer, contudo, Nicolau de Cusa não admite, como Plotino, que haja princípio necessário algum que force o múltiplo a sair do um: é para sempre impossível «compreender como uma forma infinita única é participada de maneira diversa em criaturas diversas»⁸⁷⁷, e a esperança de toda metafísica emanatista é abandonada. Vê-se ainda aqui por onde Nicolau de Cusa é um moderno, tentando extrair do neoplatonismo menos uma metafísica que

⁸⁷⁶ *De docta ignorantia*, II, 2, p. 24.

⁸⁷⁷ *Ibid.*, p. 25.

explique em bloco o universo que um método e um espírito, que desembocam em problemas concretos e limitados.

IV. — O PLATONISMO (*continuação*)

O platonismo de Nicolau de Cusa, em muitos pontos, ultrapassa de muito aquele que vamos agora expor: o cardeal, sobrecarregado de negócios, só podia dar poucos instantes à meditação filosófica, e suas ideias permanecem muitas vezes vagas; mas fez mais que entrever que há um método no platonismo. Ao contrário, os platônicos, a partir de Marsílio Ficino, querem sobretudo acentuar o fundo religioso ou poético que há nas doutrinas do mestre; e nelas buscam não somente o acordo com o cristianismo — que, contra os averroístas paduanos, deve mostrar que a filosofia também é cristã —, mas ainda a unidade de uma religião comum a toda a humanidade, que se encontra mais ou menos obscuramente nas tradições de todos os povos, e da qual o cristianismo talvez não seja senão um aspecto momentâneo: ideia que porá os platônicos humanistas em conflito com a Reforma, mas também, finalmente, com a Contrarreforma.

Vê-se por aí o sentido da luta entre aristotélicos e platônicos que Pletão abriu em Florença, em 1440, com seu panfleto contra Aristóteles; para ele, como para o cardeal Bessarion e seus partidários, tratava-se de empregar Platão para defender-se contra o fatalismo e a negação da imortalidade da alma. É também o sentido

dos trabalhos de Marsílio Ficino, que traduziu Plotino em 1492 e comentou Platão em sua *Theologia platonica de immortalitate animorum*; vê ele em suas pesquisas filosóficas um complemento necessário à pregação religiosa, que é impotente para destruir a impiedade de Averróis. É preciso «uma religião filosófica que os filósofos escutarão com prazer e que talvez os persuada. Com algumas mudanças, os platônicos seriam cristãos»⁸⁷⁸. Ficino encontrava em Platão um Deus criador, almas dotadas de existência pessoal, de liberdade e de imortalidade — pensador pouco original, mas hábil tradutor e comentador, cujos livros (editados várias vezes em Paris no século XVI) permanecem, para toda a Renascença, a fonte do conhecimento de Platão e de Plotino.

Encontra-se um estado de espírito análogo, com imaginação mais calorosa, em João Pico della Mirandola (1463-1494), que recomeça, depois de tantos outros, em seu *Heptaplus*, a interpretação alegórica do gênesis mosaico, em que reencontra a metafísica deslumbrante e complicada da Cabala e do Zohar; nada há ali que não conheçamos desde Fílon de Alexandria; mas é preciso assinalar de novo essa união da alegoria com a ideia de uma religião universal.

Toda a fantasmagoria da Cabala reaparece, no século XVI, nas construções metafísicas dos místicos alemães. Em seu mundo, como no de Plotino, tudo é símbolo, tudo está em tudo, e a ciência consiste em marcar os

⁸⁷⁸ *Theologiae platonicae prooemium*, p. IV; citado por BUSSON, *Sources etc.*, p. 174.

graus de afinidade por cujo conhecimento se saberá igualmente como as coisas agem umas sobre as outras. Tal é o objetivo do médico Paracelso (1493-1541), cujas obras não são senão a descoberta de pretensas correspondências desse gênero entre as coisas da natureza.

Contentamo-nos em assinalar essas estranhezas, marcando sua difusão nos países de língua alemã. Não sem protesto da parte da ortodoxia luterana, Paracelso e mestre Eckhart, ambos escritores de língua alemã, tornam-se os guias dessas sociedades místicas em que fermentam as ideias que se traduziram finalmente nas obras, inteiramente populares, de Valentin Weigel (1533-1588) e depois de Jacob Boehme (1575-1624) — esses iniciados que, ultrapassando a letra da Escritura, atingem os mistérios da vida divina. Reencontraremos mais tarde os desdobramentos desse movimento.

Veremos, no fim deste capítulo, como o espiritualismo platônico produziu verdadeiros sistemas filosóficos. Indiquemos aqui brevemente quanto, sob uma forma difusa e não sistemática, ele se ligou às crenças cristãs. O cristianismo de Platão torna-se então uma tese predileta dos humanistas. Erasmo, no *Elogio da Loucura* (1511), que apareceu em Paris e que teve êxito imenso, fica todo feliz de constatar o acordo das doutrinas dos cristãos e dos platônicos sobre a alma humana acorrentada ao corpo e impedida pela matéria de contemplar a verdade, e depois a identidade dos sábios «que deploram a loucura dos que tomam sombras por realidades» e dos piedosos «que se voltam

inteiros para a contemplação das coisas invisíveis» (cap. XLVI). Esse ecletismo desenvolve-se na França durante todo o século XVI: Amaury Bouchard, «mestre das petições ordinárias do palácio do rei», escreve por volta de 1530 um tratado *Da excelência e imortalidade da alma*, «extraído não somente do *Timeu* de Platão, mas também de vários outros gregos e latinos filósofos, tanto da família pitagórica quanto da platônica» — isto é, de citações de Pitágoras, Lino e Orfeu que toma à *Theologia platonica* de Ficino⁸⁷⁹. A *Encyclye des secrets de l'Éternité*, de Lefèvre de la Boderie, poema em oito cantos escrito em 1570, é o tipo dessa apologética do cristianismo, dirigida «aos libertinos e desviados», ligada ao platonismo: a alma imortal do *Fedro*, a alma separada do corpo do *Fédon* com suas ideias inatas, a prova da existência de Deus pelo fato de que a alma atinge a Eternidade:

E pois que ela bem atinge até a Eternidade, Cumpre-te confessar uma Divindade: Pois, se nenhuma houvesse, tua alma tão ligeira Não poderia conceber uma Essência eterna — eis os elementos de um platonismo cristão, os mesmos que Descartes viria a utilizar setenta anos mais tarde⁸⁸⁰.

Um aspecto particular dessa influência de Platão deve atrair nossa atenção: é a difusão nos meios literários e filosóficos das ideias do *Fedro* e do *Banquete* sobre o amor. O amor platônico (ἔρως) é muito diferente do amor de Deus (*caritas*) que o Evangelho põe no cume

⁸⁷⁹ BUSSON, *ibid.*, p. 174-176.

⁸⁸⁰ BUSSON, *ibid.*, p. 600-601.

das virtudes; este, quer seja considerado pelos tomistas como fundamentalmente idêntico ao amor de si, quer pelos vitorinos e pelos franciscanos como amor puro e desinteressado, livre de todo laço com os impulsos naturais, é em todo caso um fim⁸⁸¹; o amor platônico, filho do Recurso e da Pobreza, é sempre deficiente, desejo que nunca é satisfeito e a que sempre falta a beleza de que anda em busca, inquietude sem repouso. Essa doutrina do *Banquete* encontra-se em obras muito difundidas por meados do século XVI: Baltasar Castiglione, em *O Cortesão* (1540), descreve todo o progresso pelo qual o amor sobe das belezas inferiores às superiores. Mas sobretudo Leão Hebreu, em seus *Dialoghi di Amore* (1535), sustenta que o amor e o desejo muitas vezes coincidem, que o amor já se exprime no mundo sublunar pelo desejo de geração, ainda que não seja senão uma imagem enfraquecida do amor que reina no mundo das inteligências⁸⁸². Pontus de Tyard, que traduz Leão Hebreu para o francês, dá ao mesmo tempo a conhecer, no *Solitaire premier* (1552), a teoria da loucura amorosa do *Fedro*, em que a loucura do amor — isto é, «o fervente desejo que a alma tem de gozar da divina e eterna beleza» — é posta em paralelo com a inspiração profética e a inspiração poética; e Ronsard, em suas *Odes* (I, X), segue Pontus de Tyard e declara que «os versos vêm de Deus, não da humana potência». O

⁸⁸¹ Cf. ROUSSELOT, em *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, VI.

⁸⁸² Cf. H. PFLAUM, *Die Idee der Liebe*. Leone Ebreo, 1926, que mostra contudo em detalhe a influência de São Boaventura.

amor torna-se assim não mais o objetivo de uma vida superior, mas seu ponto de partida e seu motor⁸⁸³.

V. — OS PADUANOS: POMPONAZZI

A universidade de Pádua, que desde 1405 dependia da sereníssima república de Veneza, a qual ali nomeava e demitia os mestres sem intervenção do poder religioso, permaneceu, nos séculos XV e XVI, um centro de liberdade; a própria Inquisição, e mais tarde os jesuítas, que ali fundaram um colégio, viam seu poder anulado pelo Senado veneziano: o Estado laico fazia-se aqui o protetor dos filósofos⁸⁸⁴.

O mais célebre de seus mestres foi Pomponazzi (1462-1525), que se põe a seguinte questão: supondo que não possuíssemos revelação divina alguma, que ideia devemos fazer do homem e de seu lugar no universo? Questão a que encontrava resposta em Aristóteles e em seus comentadores. Em seu *De immortalitate animae* (1516) não somente demonstra que a alma intelectual, inseparável da alma sensitiva (pois não pode pensar sem imagens), deve ser mortal como o corpo, mas tira daí as consequências práticas (caps. XIII a XVI): o homem, que não tem fim sobrenatural algum, deve tomar como fim a própria humanidade e seus deveres cotidianos; deve encontrar no amor da virtude e na vergonha do mal um suficiente motivo de ação; deve saber que foi «o

⁸⁸³ BUSSON, *ibid.*, p. 391-400.

⁸⁸⁴ Cf. R. CHARBONNEL, *La pensée italienne au XVI^e siècle*, p. 258-259.

legislador que, conhecendo a inclinação do homem ao mal e atendendo ao bem comum, decidiu que a alma era imortal — não por cuidado da verdade, mas da honestidade, e para levar os homens à virtude».

Eis o que não encontrávamos em Siger de Brabante: uma concepção positiva da vida humana sem referência ao destino sobrenatural; vê-se logo o acento estoico. Ora, é a mesma inspiração estoica que encontramos no *De Fato, libero arbitrio et de praedestinatione*, escrito em 1520: o que ali sobretudo ataca é a pretensa conciliação que se tentou estabelecer entre livre-arbítrio, destino e providência: «Se se põe a providência, põe-se o destino e destrói-se o livre-arbítrio; se se põe o livre-arbítrio, destrói-se a providência e o destino.» Nessa afirmação da identidade da providência e do destino reconhece-se o espírito estoico; e é ainda toda a teodiceia estoica (que é também a de Plotino) que encontramos no fim do livro: todos os males justificados porque entram no plano do universo, o mal inseparável do bem, o círculo da fortuna que faz distribuir aos homens as sortes mais diversas — eis uma concepção do destino que em nada anuncia a do determinismo científico, em que os fatos determinam os fatos, mas que continua sendo a do estoicismo, em que as partes são determinadas por sua relação com o todo.

Dessa concepção naturalista Pomponazzi tirou as consequências em seu *De naturalium effectuum admirandorum causis seu de incantationibus liber*, publicado em 1556. A teoria do milagre que ali apresenta procede certamente mais da doutrina estoica e

plotiniana do universo que de um sentimento do verdadeiro determinismo científico; não lhe basta opor aos milagres o postulado do determinismo científico; confessa (como faz Plotino) que os fatos miraculosos são fatos excepcionais que acompanham, por exemplo, o estabelecimento das religiões e «não são conformes ao curso comum da natureza»; são contudo fatos naturais; mas, para explicá-los, é preciso ir, no conhecimento da natureza, até uma profundidade que ordinariamente não se atinge; é preciso conhecer as forças ocultas das ervas, das pedras e dos minerais, tais como Plínio, o Velho, as descreveu; é preciso ver a simpatia que liga o homem microcosmo às diversas partes do mundo e o faz sofrer influências a distância⁸⁸⁵; é preciso, enfim, conhecer a força da imaginação, capaz, pela sugestão, de produzir curas.

Ao mesmo tempo que se proclamava fiel crente, Pomponazzi habituava, pois, os espíritos a uma concepção do homem e do universo independente do dogma; é contudo de notar que essa concepção está muito longe da experiência e das ciências positivas, referindo-se somente a concepções do universo muito envelhecidas. Os aristotélicos de Pádua estão, em compensação, inteiramente fora da corrente que leva de Buridan a Kepler, Galileu e Descartes: durante todo o curso do século XVI, o peripatetismo italiano opõe à nova dinâmica a absurda teoria de Aristóteles sobre o movimento dos projéteis⁸⁸⁶.

⁸⁸⁵ Comparar PLOTINO, *Enéada* IV, 4, 36-42.

⁸⁸⁶ Cf. DUHEM, *Bulletin italien*, 1909.

Vê-se: o paduano admite um universo estoico e mesmo plotiniano, mais ainda que aristotélico. As famosas discussões que houve entre alexandristas e averroístas — isto é, entre os que pretendiam seguir Alexandre de Afrodísias ou Averróis na interpretação da teoria aristotélica da inteligência — não tocam o fundo das coisas. O alexandrista (como Pomponazzi) admitia que a alma era mortal, porque o intelecto possível sobre o qual age o intelecto agente não era outra coisa senão uma disposição dos órgãos do homem, favorável a essa ação; o averroísta, admitindo que o intelecto possível é, como o intelecto agente, eterno mas também impessoal, conferia à alma humana, enquanto participa do conhecimento intelectual, uma imortalidade impessoal. Um dos mais célebres averroístas é Nifo, cujo *De Immortalitate* (1518) combate Pomponazzi e a quem Leão X encoraja em sua luta contra o alexandrismo⁸⁸⁷, julgado ainda mais perigoso que o averroísmo. Notemos que esse pretenso alexandrismo reproduz o ensino de Aristocles, um dos mestres de Alexandre, que estava todo imbuído da doutrina estoica: é, pois, ainda o estoicismo que reencontramos nessa interpretação de Aristóteles; mas notemos também que esse debate implica que se tivesse permanecido numa concepção do mecanismo do conhecimento intelectual havia muito abandonada pelos occamistas.

VI. — O DESENVOLVIMENTO DO AVERROÍSMO

⁸⁸⁷ CHARBONNEL, *ibid.*, p. 229.

Jerônimo Cardano (1501-1576), que estudou em Pavia e depois em Pádua até 1525, e que foi célebre como médico, representa bastante bem esse naturalismo paduano, isto é, uma concepção estoico-plotiniana do mundo (a teoria do mundo de Plotino, isolada de sua teoria das hipóstases, está muito perto do estoicismo), muito favorável ao ocultismo e à astrologia. Esse boêmio incorrigível, de quem Leibniz diz que «era efetivamente um grande homem com todos os seus defeitos, e teria sido incomparável sem seus defeitos»⁸⁸⁸, deixou umas *Confissões (De vita propria)* em que se declara, entre outras coisas, «detrator da religião, vingativo, invejoso, melancólico, dissimulado, pérfido, mágico». Há com efeito nele uma singular história das religiões: considerando a grandeza e a decadência das religiões e sua distribuição nos diversos climas, refere-as à influência de conjunções de astros e faz corresponder sua história aos grandes períodos cósmicos; tira o horóscopo de Cristo, nascido sob a conjunção de Júpiter e do Sol, ao passo que a lei judaica vem de Saturno⁸⁸⁹. Em seu mundo, animado por uma alma única cujo órgão é o calor, e que encerra todas as almas individuais; nesse mundo em que todos os seres, mesmo em aparência insensíveis, são vivos, as influências mágicas propagam-se à vontade para quem sabe captá-las. Essa concepção da alma, chamada por vezes um espírito universal, dispõe Cardano a aceitar o averroísmo e a rejeitar a imortalidade.

⁸⁸⁸ Teodiceia, § 251.

⁸⁸⁹ Cf. BAYLE, *Dictionnaire*, art. Cardan, Observação P.

O movimento paduano desemboca na Itália em Cremonini (1550-1631) que, professor em Pádua, foi em 1611 e em 1613 objeto de um inquérito na corte de Roma; os pontos de doutrina que lhe censuravam ter sustentado em seu *De Coelo* são característicos do aristotelismo paduano: eternidade e necessidade do céu, que o levam a negar a criação; ligação íntima da alma ao corpo, que o faz negar a imortalidade; ação de Deus como de uma simples causa final, o que não se acorda com a personalidade e a providência divina. É sobretudo o perigo dessas proposições para as crenças que impressionava os contemporâneos; devemos acrescentar que, no momento em que Copérnico, Kepler e Galileu já haviam aparecido, o céu de Aristóteles, com sua eterna circulação e sua finalidade, já não era senão velharia embaraçosa: os platônicos, como veremos, estavam, bem mais que os paduanos, atentos ao progresso científico.

É preciso, pois, distinguir, no pensamento paduano, as construções dogmáticas, tão mediocres e envelhecidas, da crítica moral e religiosa, cuja influência foi imensa, sobretudo na França, e que inaugura aquele pensamento livre e independente que, não se traduzindo em doutrina filosófica definida alguma, insinuando-se de mil maneiras na literatura e na poesia, se torna habitual entre aqueles a quem se chamou os libertinos. Numerosas foram, por volta de 1540, as relações intelectuais entre a França e a Itália⁸⁹⁰. Calvino

⁸⁹⁰ BUSSON, *ibid.*, 1.^a parte, liv. I, caps. IV e V.

conhece bem os italianos e desconfia deles; foram eles, escreve em 1539, que disseram «que a religião foi antigamente inventada pela astúcia e finura de poucas pessoas, a fim de conter por esse meio o simples povo em modéstia»⁸⁹¹. De 1542 a 1567, Vicomercato, chamado por Francisco I, ensina o averroísmo no

Colégio de França. Tem na França alunos como Jean Fernel que, no *De abditis rerum causis* (1548), descreve, sob o nome de Bruto, um alexandrista convicto.

VII. — O MOVIMENTO CIENTÍFICO: LEONARDO DA VINCI

«A mentira é tão vil», escreve Leonardo da Vinci (1452-1519), «que, mesmo se falasse bem das coisas de Deus, faria o divino perder sua graça; a verdade é de tal excelência que empresta sua nobreza às menores coisas que louva. A verdade, mesmo se trata de uma coisa pequena e inferior, ultrapassa infinitamente as opiniões incertas sobre os problemas mais sublimes e mais elevados... Mas tu, que vives de sonhos, encontras teu prazer antes nos sofismas sobre as coisas elevadas e incertas que nas conclusões seguras e naturais, que não se elevam a essa altura.» Eis uma opinião inteiramente contrária à dos paduanos; e Pomponazzi declarava que a nobreza de uma ciência vem da nobreza de seu objeto mais que da certeza da demonstração. Vejamos bem tudo o que ela implica: nos séculos cuja história acabamos de escrever, identifica-se o verdadeiro com o

⁸⁹¹ Instituição cristã, I, p. 5, ed. Lefranc.

próprio Deus; o meio de atingir «o verdadeiro» é então ou a revelação de Deus por seu verbo, ou o raciocínio; mas o verdadeiro mesmo está sempre acima dos meios de que dispõe o espírito humano. Se, ao contrário, o verdadeiro é definido pelas conclusões seguras e naturais, é por isso mesmo proporcionado às forças do espírito humano e definido sem referência alguma a uma realidade transcendente e exterior ao espírito. Mas também, e por isso mesmo, o «verdadeiro» não se expõe sob a forma de uma visão sistemática e total do universo (quer essa visão se deva à revelação, à razão ou a ambas), mas se desmembra de algum modo numa multidão de proposições, cuja ligação entre si consiste não em exprimir um único verdadeiro, mas na maneira pela qual sua certeza foi adquirida.

Leonardo, como sábio, sem aceitar os resultados da dinâmica dos occamistas, é contudo dos que lhe propagaram o espírito; criticando as teias de aranha do silogismo, tratando os alquimistas e os astrólogos de «charlatães ou loucos», é dos que, como Tartaglia, como Galileu, põem acima de tudo as obras de Arquimedes, retomando as questões de dinâmica no ponto em que ele as deixou. Mas, por outro lado, como italiano da Renascença, Leonardo é um dinamista que, no movimento, busca o motor espiritual; no corpo humano, a obra da alma que nele realizou sua ideia da forma humana; e o espírito é desejo «que, com uma impaciência alegre, sempre espera a nova primavera, sempre o novo verão», «e esse mesmo desejo é a quintessência inseparável da natureza». Vê-se contudo

que diferença há entre esse desejo, produção jorrante de formas sempre novas, e a antiga forma aristotélica, que impõe às coisas uma ordem estática e, tanto quanto a matéria o permite, eterna.

VIII. — O PIRRONISMO: MONTAIGNE

Não se poderia atribuir demasiada importância a esses pensadores que, desdenhosos de todo sistema, homens falando a homens e não mestres ensinando discípulos, deram, no estudo do espírito humano, os mesmos exemplos de sinceridade que um Leonardo da Vinci no estudo da natureza.

Sem dúvida há os puros negadores, os libertinos propriamente ditos, tais como Bonaventure des Périers que, em seu *Cymbalum mundi* (1537), escrito à maneira de Luciano, zomba do Evangelho e de seus milagres.

Encontra-se também, ao longo de todo o século XVI, uma corrente pirrônica e cética que não se volta contra a religião — com a qual mesmo muitas vezes concorda —, mas que é dirigida contra a filosofia e a ciência propriamente dita. Agripa de Nettesheim, em seu tratado *Sobre a incerteza e a vaidade das ciências e das artes* (1527), lembra as velhas diatribes da alta Idade Média contra a dialética: as ciências (e por isso entende tanto as matemáticas quanto as artes da adivinhação ou a equitação) são incertas e inúteis, pois a religião nos ensina, ela sozinha, o caminho da felicidade. Omer Talon, autor da *Academia* (1548), declara que Aristóteles

é «o pai dos ateus e dos fanáticos»⁸⁹² e combate nele «a filosofia dos pagãos e dos gentios». Assim, o pirronismo, de que Rabelais dá, escarnecendo, fórmulas tomadas a Sexto Empírico, não é de modo algum anticristão⁸⁹³. Omer Talon vê nele não uma crítica da fé, mas a verdadeira filosofia, «que é livre na apreciação e no juízo que faz das coisas, e não acorrentada a uma opinião ou a um autor». Seu livro segue aliás, no essencial, os *Acadêmicos* de Cícero.

A obra de Rabelais e a de Montaigne ultrapassam de muito esses escritos de circunstância. Neles criam-se aquelas formas literárias incomparáveis em que o pensamento, libertado da uniforme dialética, vai direto às coisas e aos homens; nesses moralistas, que têm pouco contato com o movimento científico do tempo, nasce contudo uma consciência intelectual escrupulosa, que não se deixa facilmente surpreender. A ironia lúcida de Rabelais não poupa mais os disputadores das universidades que os fazedores de milagres ou de falsas decretais. Montaigne, longe de toda construção teórica, esforça-se por encontrar em si mesmo e nos outros o homem tal como é, em sua nudez intelectual e moral, sem os falsos aspectos que lhe acrescentam as pretensiosas doutrinas que o definem por sua relação com o universo e com Deus.

Conhece-se a página da *Apologia de Raimundo Sabunde* (*Ensaio*, II, XII) (1580) em que Montaigne fez uma espécie de balanço da ciência de seu século:

⁸⁹² Citado por BUSSON, *ibid.*, p. 237.

⁸⁹³ *Terceiro livro de Pantagruel* (1546), cap. XXIX.

«O céu e as estrelas se moveram três mil anos; todo o mundo assim o havia crido, até que, há cerca de mil e oitocentos anos, alguém se lembrou de sustentar que era a terra que se movia; e, em nosso tempo, Copérnico fundou tão bem essa doutrina que dela se serve muito regradamente em todas as consequências astrológicas... Antes que os princípios que Aristóteles introduziu de Matéria, Forma e Privação estivessem em crédito, outros princípios contentavam a razão humana... Que títulos têm estes, que privilégio particular, para que o curso de nossa invenção se detenha neles?... Quanto tempo faz que a medicina está no mundo? Diz-se que um recém-chegado, a que chamam Paracelso, muda e transtorna toda a ordem das regras antigas... E disseram-me que na geometria (que pensa ter alcançado o mais alto ponto de certeza entre as ciências) se encontram demonstrações inevitáveis que subvertem a verdade da experiência: como Jacques Peletier me dizia em minha casa que havia encontrado duas linhas que se encaminhavam uma para a outra para se juntarem, e que verificava contudo não poderem jamais, até o infinito, chegar a tocar-se... Teria sido pirronizar, mil anos atrás, pôr em dúvida a ciência da cosmografia e as opiniões que dela eram recebidas por cada um; era heresia admitir antípodas. Eis que em nosso século uma grandeza infinita de terra firme... acaba de ser descoberta.» Nenhuma passagem indica melhor como os espíritos refletidos, no fim do século XVI, tomavam consciência da fragilidade da visão do universo na Idade Média: ruína do geocentrismo, crítica

dos princípios de Aristóteles, inovações médicas, descoberta das assíntotas, descoberta do continente americano — outros tantos fatos que mostram que a razão não atinge, como se cria, princípios fixos e imutáveis sobre os quais se fundaria uma ciência definitiva: matemática, astronomia, medicina, filosofia — tudo está nesse momento em vias de mudança.

Será para substituir a vã ciência por outra ciência que, essa sim, será definitiva? Montaigne está longe de crê-lo: «Quem sabe», diz ele falando de Ptolomeu e de Copérnico, «se uma terceira opinião, daqui a mil anos, não derrubará as duas precedentes?» E, apesar da descoberta de Colombo, «os geógrafos deste tempo» erram ao «assegurar que doravante tudo está encontrado e que tudo está visto». Essa mudança não é um estado provisório; é o estado contínuo do espírito humano. Mas também o pirronismo não é, portanto, indiferença e inércia; é o dogmatismo que é inerte; o ceticismo é uma busca, uma investigação infinita de um espírito exigente e difícil de satisfazer. Montaigne não é, como Omer Talon, um acadêmico; não partilha aquela opinião média e branda, «introduzida por gente de acomodação», de que «nossa suficiência nos pode conduzir até o conhecimento de algumas coisas, e que ela tem certas medidas de potência, além das quais é temeridade empregá-la». Seu ceticismo não se acomoda aos marcos fixos assim prescritos ao espírito humano: «é difícil dar limites a nosso espírito; ele é curioso e ávido... Tendo experimentado... que as ciências e as artes não se lançam em molde, mas se

formam e figuram pouco a pouco ao manejá-las e polil-as muitas vezes, o que minha força não pode descobrir, não deixo de sondá-lo e ensaiá-lo; e, ao retocar e amassar essa nova matéria, abro àquele que me segue alguma facilidade para dela gozar mais a seu gosto;... outro tanto fará o segundo ao terceiro, o que faz que a dificuldade não me deva desesperar, nem tampouco minha impotência, pois não é senão a minha.»

A ciência que ele não quer é a que pretende partir de princípios fixos; dessa ciência diz ele: «Se [o homem] confessa a ignorância das causas primeiras e dos princípios, que me abandone ousadamente todo o resto de sua ciência: se o fundamento lhe falta, seu discurso está por terra.» A crítica de Montaigne não versa, pois, sobre os resultados positivos das ciências, mas sobre seus pretensos princípios e sobre a segurança dos que «procedem com um semblante magistral demasiado imperioso» (III, 8).

É que o universo de Montaigne, se assim se pode falar, é tão diverso e variado quanto a imagem tradicional do mundo, legada pela Antiguidade, era una e monótona: nada mais daquela analogia universal que dominava a concepção das coisas. «O mundo não é senão variedade e dessemelhança» (II, 2). «Não há qualidade tão universal nesta imagem das coisas quanto a diversidade e a variedade... A semelhança não faz tanto um quanto a diferença faz outro» (III, 13). E ainda assim não se deve afirmar demasiado absolutamente essa diversidade: a experiência faz-nos ver nas novas Índias, entre «nações que jamais ouviram notícia de nós», usos

e crenças estranhamente semelhantes aos das nações cristãs (II, 12). Haverá, pois, um fundo natural comum? De modo algum! Pois trata-se de crenças «que por nenhum viés parecem prender-se a nosso natural discurso». Essas semelhanças espantam mais do que tranquilizam: «É um grande obreiro de milagres o espírito humano.»

Nenhuma natureza única e permanente no fundo das coisas. A natureza humana que os estoicos recomendam seguir não é nada que se possa conhecer; sem dúvida «é crível que haja algumas leis naturais, como se vê nas outras criaturas; mas em nós elas estão perdidas, ingerindo-se essa bela razão humana por toda parte para dominar e comandar, embaralhando e confundindo o rosto das coisas segundo sua vaidade e inconstância» (II, 12).

Nessas condições, o saber doutrinal dos sábios de profissão tira sua fixidez não do conhecimento da natureza, mas dos que nele querem «estabelecer sua fundamental suficiência e valor». Isso não impede que «em seu verdadeiro uso ele seja a mais nobre e poderosa aquisição dos homens... coisa de nobilíssimo e preciosíssimo uso, que não se deixa possuir a vil preço» (III, 8). E eis talvez a verdadeira descoberta de Montaigne: a ciência por si mesma não faz o homem penetrar numa região divina e superior à humanidade; tira seu valor não de seu objeto, mas de seu uso; pouco importa a jactância de um cirurgião que conta suas curas «se ele não sabe desse uso tirar com que formar seu juízo». O valor da ciência vem do valor do homem

que a domina e que a emprega. E é por isso que Montaigne tem como perpétuo assunto de estudo o homem — não a natureza humana universal, que se furta; não o homem salvo pela graça de Deus; mas o homem tal como o encontra em si, «sem socorro estranho, armado somente de suas armas e desguarnecido da graça e do conhecimento divino» (II, 12). Daí a empresa dos *Ensaaios*, cujo caráter metódico se precisa à medida que os escreve: «Ouso não somente falar de mim, mas falar somente de mim» (III, 8). «É empresa espinhosa, e mais do que parece, seguir andadura tão vagabunda como a de nosso espírito, penetrar as profundezas opacas de suas dobras internas, escolher e deter tantos ares diversos de suas agitações... Há vários anos que só tenho a mim por mira de meus pensamentos, que não controlo nem estudo senão a mim; e, se estudo outra coisa, é para logo deitá-lo sobre mim, ou em mim, para melhor dizer... Não há descrição igual em dificuldade à descrição de si mesmo, nem certamente em utilidade» (II, 6). Não se trata mais de enrijecer-se contra a experiência, com pretensos princípios racionais, do que de deixar-se levar ao sabor da mudança universal; ali também é preciso «escolher e deter», e é obra não de uma razão que nos faz tomar pé num mundo divino, mas de uma reflexão sobre si, sincera, atenta e prolongada.

Esse mesmo ceticismo ativo foi sustentado, com menos brilho, pelo médico Francisco Sanches, em seu *Quod nihil scitur* (1581). Esse breviário do ceticismo, em que acumula os argumentos contra a existência de uma

ciência perfeita e completa (as coisas estão de tal modo encadeadas que o conhecimento completo de uma delas implicaria o conhecimento do todo, que nos é inacessível), contém, em compensação, conselhos positivos para atingir o que o homem pode saber das coisas: «não é preciso voltar-se para os homens e seus escritos, o que é abandonar a natureza, mas antes de tudo pôr-se pela experiência em contato com as coisas»⁸⁹⁴.

IX. — MORALISTAS E POLÍTICOS

As condições do desenvolvimento da vida intelectual trouxeram no século XVI um renascimento do estoicismo: os autores antigos que se liam com mais paixão — Cícero, Sêneca e mesmo Plutarco — estavam penetrados daquele estoicismo popular que visa mais à direção de consciência que à exposição de uma doutrina filosófica raciocinada. Contudo, mal se pode dizer que se trate então de um renascimento, pois um fundo de ideias estoicas, mais ou menos desconhecidas, jamais desaparecera durante todo o período medieval: será preciso lembrar o estoicismo de santo Ambrósio, que conservou, como fim dos bens, o acordo com a natureza e o acordo consigo mesmo⁸⁹⁵; e quanto os manuais de moral, tais como os de Alcuíno⁸⁹⁶, de Hildeberto de Lavardin⁸⁹⁷ e tantos outros, seguiram Sêneca e Cícero

⁸⁹⁴ Citado por SORTAIS, *La philosophie moderne*, p. 40.

⁸⁹⁵ *De officiis*, I, 135; I, 85.

⁸⁹⁶ MIGNE, *Patrologia latina*, CI, ss.

⁸⁹⁷ *Ibid.*, CLXXI, p. 1007.

em suas definições das virtudes e dos vícios e em sua concepção do honesto? A moral de Roger Bacon não é de ponta a ponta inspirada em Sêneca? A moral estoica pôde justapor-se à vida propriamente cristã; mas o cristianismo jamais pôde nem absorvê-la nem substituí-la. É dessa independência que os estoicos da Renascença tomam consciência, sem hostilidade alguma ao cristianismo, aliás; e, ao contrário, esse neoestoicismo esforça-se por acordar a doutrina estoica com a vida cristã. Não era isso sem protesto da parte de um Calvino que, ao contrário, defende ardentemente a doutrina cristã contra a censura de estoicismo; vê com horror a confusão que «maliciosamente» cometem seus inimigos entre a predestinação e o *fatum* dos estoicos, isto é, «uma necessidade que esteja contida na natureza por uma conjunção perpétua de todas as coisas»; e há grande diferença entre o cristão que carrega a cruz e o sábio estoico, que parece «ser de todo estúpido e não sentir dor alguma»⁸⁹⁸.

Nem por isso é menos verdade que, sobretudo na segunda parte do século XVI, muitos espíritos fazem seu alimento das obras morais de Cícero, de Marco Aurélio e muito mais ainda de Sêneca e de Epicteto; todos os seus livros são traduzidos para o francês, meditados, comentados, imitados. Essas obras, procedendo por imagens e por preceitos, que se imprimem na alma por uma espécie de necessidade imediata e sem

⁸⁹⁸ Instituição cristã, liv. I, cap. XVI, VIII; liv. III, cap. VIII, IX.

demonstrações, e que correspondem à necessidade de reconforto ou de consolação, têm um êxito sem precedentes. Habitua o espírito a fazer como que uma separação entre o fim sobrenatural de nossas ações, que só a revelação pode dar a conhecer, e a direção efetiva de nossa conduta. «Ainda que o mesmo M. T. Cícero e todos os outros filósofos pagãos tenham errado pelo desconhecimento do fim dessas boas obras, todavia os cristãos podem nelas aprender e recolher doutrinas proveitosas»⁸⁹⁹.

Mas é a doutrina estoica inteira, com sua metafísica, que o erudito de Lovaina Justo Lúpsio se esforça por dar a conhecer. Os excelentes livrinhos em que reuniu e classificou o que se podia saber em seu tempo sobre os estoicos (*Manuductio ad Stoicam philosophiam*, 1603, e *Physiologia Stoicorum*), principalmente por Sêneca, são precedidos de um prefácio em que o autor tem o cuidado de advertir-nos: «Que ninguém, com os estoicos, ponha o fim dos bens ou a felicidade na natureza, a menos que entenda por natureza o próprio Deus.» Pode-se dizer que foi graças à inspiração de Sêneca que ele pôde negar no estoicismo tudo o que podia ter de chocante para a consciência cristã: Sêneca dir-lhe-á, por exemplo, que o destino não é senão a vontade do próprio Deus, e que Deus é livre «já que ele é ele próprio sua própria necessidade».

⁸⁹⁹ Prefácio de *Les Offices* de M. T. Cicéron, traduzido por BELLEFOREST, 1583; citado pela Srta. ZANTA, *La Renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle* (sobre as traduções, cf. todo o cap. III da 2.^a parte).

Vê-se todo o alcance prático desse neoestoicismo na vida e nas obras de Guillaume Du Vair (1556-1621); de uma família de magistrados, depois de ter sido muito suspeito à Liga, tornou-se, com o advento de Henrique IV, mestre das petições no Parlamento de Paris e depois primeiro presidente do parlamento de Aix. Seu estoicismo não é, como parece ter sido muitas vezes nessa época, o de um resignado que só haure em suas leituras a força de submeter-se ao inevitável; é (e esse é o verdadeiro estoicismo, o de Epicteto) inteiramente tenso para a ação; seu *Tratado da Constância e Consolação nas Calamidades públicas*, escrito em 1590, durante o cerco de Paris pelo Bearnês, quando sustentava, com perigo da vida, a causa do rei legítimo, está todo animado do desejo de «servir à pátria», de curar a França de todos os seus males — o luxo da nobreza, a simonia da Igreja, a perversão da justiça.

Esse neoestoicismo, que nasce do desejo de uma direção de consciência, é muito diferente (e há aí uma espécie de paradoxo da História) daquele naturalismo estoico que alimenta o espírito dos livres-pensadores, como os paduanos ou os platônicos do fim da Renascença. O sentimento de espiritualidade que anima os estoicos de que acabamos de falar permanece independente desta ou daquela concepção do universo; concerne unicamente ao foro interior do homem e, desprendido de toda visão panteísta do mundo, está, ao contrário, todo pronto a ligar-se com a espiritualidade platônica, cujo lugar já indicamos. É interessante ver que a *Constância* de Du Vair termina pelas palavras do

presidente de Thou em seu leito de morte, a respeito do conhecimento de si: «São precisos discursos», diz ele, «para conhecer as coisas cujas formas estão afogadas na matéria; ... mas querer compreender a natureza de nossa alma dessa maneira é não a querer conhecer. Pois, sendo simples como é, é preciso que ela entre toda nua em nosso entendimento, tendo de ocupar todo o lugar; tudo o que a acompanhasse a impediria... E por isso o verdadeiro meio de conhecer a natureza de nossa alma é elevá-la acima do corpo e retirá-la toda para si, a fim de que, refletida em si mesma, se conheça por si mesma»⁹⁰⁰. Esse estoicismo, afirmação da independência do eu, desliza para o espiritualismo, afirmação da autonomia do espírito no conhecimento que tem de si mesmo.

Do estoicismo resta, mesmo nos moralistas que não são propriamente falando estoicos, uma tendência a encontrar a fonte de nossos males num juízo mal regrado e que depende de nós reformar. Essa ideia de Epicteto, que se encontra tão perfeitamente expressa em Du Vair («pois nossa vontade tem a força de dispor nossa opinião de tal modo que ela só preste consentimento ao que deve..., que adira às coisas evidentemente verdadeiras, que se contenha e suspenda nas duvidosas, que rejeite as falsas»⁹⁰¹), faz também o fundo da *Sabedoria* de Pierre Charron (1603), por mais forte que seja aliás nesse livro a influência de Montaigne. Se Charron se guarda de dar à palavra

⁹⁰⁰ Edição Flach.

⁹⁰¹ *La Philosophie morale des Stoïques*, citada por ZANTA, p. 293.

sabedoria o «sentido altivo e inflado dos teólogos e filósofos, que se comprazem em descrever e pintar coisas que ainda não foram vistas, e em elevá-las a tal perfeição que a natureza humana só se encontra capaz dela por imaginação» (prefácio), nem por isso é menos verdade que exige, como condições da sabedoria, «a libertação dos erros e vícios do mundo e das paixões» e a «plena liberdade de espírito, tanto em juízo quanto em vontade»⁹⁰² — o que é puro Epicteto. Acrescentemos que essa liberdade se acompanha do preceito de «obedecer e observar as leis, costumes e cerimônias do país».

O moralista é assim levado a estudar o homem tal como é, em vez de buscar para sua conduta algum princípio transcendente; o conhecimento de si, isto é, das fraquezas humanas, é, segundo Charron, um elemento importante da sabedoria, e a tarefa do moralista é desde então pintar as paixões e suas causas.

Ao mesmo tempo que essas morais humanistas, nascia uma política realista que nada sabia do direito divino dos príncipes ou de um contrato entre os príncipes e os povos, e que só queria ver na sociedade o jogo das forças humanas e o conflito das paixões. Seu tipo é o célebre *Príncipe* de Nicolau Maquiavel (1469-1527), que adquire, em suas funções de agente diplomático da república florentina, uma experiência cujos frutos nos dá. «A plebe, sua natureza é regozijar-se com o mal..., uma multidão sem chefe não é de

⁹⁰² Livro II, caps. I e II.

utilidade alguma»⁹⁰³ — eis os aforismos que justificam os meios pelos quais o príncipe assegura sua autoridade. Quer seja príncipe pela vontade do povo, que quer servir-se dele contra os grandes, quer pelo favor dos grandes, deve fazer tudo dobrar-se; o príncipe não é um legislador, é um guerreiro; «a guerra, suas instituições e sua disciplina são o único objeto a que um príncipe deve dar seus pensamentos e sua aplicação, e de que deve fazer ofício, pois esse é o verdadeiro ofício de quem quer que governe»⁹⁰⁴. Também um príncipe não deve preocupar-se com a censura de crueldade quando se trata de manter seus súditos na obediência. A verdadeira clemência não consiste em fazer alguns exemplos de rigor, em vez de deixar erguerem-se desordens que transtornarão a sociedade inteira? O príncipe tampouco é obrigado a manter sua palavra, se essa fidelidade se voltasse em seu detrimento. Tudo depende aqui das circunstâncias: um príncipe «deve saber agir a propósito, como besta e como homem»; age como homem quando combate com as leis; mas essa maneira de combater não basta, e ele deve muitas vezes agir «como besta», isto é, empregar a violência.

São bem lições de realismo que sua época encontrou em Maquiavel, e um século mais tarde Francis Bacon podia escrever: «É preciso agradecer a Maquiavel e aos escritores desse gênero, que dizem abertamente e sem

⁹⁰³ *História*, II, 34; *Discursos*, I, 44.

⁹⁰⁴ *Príncipe*, cap. XIV, traduzido em F. FRANZONI, *La Pensée de N. Machiavel*, p. 173.

dissimulação o que os homens costumam fazer, não o que devem fazer»⁹⁰⁵.

É o problema do príncipe que Maquiavel põe na Itália no início do século; é o do tirano que Étienne de la Boétie (1530-1563) põe no *Discurso da servidão voluntária*, que escreveu, diz seu amigo Montaigne, «não tendo ainda atingido o décimo oitavo ano de sua idade, em honra da liberdade contra os tiranos». Como pode um número infinito de pessoas deixar-se tyrannizar por um só? — é o problema de Maquiavel, visto desta vez não do lado do príncipe, mas do lado dos povos. O tirano nada poderia se não encontrasse da parte do povo a vontade de ser escravo: «É o povo que se escraviza, que corta a própria garganta; que, tendo a escolha entre ser servo ou ser livre, deixa a franquia e toma o jugo; que consente em seu mal, ou antes o persegue»⁹⁰⁶. Se o povo deixa assim de usar de seu «direito natural», é que «as sementes de bem que a natureza põe em nós são tão miúdas e escorregadias que não podem suportar o menor choque do alimento contrário; não se mantêm tão facilmente quanto se abastardam, se fundem e se reduzem a nada»⁹⁰⁷. Assim, há no pensamento de La Boétie um sentimento do direito dos povos, um idealismo jurídico que o opõem em tudo a Maquiavel.

⁹⁰⁵ *De dignitate et augmentis scientiarum*, liv. VII, cap. II, § 10.

⁹⁰⁶ Edição Paul Bonnefon, p. 56, 1922.

⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 69.

X. — UM ADVERSÁRIO DE ARISTÓTELES: PIERRE DE LA RAMÉE

Um leitor moderno ficará algo espantado, ao ler as elegantes produções de Ramus (1515-1572), com a celebridade de seu nome, com as tempestades que seus livros levantaram, com os episódios trágicos que suscitaram. É que é preciso ver nele menos um filósofo especulativo que um homem de ofício que se comove com a esterilidade do ensino nas escolas parisienses, que gostaria de remediá-la e que se choca com todas as resistências da rotina. Conhecem-se suas tribulações: oriundo de uma família paupérrima do Vermandois, conquista, em 1536, seu grau de mestre em artes sustentando a seguinte tese: «Tudo o que Aristóteles disse é ficção (*commenticia*).»

Em 1543 publica umas *Aristotelicae animadversiones*; os peripatéticos perseguem-no perante o Parlamento; o caso é levado ao rei; Francisco I, em suas «solicitudes» para «acrescer e enriquecer seu reino de todas as boas letras e ciências»⁹⁰⁸, proíbe Ramus de ensinar e de publicar livro algum; pois, diz a sentença, «porque em seu livro das *Animadversões* ele repreendia Aristóteles, era evidentemente conhecida e manifestada sua ignorância, e mesmo que tinha má vontade, porquanto censurava várias coisas que são boas e verdadeiras». A interdição foi levantada por Henrique II em 1551 e, durante dez anos, Ramus ensinou com brilho no Colégio de França, sem sair do velho quadro do *trivium* e do

⁹⁰⁸ Sentença citada por WADDINGTON, *Ramus*, p. 50.

quadrivium, pois suas lições versaram sobre a gramática, a retórica, a dialética, a aritmética e a geometria.

Convertido ao calvinismo em 1562, deixou Paris durante as guerras civis; encontrou acolhida solícita na Alemanha e na Suíça, onde professou de 1568 a 1570; de volta em 1570, foi assassinado dois dias depois da noite de São Bartolomeu, em 26 de agosto de 1572; seu colega e implacável inimigo Charpentier é acusado desse crime.

Professor antes de tudo, busca trazer a todas as matérias que ensina uma simplicidade, uma clareza que já não se conhecia. É, como disse Bacon não sem ironia, o «pai dos Resumos». Suas *Animadversiones* de 1543 vão juntar-se à sua breve *Dialética* de 1555, escrita em francês, e a seus *Advertências sobre a reforma da Universidade de Paris ao Rei*, de 1562, em que protesta contra a complicação do ensino. Sua censura essencial a Aristóteles cabe sem dúvida nestas linhas: «Ele quis fazer duas lógicas, uma para a ciência, outra para a opinião»⁹⁰⁹. Aristóteles quis separar a discussão viva, a que praticam naturalmente «os poetas, oradores, filósofos e, em suma, todos os homens excelentes», de certo amontoado caótico de regras que não têm uso algum e que atravancam o espírito. Todo Ramus está aí: a lógica ou dialética é uma arte prática, fundada na natureza. Começa-se pela doutrina, crê-se conhecer a lógica «para saber tagarelar na escola sobre as regras

⁹⁰⁹ *La Dialectique*, p. 3.

dela»⁹¹⁰. É preciso, ao inverso, começar pela natureza e praticar longamente poetas, oradores e filósofos.

A dialética de Ramus, como se notou com muita razão⁹¹¹, é decalcada da retórica de Cícero e de Quintiliano; as duas partes que nela distingue são a invenção, que consiste em encontrar os argumentos, e a disposição, que consiste em pô-los em ordem; ora, essas são as duas primeiras partes da retórica. A invenção é a antiga tópica, que indica as classes gerais de argumentos: as causas, os efeitos etc. A disposição concerne à formalização de seus argumentos; a última parte da disposição é o método, que consiste em agrupar os argumentos, uma vez encontrados, na ordem mais clara possível. É, pois, de notar que, em Ramus, a ordem permanece inteiramente separada da descoberta dos argumentos. O método ou ordem só tem de resolver problemas deste gênero: postos os preceitos de gramática cada um num quadrado de papel, e depois embaralhados todos os quadrados, como ordená-los? E Ramus observa: «Primeiramente, não serão necessários os lugares de invenção, pois tudo já está encontrado.» Não tem, pois, o menor pressentimento daquela íntima ligação entre a ordem e a invenção que Descartes descobriu não nos oradores e nos poetas, mas nas matemáticas.

Encontra-se em certos tratados contemporâneos um pressentimento mais nítido do método. Acontius publica em 1558 um *De methodo* que define o método

⁹¹⁰ *La Dialectique*, edição de 1576, p. 65.

⁹¹¹ G. SORTAIS, *La philosophie moderne*, p. 24, nota 3, p. 39.

«um procedimento correto que permite, aquém do exame da verdade (*citra veritatis examen*), buscar o conhecimento de uma coisa e ensinar convenientemente a maneira pela qual foi adquirido»⁹¹². Essa definição contém, pois, duas partes: método de investigação e método de exposição. Esse método de investigação consiste em ir do mais conhecido ao menos conhecido; e o mais conhecido são, para Acontius, não somente ideias gerais, mas «noções inatas que são tais que, se as proferimos, ninguém pode não dar seu assentimento, como: o todo é maior que a parte». Contudo, o método continua sendo um simples auxiliar que não dispensará o exame da tese a que conduz.

Apesar dessas reais fraquezas, o ramismo exerceu, até meados do século XVII, grande atrativo, sobretudo na Alemanha. Ramus sentiu e notou perfeitamente a exigência de clareza que caracteriza sua época e que o leva a sair das escolas e a escrever em língua vulgar: «Quando volto das escolas gregas e latinas e desejo, a exemplo e imitação dos bons escolares, prestar minha lição à pátria... e declarar-lhe em sua língua e inteligência vulgar o fruto de meu estudo, percebo várias coisas repugnantes a esses princípios, as quais eu não pudera perceber na escola por meio de tantas disputas»⁹¹³.

Acrescentemos que, inimigo do aristotelismo, Ramus encontrou em seu caminho todos os alunos dos paduanos; atacava Aristóteles não somente como

⁹¹² Citado por G. SORTAIS, *La philosophie moderne de Bacon à Leibniz*, p. 46.

⁹¹³ Prefácio de *La Dialectique*, citado por WADDINGTON, *Ramus*, p. 405.

lógico, mas como livre-pensador, como autor de uma teologia que nega a providência e a criação, e de uma moral independente da religião. Teve, pois, contra si todos os libertinos do tempo. Galland, o amigo do peripatético paduano Vicomercato, em sua resposta a Ramus (*Pro schola parisiensi contra novam Academiam P. Rami*, 1551), opõe-lhe também o caráter indispensável de uma moral independente, aquela que «ensinou aos pagãos os deveres da vida doméstica, pública e civil, que nos ensina a refrear nossos desejos e nossas paixões»; «que se recomendem os deveres para com Deus e a piedade passando em silêncio as virtudes cívicas — a nenhum preço o suportarei»⁹¹⁴.

XI. — O PLATONISMO: POSTEL E BODIN

O espírito platônico tem uma exigência de unidade que falta a todos os outros. São tentativas de unidade que caracterizam os grandes sistemas que encerram a era da Renascença.

Primeiro o esforço, de caráter tanto prático quanto teórico, de Guillaume Postel, que quer utilizar seu conhecimento das línguas orientais para realizar a unidade religiosa da terra (*De orbis terrae concordia*, 1542) e que pensa que esse acordo é possível graças ao caráter racional das verdades religiosas: hostil aos protestantes, que rompem a unidade cristã, não menos que ao catolicismo autoritário que o concílio de Trento estabelece, não vê salvação senão no retorno à origem

⁹¹⁴ Citado por BUSSON, *ibid.*, p. 225.

esquecida de todas as religiões, que é a razão. Trata-se antes de tudo, para ele, de demonstrar contra os paduanos a criação *ex nihilo* e a imortalidade pessoal; e é Platão que lhes opõe: «Pois», diz ele, «para contradizer as Ideias de Platão, as substâncias separadas e, em geral, a sabedoria criada inteira, chegaram a negar Deus, representando-o como constrangido a agir»⁹¹⁵. É preciso acrescentar que a religião *racional* de Postel continua sendo a de um homem da Renascença, a de um erudito que, como Marsílio Ficino e Pico della Mirandola, tenta prendê-la a uma tradição cujos ecos encontra em Platão, mas também na revelação das Sibilas, na Cabala judaica e entre os etruscos, a quem consagra um livro — tradição que vem da Razão, concebida desta vez não mais como simples faculdade de raciocinar, mas como o Verbo, o Logos, a alma do mundo que anima todos os seres e que inspira os profetas.

O jurista Jean Bodin é o autor de uma *República* (1577) em que opõe Platão a Maquiavel, declarando que a autoridade do Estado permanece submetida ao direito natural; que ela não pode, por exemplo, suprimir a propriedade individual; e que o Estado não tem outro fim que o soberano bem humano. A ideia fundamental de seu *Heptaplomeres* é a mesma que a de Postel: extrair de todas as religiões existentes um conteúdo comum que possa tornar-se a religião universal, que «não é outra coisa senão o olhar de um espírito puro para o

⁹¹⁵ Citado por BUSSON, p. 297.

verdadeiro Deus»; mas sua religião é ainda mais simplificada que a de Postel, pois quase não contém senão a afirmação do Deus único e de seu culto pelo exercício das virtudes morais; e, na prática, chega a uma tolerância que o leva a reconhecer todas as religiões «a fim de não ser acusado de ateísmo ou de ser um sedicioso capaz de perturbar a tranquilidade da República»⁹¹⁶.

XII. — O PLATONISMO ITALIANO: TELÉSIO

Preocupações sociais dominam o pensamento de Postel e de Bodin: bem diferentes são os especulativos italianos de que vamos falar; todos sustentam aquele animismo universal, aquela teoria do universo vivo que já encontramos entre os paduanos. O que deles os distingue é, primeiro, que são hostis a Aristóteles; e, em seguida, que apresentam sua doutrina como uma visão total da realidade, que se basta e não está simplesmente justaposta à fé.

É primeiro Telésio (1509-1588) que, no dizer de Francis Bacon, é o primeiro dos modernos (*novorum hominum primus*). Faz reviver o animismo estoico, que lhe podia ser conhecido por Diógenes Laércio, Sêneca e Cícero: admite o dinamismo com seus dois princípios — uma força ativa e uma matéria inteiramente inerte e passiva; só que essa força motriz se desdobra em força expansiva ou calor e força de contração ou frio: expansão e contração explicam, por seus diversos

⁹¹⁶ Citado por BUSSON, p. 163.

graus, todas as diferenças qualitativas dos seres. Essa força ativa é um corpo, e a alma do vivente, que dela é uma parte, é igualmente um corpo, um sopro ou *pneuma*, espalhado através das cavidades cerebrais e dos nervos. Essa concepção da alma, que será vulgarizada na teoria corrente dos espíritos animais, implica, sobre a natureza do conhecimento, uma tese análoga à dos estoicos: a sensação é um contato em que o objeto modifica o sopro ou espírito, que reage por uma atividade própria de conservação; essa atividade de conservação (Telésio segue aqui o livro III do *De Finibus* de Cícero) dá nascimento à moral, graças ao conhecimento que o homem toma da solidariedade de sua conservação com a de outrem; e a principal virtude social, como no *De officiis* de Cícero, é a humanidade, ao passo que a virtude interior é a sublimidade, que faz encontrar a felicidade na virtude. Quanto ao conhecimento intelectual — memória e pensamento —, consiste numa conservação das sensações, capaz de suprir os sentidos quando eles nos faltam. A sensação e a consciência encontram-se aliás não somente nos homens e nos animais, mas em todos os seres da natureza, cujo todo simpático forma o animal universo.

Telésio sustenta bem também a tese de uma alma imaterial que se acrescenta à outra e que está em relação com nosso destino sobrenatural; mas é difícil ver nesse acréscimo outra coisa que uma medida de prudência em relação aos poderes da Igreja.

XIII. — O PLATONISMO ITALIANO (*continuação*): GIORDANO BRUNO

G. Bruno (1548-1600) cita muitas vezes, entre seus mestres italianos, Francesco Patrizzi (1529-1597), o professor de Ferrara e de Pádua que contribuiu com efeito muito para difundir aquele platonismo esotérico que mistura as ideias dos diálogos com a mística dos livros herméticos e os oráculos dos caldeus — sincretismo que vamos reencontrar em Bruno.

«É próprio de um cérebro ambicioso e presunçoso», escreve G. Bruno, «querer persuadir os outros de que não há senão uma única via para chegar ao conhecimento da natureza... Embora a via mais constante e mais firme, mais contemplativa e mais distinta, e o modo de considerar mais elevado, devam sempre ser preferidos, não é razão para censurar outro modo que tem bons frutos, ainda que não sejam da mesma árvore. Os epicuristas disseram muitas coisas boas, ainda que não se elevem acima das qualidades da matéria. Heráclito tem muitas coisas excelentes, ainda que não ultrapasse a alma. Tira-se proveito de Anaxágoras, que acima dela põe um intelecto, o mesmo que Sócrates, Platão, Trismegisto e nossos teólogos chamaram Deus»⁹¹⁷.

Nenhuma passagem pode exprimir melhor o ecletismo de Bruno e sua ambição de uma filosofia total; ele não tem senão um inimigo: Aristóteles, o homem «injurioso e ambicioso, que quis depreciar as opiniões

⁹¹⁷ *Della Causa*, ed. Gentile, I, p. 170.

de todos os outros filósofos com suas maneiras de filosofar».

Essa riqueza, ou antes essa profusão de pensamentos num filósofo que, como mais tarde Leibniz, nada quer perder das especulações do passado, sempre desconcertou os que quiseram tentar uma exposição sistemática da doutrina de Bruno. Uma hierarquia de hipóstases — Deus, Inteligência, Alma do mundo e matéria —, como em Plotino; o heliocentrismo de Copérnico com a infinidade dos mundos que lhe está ligada; a Identidade de Parmênides; o atomismo de Demócrito com uma física corpuscular — eis as principais teses de Bruno, que não costumavam encontrar-se juntas: vimos o plotinismo intimamente ligado ao geocentrismo, o único que lhe pode fornecer uma imagem sensível da unidade, e Plotino condena o atomismo, que substituiria a continuidade da vida pela composição mecânica. Veremos, pois, em Bruno uma sucessão de sistemas sucessivos, o que parece bem impossível nas obras que compôs num período de dez anos, de 1582 a 1592, dos 34 aos 44 anos? Preferiremos ver um tecido de contradições nesses livros que Bruno, que abandonara seu convento de dominicanos em 1576, escreveu durante uma vida agitada, suspeito a todos, aos luteranos como aos calvinistas, e depois encerrado oito anos nas prisões do Santo Ofício, de onde só saiu em 1600 para a fogueira? Certamente há nele muitas inconseqüências e mesmo absurdidades, como seu singular atomismo matemático que, compondo linhas de pontos, parece datar de um tempo anterior a Platão,

em que os irracionais ainda não haviam sido descobertos. Mas, quanto ao resto, Bruno soube, ao contrário, desprender o platonismo de solidariedades comprometedoras: lembremos, com efeito, que o platonismo, na origem, não está de modo algum ligado, como o sistema de Aristóteles, ao geocentrismo; que Escoto Erígena, como Nicolau de Cusa, dois grandes platônicos, mestres particularmente amados por Bruno, foram favoráveis ao heliocentrismo dos pitagóricos; que o próprio Platão, no *Timeu*, depois de ter falado do mundo como de um vivente e de sua alma, expõe um atomismo que constitui o mundo de corpúsculos, sólidos regulares inscritíveis em esferas. Ora, é a esse atomismo de Platão (e não ao de Demócrito) que Bruno se refere no texto seguinte: «Para Pitágoras os primeiros princípios são as mônadas e os números; para Platão, os átomos, as linhas e as superfícies»⁹¹⁸; é ele, e não Epicuro, que lhe sugere a ideia de dar a todos os átomos a figura esférica.

Bruno, como verdadeiro intuitivo, rompeu assim seculares associações de ideias; os platônicos vulgares atinham-se à *contemplatio ordinis*, ao conhecimento da ordem hierárquica das coisas; ora, ela não é senão o quarto grau de uma escala que comporta nove, dos quais os dois últimos são «a transformação de si mesmo na coisa e a transformação da coisa em si mesmo»⁹¹⁹. Entre todos os momentos do conhecimento Bruno vê aliás uma perfeita penetração: «Pode-se demonstrar»,

⁹¹⁸ *De Minimo*, I, cap. X.

⁹¹⁹ *Sigillus sigillorum*, I, 34.

escreve ele, «que, se há no sentido participação da inteligência, o sentido será a própria inteligência.» Texto significativo, em que desaparece aquela oposição dos sentidos ao intelecto que é uma das mais caras ao platonismo vulgar, e que mostra bem a tendência constante de Bruno: a que consiste em deslizar sempre da participação à identidade, quer se trate do sentido e do intelecto, quer do sensível e do inteligível.

É o que explica os principais traços de sua visão do mundo: nele todas as hipóstases — Deus, Inteligência, Alma do mundo, Matéria — reduzem-se a uma só, que é a vida ao mesmo tempo una e múltipla do universo, «o animal santo, sagrado e venerável»⁹²⁰; não pode, em particular, admitir uma matéria que seja apenas um não-ser e que não contenha já todas as razões seminais — no que se afasta de Plotino menos do que habitualmente se crê, pois, sob o nome de matéria inteligível, este concebeu precisamente uma realidade verdadeira e divina. Todos os indivíduos não podem ser para ele senão modos da substância única, que estão para a substância como os números para a unidade, ou antes como as unidades componentes dos números para a unidade primitiva, que é sua condição; Deus é a mônada das mônadas, a entidade dos seres, a substância das substâncias — ou, como diz o *De Immenso*:

... *Rerum facies dum tantum fluctuat extra,*
Intimius cunctis quam sint sibi quaeque, vigens est
Entis principium, cunctarum fons specierum,

⁹²⁰ *De Immenso*, citado por CHARBONNEL, *La Pensée italienne*, p. 455, n. 2.

Mens, Deus, Ens, Unum, Verum, Fatum, Oratio, Ordo⁹²¹.

«Enquanto a superfície das coisas permanece flutuante, ele é mais íntimo a todas as coisas do que elas o são a si mesmas: princípio vivente do ser, fonte de todas as formas, Espírito, Deus, Ser, Um, Verdadeiro, Destino, Verbo, Ordem.» Em certas exposições, esse Espírito decompõe-se em realidades de graus diferentes: Espírito superior a tudo, ou Deus; Espírito inserido em todas as coisas, ou Natureza; Espírito que atravessa todas as coisas, ou Razão⁹²²; em outras, trata-se apenas de uma realidade única. Pouco importam essas diferenças; só têm valor para quem quer investigar se Bruno é partidário da transcendência ou da imanência — o que só tem sentido quando se fazem de Deus e da natureza realidades estáticas e justapostas, e não tem nenhum quando se aceita o dinamismo de Bruno, que considera a força viva e movente.

Assim se explica a tese da infinidade do universo, pois o infinito divino só pode exprimir-se num universo igualmente infinito. Assim se explica, apesar do paradoxo aparente, mesmo o atomismo (que se poderia chamar mais propriamente monadologia). Bruno, com efeito, faz, como mais tarde Leibniz, da simplicidade a característica da substância:

*Compositum porro nullum substantia vera est*⁹²³.

⁹²¹ *De Immenso*, VIII, 10, 1.

⁹²² *De Mínimo*, início.

⁹²³ *De Mínimo*, I, III, 29.

Se, por essa razão, aceita os átomos, não são os «elementos ímpios»⁹²⁴ de Demócrito; a física de Bruno não é de modo algum mecanicista: além dos átomos, há o éter, «região imensa na qual se move e vive o mundo»⁹²⁵, meio que preenche o espaço, corpo da alma do mundo pelo qual os átomos se compõem e se combinam; e, em cada indivíduo, uma alma que é como o centro em torno do qual se reúnem e se ordenam os átomos — de tal sorte que Bruno guarda simultaneamente a concepção plotiniana do indivíduo como imagem do todo e microcosmo, e a do indivisível democritiano como unidade componente.

De seu sistema Bruno espera, como Ficino do platonismo, a verdadeira unidade religiosa, que opõe à dos reformadores — esses espíritos misantropos que semeiam por toda parte a discórdia —, à do catolicismo, fanático, pessimista e inimigo da natureza, à do judaísmo, com seu deus ciumento e sanguinário⁹²⁶; unidade que ele prende à «religião egípcia», isto é, ao platonismo religioso de Hermes Trismegisto. Essa religião é uma gnose: é o conhecimento, para o homem, de que «Deus lhe é vizinho, está com ele e lhe é mais interior do que ele próprio o pode ser»⁹²⁷.

O pensamento de L. Vanini (1585-1619) está bem longe de ter o rigor e a amplitude do de Bruno; buscando por toda parte asilo contra seus

⁹²⁴ *De Immenso*, V, 8, 36.

⁹²⁵ *De Minimo*, I, 2, 10.

⁹²⁶ Cf. os textos em CHARBONNEL, *La pensée italienne*, p. 488-490.

⁹²⁷ Citado por BLANCHET, *Campanella*, p. 452.

perseguidores e finalmente vítima da Inquisição, que o fez queimar em Toulouse como herege, é sobretudo o propagador e o vulgarizador das teses dos paduanos.

XIV. — O PLATONISMO ITALIANO (*continuação*): CAMPANELLA

O desfecho dessa corrente animista é o sistema de Campanella que, apesar de sua época (1568-1639), continua sendo bem um homem da Renascença. Sua obra mais importante, *De Sensu rerum et magia*, redigida em 1604 e publicada em 1620, apresenta-se no subtítulo como «uma parte admirável da filosofia oculta, em que se demonstra que o mundo é a estátua de Deus, viva e conhecedora; que todas as suas partes e as partes de suas partes são dotadas de sentido, mais ou menos claro ou obscuro, mas tanto quanto basta para sua conservação e a do todo». Reconheceu-se o pansiquismo de Bruno e de Telésio: dois de seus principais argumentos para demonstrar que o mundo é um ser que sente são de origem estoica: ele sente porque certas de suas partes sentem, e o que está nas partes está *a fortiori* no todo — argumento de Crisipo no *De natura deorum* de Cícero; todas as suas partes sentem porque todas têm instintos ou impulsos que implicam a sensação — argumento que emprega a teoria do *De Finibus*, mas estendendo a todos os seres da natureza, como Plotino fizera, o que os estoicos dizem somente do animal. Campanella já não reconhece a hierarquia de Aristóteles e dos estoicos entre o animal,

a planta e o ser inanimado; já não vê ali, como Platão e Plotino, senão graus: a faculdade nutritiva supõe já a faculdade sensível; o intelecto é idêntico ao sentido; o bruto já pensa e tem uma espécie de razão discursiva (*discursus universalis*). A essa concepção do mundo prende-se a magia natural, concebida à maneira como a concebia Plotino na IV *Enéada*, como uma arte positiva de empregar as forças ocultas que emanam dos astros ou da simples tensão da vontade⁹²⁸; essa ação mágica, que é o tipo da ação natural, é o oposto do mecanismo, cujo triunfo estava tão próximo.

Sobre esse naturalismo edifica-se uma metafísica, que desenvolve o princípio do sistema de Plotino: o que é simpatia no mundo sensível é, na realidade inteligível, união íntima e identidade. O conhecimento sensível não é senão um contato do objeto com o sujeito; só nos revela do objeto o aspecto pelo qual o que sente pode identificar-se ao sentido; mas o conhecimento intelectual tem por tipo o conhecimento da alma por si; ora, todo conhecimento é inseparável desse conhecimento de si: ao conhecer as coisas, «a alma conhece-se porque é o que é: ela é as outras coisas no momento em que se sente mudada nelas. Contudo, essa mudança não é o saber, mas a causa ou a ocasião do saber». Segundo o mesmo princípio, as propriedades comuns e as similitudes que ligam as coisas dão ocasião à alma de contemplar as Ideias; a assimilação do conhecido ao que conhece, imperfeitamente realizada

⁹²⁸ Cf. BLANCHET, *Campanella*, p. 217.

em nossos conceitos gerais, o é perfeitamente na Ideia. A alma e a natureza conduzem Campanella até um Deus que contém, em suas «primalidades» — Potência, Sabedoria e Amor —, o modelo de nossa alma e de todas as coisas: a analogia universal permite a esse sensualista elevar-se do sensível ao inteligível⁹²⁹.

Em 1599 Campanella conspirou na Calábria onde, apresentando-se como um novo Messias, parece, segundo as peças do processo que lhe foi movido, ter querido realizar uma república teocrática análoga à que expôs mais tarde na *Cidade do Sol*, composta em 1602 e publicada em 1623. A ideia central dessa utopia é a de um renascimento da humanidade graças a uma organização mais produtiva. Tem grande cuidado com as realidades econômicas: «Contam-se», diz ele, «setenta mil almas em Nápoles, e apenas há dez ou quinze mil trabalhadores nesse número. Por isso estes se esgotam e se matam por um trabalho acima de suas forças. Na cidade do Sol, sendo os trabalhos igualmente distribuídos, ninguém trabalha mais de quatro horas por dia.» Contudo, o resultado econômico não é o principal: «Alguns homens lançam-se à descoberta do novo mundo, guiados pela isca das riquezas; mas Deus os impele a isso com um fim bem mais elevado.» Essa ideia de uma humanidade tornada una, que atingirá uma religião natural, aliás fundamentalmente idêntica ao cristianismo, é a ideia fundamental daqueles que, na Renascença, fizeram reviver o platonismo.

⁹²⁹ GILSON, *Le raisonnement par analogie chez T. Campanella*, em *Études de philosophie médiévale*, p. 125.

XV. — O MISTICISMO ESPANHOL

Assim como o método experimental de Leonardo abandona a construção metafísica do universo e vê nas coisas equilíbrios momentâneos e mutáveis de forças, e não mais a realização de um plano ideal, assim também a mística espanhola, que lhe é contemporânea, abandona as especulações sobre a estrutura da realidade divina. Os místicos do século XVI praticam a humildade intelectual: «Deus», diz são João da Cruz (morto em 1591), «não quer que lhes demos [às nossas revelações íntimas e pessoais] inteiro crédito enquanto não tiverem passado por esse canal humano que é a boca do homem»⁹³⁰. A submissão à Igreja é completa. O mesmo João da Cruz repugna à ideia de que haja um procedimento racional que possa levar o espírito do mundo sensível a Deus: «Nenhuma coisa criada nem pensada pode oferecer ao entendimento um meio conveniente para unir-se a Deus. Tudo o que o entendimento pode atingir lhe é antes obstáculo que meio de a ele apegar-se»⁹³¹. Busca-se, pois, na união com Deus, não a revelação da essência das coisas, nem em geral uma resposta a uma questão, mas antes de tudo uma liberdade interior que liberte de toda coação, uma ciência imediata que seja independente de toda meditação e de todo raciocínio. Segundo o testemunho de santa Teresa (1515-1582), as palavras divinas interiores, que o místico não pode deixar de ouvir, que

⁹³⁰ M. DE UNAMUNO, *L'Essence de l'Espagne*, p. 215.

⁹³¹ Cf. J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix*, p. 412-413.

transformam sua alma e que têm tal força que nada as pode apagar, produzem-se contudo na alma em momentos em que ela é incapaz de compreendê-las e não respondem a desejo algum de ouvi-las⁹³². O místico busca a perfeição interior de sua alma, e não mais, como Escoto Erígena ou Eckhart, a revelação dos princípios do universo. O contato entre a vida religiosa e a história do pensamento intelectual, que durava havia séculos, muda de aspecto em semelhante misticismo.

⁹³² *Vida de Santa Teresa*, trad. BOUIX, cap. XXV, p. 323.

Bibliografia

Nota do tradutor: nesta bibliografia foram traduzidas apenas as indicações de aparato (edição, tradução, tomo, volume, lugar de publicação, notas explicativas do autor). Os títulos das obras citadas, os nomes das coleções e das revistas são conservados na língua original, conforme o uso das referências eruditas.

Geral — Período helênico — Período helenístico e romano — Idade Média e Renascença

BIBLIOGRAFIA GERAL

I. OBRAS GERAIS

UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 4 vol.: vol. 1, *Das Altertum*, por Praechter, 12.^a ed., 1926; vol. II, *Die patristische und scholastische Zeit*, por Bauingartner, 11.^a ed., 1926; vol. III, *Die Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, por Frischeisen-Koehler e Moog, 12.^a ed., 1923; vol. IV, *Die deutsche Philosophie im 19. Jahrhundert und die Gegenwart* 12.^a ed., 1924; vol. V, *Die Philosophie des Auslandes im 19. Jahrhundert und die Gegenwart*, 12.^a ed., 1924.

- Louis CAZAMIAN, *L'Évolution psychologique et la littérature en Angleterre*, Paris, 1920.
- WEBER, *Histoire de la philosophie occidentale*, última edição Paris, 1925.
- RENOUVIER, *Philosophie analytique de l'histoire*, 4 vol. , 1896-1897.
- DELBOS, *Figures et doctrines de philosophes*, 1918.
- BRUNSCHWICG , *Les étapes de la philosophie mathématique*, 1912.
- BRUNSCHWICG, *L'Expérience humaine et la causalité physique*, 1922.
- BRUNSCHWICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2 vol., Paris, 1927.
- REVISTAS. — Revue philosophique (desde 1876), de metafísica e de moral (desde 1893), des sciences philosophiques e théologiques (desde 1911), de philosophie (desde 1900): *Archiv für die Geschichte der Philosophie* (desde 1886); *Archives de philosophie* (desde 1923); *Mind* (desde 1876); *Revue d'Histoire de la philosophie* (1927-1929).
- FRANCK , *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 1885.

II. — ANTIGUIDADE.

- RITTER e PRELLER, *Historia philosophiae graecae* (Coletânea de textos), 9.^a ed., por Wellmann, 1913.
- ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* (Parte I, *Die vorsokratische Philosophie*, 6.^a ed., por Lortzing e Nestle, 1919 - 1920 , traduzido por Boutroux sobre a 4.^a ed., 2 vol. , 1877 - 1882; Parte II, seção 1, *Sokrates-Plato*, 4.^a ed., 1888 , trad. por Belot, 1884; seção 2 , *Aristoteles*, 3.^a ed., 1879; Parte III, seção 1, (4.^a ed., 1909) e 2 (4.^a édit ., 1903) , *Die nacharistotelische Philosophie*.
- GOMPERZ, *Les Penseurs de la Grèce* (traduzido do alemão por Reymond), 3 vol. , 1908 - 1909 (até os primeiros peripatéticos).
- BURNET, *Greek Philosophy*, part. I: Thales to Plato, 1914 .

ROBIN, *La Pensée grecque et les Origines de l'Esprit scientifique*, 1923 .

A. e M. CROISSET, *Histoire de la littérature grecque*.

III. - IDADE MÉDIA

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Texte und Untersuchungen), por Bæumker e Hertling (desde 1891).

HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, 3 vol., 1872-1880.

DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 4.^a ed., 1912, 5.^a ed., tomo I, 1924.

GILSON, *La Philosophie au moyen âge*, 2 vol., 1922.

IV. — TEMPOS MODERNOS

HÆFFDING, *Histoire de la philosophie moderne* (traduzido por Bordier), 2 vol., 1906; *Les Philosophes contemporains*, (traduzido por Tremesaygues), 1908.

KUNO FISCHER, *Geschichte der neuern philosophie*, 10 vol., 38 h 5.^a ed., 1904-1921.

DELBOS, *La Philosophie française*, 1919.

SORLEY, *A History of english Philosophy*, 1920.

ZELLER, *Geschichte der deutschen Philosophie*, 2.^a ed., 1873.

I. PERÍODO HELÊNICO

CAPÍTULO PRIMEIRO. Os pré-socráticos.

TEXTOS

DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker; griechisch und deutsch*, Berlim, 1903,; 3.^a ed., 2 vol., 1912.

DIELS, *Doxographi graeci*, Berlim, 1879.

ESTUDOS DE CONJUNTO

- BURNET, *Early Greek Philosophy*, Londres, 1892, 3.^a ed., 1920, (trad. por Reymond: *l'Aurore de la philosophie grecque*, Paris, 1919).
- CORNFORD, *From Religion to Philosophy; a study in the origins of western speculation*, Londres, 1912.
- DIÈS, *Le Cycle mystique: la divinité, origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique*, Paris, 1909.
- DIÈS, *Le problème de l'Un et du Multiple avant Platon*, *Revue d'Histoire de la philosophie*, I, 1927.
- RIVAUD, *Le Problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris, 1905.
- TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène: de Thalès à Empédocle*, Paris, 1887.

ESTUDOS ESPECIAIS

1. — Artigos de DCERFLER sobre Tales em *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXV, 1912.; de TANNERY e de DIELS sobre Anaximandro (*ibid.*, VIII, 1895.; X, 1897, p. 228).
- II — ABEL, *Orphica*.
- O. KERN, *Orphica*, 1922; de *Orphaei Epimenidis Pherecydis theogoniis*.
- MISS HARRISON, *Prolegomena*, p. 574.
- III. — A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne* (em: *Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, sciences historiques*), Paris, 1915; — *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, edição crítica, Bruxelas, 1922; — *La Politique pythagoricienne* (*Bibliothèque de la faculté de philosophie e lettres de l'université de Liège*), Liège-Paris, 1922.
- G. MÉAUTIS, *Recherches sur le pythagorisme*. (*Recueil de travaux de la faculté des lettres de Neuchâtel*), 1922.
- IV. — Max WUNDT, *Die Philosophie des Heraklits*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXIX, p. 431.
- V. MACHIORO, *Eraclito*, Bari, 1922.
- V. — M. LEVI, *Senofane e la sua filosofia*, Turim, 1904.

- H. DIELS, *Parmenides Lehrgedicht, griechisch und deutsch*, Berlin, 1897.
- BROCHARD, *Sur Zénon d'Élée, Études de philosophie ancienne et moderne*, 1912, p. 3-22.
- CHIAPELI, *Sui fragmenti e sulle dottrine di Melisso di Samo* (Rendiconti della Accademia dei Lincei), 1890.
- VI. — J. BIDEZ, *La biographie d'Empédocle* (Travaux de l'université de Gante), 1894.
- BIGNONE, *Empedocle, Studio critico*, Turim, 1916.
- VII. — J. GEFFCKEN, *Die Asebeia von Anaxagoras*, Hermes, XLII, n.º 1.
- VIII. — *Œuvres d'Hippocrate*, texto e tradução por Littré, 10 vol., Paris, 1839-1861.
- DIÈS, *Les Œuvres d'Hippocrate*, Revue de philosophie, XXI, 1912, e 663.
- IX. — E. FRANCK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923.
- X. — A. DYROFF, *Demokritstudien*, Munique, 1899.
- XI. — H. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, 1912.
- W. NESTLE, *Die Schrift des Gorgias über die Natur*, Hermes, LVII, 1922, p. 51.
- BODRERO, *Protagoras*, Rivista di filologia, XXXI, p. 558.

CAPÍTULO II. Sócrates.

- A. TAYLOR, *Varia Socratica*, Oxford, 1911.
- H. MAIER, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, 1913.
- L. ROBIN, *Les Mémoires de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate*, Année philosophique, 1910.
- E. HORNEFFER, *Der junge Platon*, 1922.
- L. ROBIN, *Sur une hypothèse récente relative à Socrate*, Revue des Études grecques, XXIX, 1916, p. 129.

CAPÍTULO III. Platão.

OBRAS

Texto: Ed. J. Burnet, em *Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, 5 volumes.

Tradução: *Œuvres complètes*, por V. Cousin (12 vol. 122-1840), Saisset e Chauvet (10 vol., 1869).

Texto e tradução: *Timée*, por Th.-H. Martin, 2 vol., 1841. *Œuvres complètes*. (em curso de publicação) na coleção Guillaume Budé; publicados os tomos I, II, III e VIII.

ESTUDOS GERAIS

A. FOUILLÉE, *La Philosophie de Platon*, Paris, 1869; 2.^a ed., 1888-89. H. RAEDER, *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig, 1905.

WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Platon*, 2 vol., Berlim, 1919.

P.-E. MORE, *Platonism*, Princeton, 1917.

W. PATER, *Platon and Platonism*, Londres, 1909 (Tradução francesa, Paris, 1923).

C. PLAT, *Platon*, Paris, 1907.

A. E. TAYLOR, *Plato: The man and his work*, New-York, 1927.

C. RITTER, *Platon*, München, 1909.

C. RITTER, *Plato, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, vol. I, Munique, 1910.

DIÈS, *Platon*, Paris, 1930.

ESTUDOS ESPECIAIS

Ch. HUIT, *La Vie et l'Œuvre de Platon*, Paris. 1893.

J. CHEVALIER, *La Notion du nécessaire chez Aristote*, Lyon, 1914, (p. 191-222; resumo dos trabalhos sobre a cronologia dos diálogos de Platão).

A. RIVAUD, *Éludes Platoniciennes*: I. *L'Astronomie platonicienne*, *Revue d'histoire de la philosophie*, II, 1928.

I. e II. — V. BROCHARD, *Les Mythes de Platon*. (*Études de philosophie ancienne e moderne*, 1912, p. 46).

P. FRUTIGER, *Les Mythes de Platon*, Paris, 1930.

- DIÈS, *La Transposition platonicienne*. (Annales de l'Institut de Lovaina, II, 1913, p. 267.)
- IV. — MILHAUD, *Philosophes géomètres de la Grèce*, Paris, 1906.
- RODIER, *Mathématique et Dialectique dans le système de Platon*. (Archiv für die Geschichte der Philosophie, 1902.)
- V. — RODIER, *Évolution de la dialectique de Platon*, Année philosophique, 1905.
- VI. — L. ROBIN, *Sur la doctrine de la Réminiscence*, Revue des études grecques, XXXII, 1919, p. 451.
- VII. — L. ROBIN, *La Théorie platonicienne de l'amour*, Paris, 1908.
- VIII et. IX. — V. BROCHARD, *La Théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste*. (Études, p. 113.)
- X. — A. DIÈS, *La Définition de l'Être et la nature des idées dans le Sophiste*, Paris, 1909.
- XI. — J. SOUILHÉ, *La Notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, 1919.
- XII. — L. ROBIN, *La Physique de Platon*, Paris, 1919.
- A. BRÉMOND, *De l'Ame et de Dieu, dans la philosophie de Platon*, Archives, de philosophie, II, cahier 3, 1924, p. 24.
- XIII. — L. ROBIN, *La Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, 1908.
- XV. — V. BROCHARD, *La Morale de Platon*. (Études, p. 169.)
- XVI-XXII. — L. ROBIN, *Platon et la science sociale*, Revue de métaphysique, 1913.
- A. ESPIANAS, *Origines et Principes de la politique platonicienne*. (Introdução à edição do livro VI da República, Paris, 1886.)
- XXIII. — P. LANG, *De Speusippi Academici scriptis*, Bonn, 1911.
- R. HEINZE, *Xenokrates. Eine Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig, 1892.

CAPÍTULO IV. Aristóteles.

OBRAS

Edição da Academia de Berlim, por Bekker (t. I e II, 1831; tomo III, traduções latinas; tomo V, 1870: *Index aristotelicus*, de Bonitz, e *Fragments*, por V. Rose).

Edições parciais: *Métaphysique*, ed. Bonitz, Berlim, 1848-9; ed. Ross, Oxford, 1924; *Organon*, ed. Waitz, 1844-6; *De l'âme*, ed. Trendelenburg, 1833; *Éthique à Nicomaque*, ed. Burnet, 1900; *Politique*, ed. Newman, 1887-92; *Météorologiques*, ed. Ideler, 1834-36, ed. Fobes, 1919.

Traduções francesas: *Œuvres complètes*, por Barthélémy Saint-Hilaire; *Métaphysique*, I-III, por Colle, 1912-1922; *De l'âme*, por Rodier, 1900; *Physique*, II, por Hamelin, 1900; *Physique*, IV, 1-5, por Carteron, 1923; *Politique*, por Thurot; *Constitution d'Athènes*, por Haussoulier, 1892; *Éthique nichomachéenne*, liv. I. e II, por Souilhé et Cruchon, Archives de philosophie 1929; *Physique*, liv. I à IV, por Carteron, 1926.

ESTUDOS GERAIS

Hamelin, *Le système d'Aristote*, publicado por Robin, 1910.

WERNER, *Aristote et l'idéalisme platonicien*, Paris, 1910.

PIAT, *Aristote*, 1903.

LALO, *Aristote*, 1923.

ROSS, *Aristote*, Londres, 1923; trad. fr., Paris, 1930.

JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlim, 1892.

JAEGER, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923.

ESTUDOS ESPECIAIS

I e II. — H. MAIER, *Die Syllogistik des Aristoteles*, Tübingen, 1896-1900.

C. THUROT, *Études sur Aristote*, 1861.

M. ROLAND-GOSSELIN, *Les Méthodes de la définition d'après Aristote*. (Revue des sciences philosophiques e théologiques, 1912.)

- BRUNSCHWICG, *Qua ratione Aristoteles metaphysicam vim syllogismo inesse demonstraverit*, 1897.
- ROBIN, *Sur la conception aristotélicienne de la causalité*, Archiv für die Geschichte der Philosophie, 1909.
- III à IV. IX. — RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, 1.^o vol., 1836 (reimpresso em 1920).
- ROBIN, *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, 1908.
- VII e VII. X. — CARTERON, *La Notion de Force dans le Système d'Aristote*, 1923.
- DUHEM, *Le Système du monde de Platon à Copernic*, tomo I, p. 130-214, 1913.
- XI. — POUCHET, *La Biologie aristotélique*, 1885.
- XII e XIII. — OLLÉ-LAPRUNE, *La Morale d'Aristote*, 1881.
- DEFOURNY, *Aristote. Théorie économique et société*, Lovaina, 1914; *Aristote et l'éducation*, 1919; *Aristote et l'évolution sociale*, 1924.
- XIV. THEOPHRASTE, *Caractères*, ed. Navarre, col. G. Budé, 1921; *Fragments*, ed. Teubner.
- BERNAYS, *Theophrastos Schrift uber die Frommigkeit*, 1866.
- RODIER, *La Physique de Straton de Lampsaque*, 1891.

II. PERÍODO HELENÍSTICO E ROMANO

CAPÍTULO I. Os Socráticos.

- II. — C. M. GILLESPIE, *On the Megarians*, em Archiv für die Geschichte der Philosophie, 1911, tomo XXIV, p. 218.
- ZELLER, *Ueber den Kurieun des Megarikers Diodorus* em Sitzungs-berichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlim, ano de 1882, p. 151-159.
- III. — F. DÜMLER, *Antisthenica*, Berlim, 1882.
- J. GEFFCKEN, *Kynika und Verwandtes*, Heidelberg, 1909.
- G. RODIER, *Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène: Nota sobre a política d'Antisthène*, em Études de philosophie grecque, Paris, 1926, p. 25-36, 303.

- IV. — A. MAUESBERGER, *Plato und Aristippus*, Hermes, vol. LXI, 1926, p. 208-230; p. 363.
Lorenzo COLOSIO, *Aristippo di Cirene*, Turim, 1925.

CAPÍTULO II. O antigo estoicismo.

- I. — P. H. ELMER MORE, *Hellenistic philosophies*, Princeton, 1923.
KAERST, *Geschichte des hellenistischen Zeitalters*, 1901.
WILAMOWITZ-MOFLLENDORF, *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Callimachos*, Berlim, 1924, 1.º volume, capítulo I.
III. — DYROFF, *L'origine de la morale stoïcienne* (Archiv für die Geschichte der Philosophie, tomo XII).
WELLMANN, *Die Fragmente der sikelischen Aertze*, Berlim, 1901.
VELLMANN, *Eine pythagoreische Urkunde des IV Jahrhunderts vor Christ*, Hermes, 1919, p. 225.
IV. — *Stoicorum Veterum fragmenta*, col. J. ab. Arnim. 3 vol., Leipzig, 1905, 1903; um quarto vol. contém os *Indices*, 1914.
OGEREAU, *Essai sur le système philosophique des stoïciens*, 1885.
F. RAVAISSON, *La métaphysique d'Aristote*, tomo II, Paris, 2.ª ed., 1920.
G. RODIER, *Histoire extérieure et intérieure du stoïcisme*. (Études de philosophie grecque, 1926, p. 219-269.)
BARTH, *Die Stoa*, Leipzig, 1908; 2.ª ed., 1924.
E. BRÉHIER, *Chrysippe*, 1910.
R. HIRZEL, *Untersuchungen über Ciceros philosophische Schriften*, 1883, 2.ª parte,
1.ª divisão: o desenvolvimento da filosofia estoica.
I. BEVAN, *Stoïciens et Sceptiques*, tr. fr. Paris, 1927.
V. — V. BROCHARD, *De Assensione Stoici quid senserint*, 1879.
HEINZE, *Zur Erkenntnisslehre der Stoa*, 1886.
A. LEVI, *Sulla psicologia gnoseologica degli Stoici* (Athenæum, julho e outubro de 1925).
V. BROCHARD, *La logique des stoïciens*. (Études de philosophie ancienne, 1912, p. 221-251.)
HAMELIN, *Sur la logique des stoïciens*. (Année philosophique, 1902).

- E. BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 1908 .
- VI, VII, VIII. — CAPELLE, *Zur antiken Theodicee*, Archiv für die Geschichte der Philosophie, 1903.
- BONHOEFFER, *Zur stoischen Psychologie*, Philologus, vol. LIV, 1895 .
- GANTER , *Die stoische System der αἰσθησις*, Philologus, vol. LIII; zur Psychologie der Stoa, *ibid.* vol. LIV.
- STEIN, *Psychologie der Stoa*, Berlim, 1886.
- IX. — CICÉRON, *Des Fins*, livres III e IV.
- DENIS, *Histoire des idées et des théories morales dans l'antiquité*, Paris , 1856.
- RODIER, *La cohérence de la morale stoïcienne*. (Études, p. 270-308.)
- DYROFF, *Die Ethik der alten Stoa*, 1890 .
- A. BONHOEFFER, *Epiktet und die Stoa*, 1890 .

CAPÍTULO III. O Epicurismo no século III.

TEXTOS

- Epicurea*, ed. HERMANN USENER, Leipzig, 1887 (coleção dos fragmentos de Epicuro).
- Epicureae tres litterae et ratae sententiae*, edit. VON DER MÜHLL (coleção Teubner), 1922. (Cf. também *Wiener Studien*, 1888, tomo X, p. 191.)
- Trois lettres*, traduzidas por HAMELIN. (*Revue de Métaphysique*, 1910, tomo XVIII, p. 397.)
- Doctrines et maximes*, traduzidas por M. SOLOVINE, Paris, 1925.
- Lettres et pensées maîtresses*, traduzidas por ERNOUT em *Le Commentaire de Lucrèce*, Paris (coleção Budé), 1.º volume, 1925.
- LUCRÈCE, *De la Nature*, texto e tradução por ERNOUT, 2 vol. da coleção Budé, 1920; *Commentaire*, por L. ROBIN, 2 vol. da mesma coleção, 1925 e 1926.
- C. BAILEY, *Epicurus, the extant remains, with short critical apparatus, translation and notes*, Oxford, 1926.

E. JOYAU, *Épicure*, 1910.

ESTUDOS

GASSENDI, *Syntagma philosophiae epicureae*, em *Opera omnia*, tomo III, 1658.

II. — F. THOMAS, *De Epicuri canonica*, 1889.

F. MERBACH, *De Epicuri canonica*, dissertação, Weida, 1909.

III. — LANGE, *Histoire du Matérialisme*, tradução, Paris, Schleicher, 1910, tomo I, p. 84-150.

IV. — M. GUYAU, *La Morale d'Épicure*, 2.^a ed., 1881.

V. BROCHABD, *La Morale d'Épicure* (em *Études de philosophie ancienne et moderne*, 1912, p. 294).

CAPÍTULO IV. Séculos II e III: Ceticismo, Nova Academia.

I. — POLYSTRATE, *Du mépris irrationnel ou contre ceux qui s'élèvent sans raison contre les opinions du vulgaire* (ed. Wilke, Teubner, 1905) — cf. PHILIPPSON, *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum*, 1909, p. 487).

II. — WENDLAND. *Philo und die kynisch-stoische Diatribe*, Berlim, 1895. *Teletis reliquiae*, edit. Otto Hense, Freiburg, 1889.

A. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne, 1926.

III. — BROCHARD, *Les Sceptiques grecs*, 2.^a ed., Paris, 1923.

GOEDECKEMAYER, *Die Geschichte des griechischen Skepticismus*, Leipzig, 1905.

VI. — HENSE, *Aristo bei Plutarch*, *Rheinisches Museum*, XLV, 1890.

V e VI. — As mesmas obras do n.º III.

CREDARO, *Lo Scetticismo degli Academici*, 2 vol., Milão 1889, 1893.

R. HIRZEL, *Untersuchungen über Ciceros, philosophischen Schriften*, IIIer Theil, 1883.

P. COUISSIN, *L'origine et d'évolution de l'ÉPIQUE*, Revue des Études grecques, 1929, XL, p. 373.

CAPÍTULO V. Correntes de ideias no século I antes de nossa era.

I. — A. SCHMEKEL, *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, Berlim, 1892.

A. BESANÇON, *Les adversaires de l'Hellénisme à Rome*, Paris, 1910, cap. V. *Panaetii et Hecatonis fragmenta*, ed. Fowler, dissert., Bonn, 1885.

II. — J. BAKE, *Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae*, Leiden, 1810.

K. REINHARDT, *Poseidonios*, Munique, 1921.

J. HEINEMANN, *Poseidonios. Metaphysische Schriften*, I, Breslau, 1921.

W. JAEGER, *Nemesios von Emesa (Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios)*, Berlim, 1914.

POHLENZ, *De Posidonii περι παθων* (Jahrbücher für class. Philologie. Supplement band XXIV, 1898).

W. CAPELLE, *Die Schrift von der Welt*, Neue Jahrbücher f. d. kl. A., XV, 1905, p. 55.

W. CAPELLE, *Die griechische Erdkunde und Poseidonios. Ibid.*, XXXIII, 1920, p. 305.

III. — Edições dos fragmentos de Filodemo na biblioteca Teubner; além disso, o *περι θεων αγώγης* foi editado por Diels, Preuss. Akademie der Wissenschaften, 1916, n.º 4 e 6. (Cf. Philippson, *Hernies*, LIII, p. 358, e LIV, p. 216.)

V. DE FALCO, *L'épicureo Demetrio Lacone*, Nápoles, 1923.

C. GIUSSANI, *Studi lucreziani*, Turim, 1906.

LUCRECE *De la Nature*, edição e tradução Ernout, col. Guillaume Budé, 2 vol., 1920; *Commentaire de L. Robin, ibid.*, 2 vol., 1925 e 1926.

MARTHA. *Le Poème de Lucrèce*.

CAPÍTULO VI. Correntes de ideias nos dois primeiros séculos de nossa era.

- I. — ROBIOU, *De l'Influence du stoïcisme à l'époque des Flaviens et des Antonins*, 1852.
- G. BOISSIER, *La Fin du paganisme*.
- DENIS, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, 1856.
- III. — *Musonii Rufi fragmenta*, ostendit O. HENSE, col. Teubner, 1905.
- IV. — MARTHA, *Les Moralistes sous l'Empire romain*, Paris; *Études morales sur l'antiquité; l'examen de conscience*.
- R. WALTZ, *La Vie politique de Sénèque*, 1909.
- E. ALBERTINI, *La Composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, 1923.
- V. — L. WEBER, *La Morale d'Épictète et les besoins présents de l'enseignement moral*, *Revue de Métaphysique*, 1905.
- A. BONHDEFFER, *Epiktet und die Stoa*, 1890.
- A. BONHDEFFER, *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, 1894.
- A. BONHDEFFER, *Epiktet und das neue Testament*, Giessen, 1911.
- J. BRUNS, *De schola Epicteti*, Kiel, 1897.
- T. COLLARDEAU, *Étude sur Épictète*, 1903.
- Les Entretiens d'Épictète*, tradução por Courdaveaux, 1908.
- VI. — RENAN, *Marc-Aurèle*.
- Pensées de Marc-Aurèle*, trad. Couat, Bordeaux, 1904; edição e tradução, por Trannoy, na coleção G. Budé, 1925.
- VII. — BROCHARD, *Les Sceptiques grecs*, 1887, 2.^a ed., 1921.
- GOEDECKEMEYER, *Die Geschichte des griechischen Skepticismus*, Leipzig, 1905.
- IX. — PHILON, *Allégories des Saintes Lois*, ed. e trad. por É. Bréhier, Paris, 1908.
- É. BRÉHIER, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1907, 2.^a ed., 1924.
- XI. — B. LATZARUS, *Les Idées religieuses de Plutarque*, Paris, 1920.
- VOLKMANN, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chæronæa*, Berlim, 1869, 1873.
- O. GRÉARD, *De la Morale de Plutarque*, 1865.

- E. GUIMET, *Plutarque et l'Égypte*, 1898.
 XII. — FREUDENTHAL, *Hellenistische Studien*, 1879, III, p. 322.
 T. SINKO, *De Apulaei e Albini doctrinæ platonicae adumbratione* (Dissertat. philol. Acad. litt. Cracov., t. XLI, p. 129), Cracóvia, 1905.
 P. VALLETTE, *L'Apologie d'Apulée*, Paris, 1908.
 P. MONCEAUX, *Apulée; roman et magie*, 1888; *Les Africains. Étude sur la littérature latine d'Afrique. Les Païens*, 1894.

CAPÍTULO VII. O Neoplatonismo.

- I. — E. VACHEROT, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vol., 1846.
 J. SIMON, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2 vol., 1843-1845.
 T. WHITTAKER, *The Neoplatonists*, 1901; 2.^a ed., 1918.
 W. R. INGE, *The Philosophy of Plotinus*, Londres, 1918.
 HEINEMANN, *Plotin*, 1921.
 R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921.
 E. BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, em *Revue des cours et conférences*, 1922.
 PLOTIN, *Ennéades* (com PORFÍRIO, *Vie de Plotin*), ed. e trad. por E. BRÉHIER, col. G. Budé; tomos I e II, 1924; tomo III, 1925; tomo IV, 1927; tomo V, 1931.
 H. F. MÜLLER, *Ist die Metaphysik des Plotinos ein Emanationssystem*, *Hermes*, XLVIII, 1913, p. 409.
 II. — CUMONT, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, 1928.
 COCHEZ, *Les Religions de l'Empire dans la philosophie de Plotin*, 1913.
 III. — J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, Gante, 1913.
 IV. — J. BIDEZ, *Jamblique et son école*, *Revue des études grecques*, 1919, p. 29-40. (Cf. *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, 1904, p. 499.)
Jamblich Theologumena Arithmeticae, ed. de Falco, col. Teubner, 1922. (Cf. *Rivista indo-greco-italica* VI, 1922, p. 49.)

V. — Proclus, *Commentaire du Parménide*, trad. CHAIGNET, 1900-1902.

Edição na coleção Teubner dos Comentários *Sur la République* (2 vol., Kroll, 1899-1901), *Sur le Timée* (2 vol., Diels, 1900-1904), *Sur le Parménide*

(Pasquali 1908), *Esquisse des thèses astronomiques* (Manitius, 1907), *Institution physique* (Ritzenfeld, 1912), *Sur Euclide* (Friedlein, 1873).

Edição Cousin da tradução latina por G. DE MOERBEKE dos opúsculos sobre a providência, a liberdade e o mal, e do comentário sobre o Alcibiades, 1864.

VI. — C. E. RUELLE, *Le Philosophe Damascius*. Estudos sobre sua vida e seus escritos, 1861.

DAMASCIUS, *De Principiis*, ed. Ruelle, 2 vol., Paris 1889-1891.

DAMASCIUS, *Des principes*, traduzido por CHAIGNET, 1898.

CAPÍTULO VIII. Helenismo, Cristianismo.

I. — A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3.^a edição, 3 volumes, Freiburg e Leipzig, 1894-1897.

J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, 8.^a, 6.^a e 4.^a edições, Paris, 1921, 1919, 1915.

CORBIÈRE, *Le Christianisme et la fin de la philosophie antique*, 1921.

II. — E. RENAN, *Saint Paul* (3.^a vol. de l' *Histoire des origines du christianisme*).

TOUSSAINT, *L'Hellénisme et l'apôtre Paul*, 1921.

A. BONHÖFFER, *Epictet und das neue Testament*, Giessen, 1911.

III. — A. PUECH, *Les Apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, Paris, 1912.

JUSTIN, *Apologies*, texto grego e tradução por L. PAUTIGNY, 1904; *Dialogue avec Tryphon*, texto grego e tradução por G. ARCHAMBAULT, 1909 (na coleção de textos e documentos de Hemmer e Lejay, Paris, A. Picard).

IV. — E. DE FAYE, *Introduction à l'histoire du gnosticisme*, 1903; *Gnostiques et gnosticisme, étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles*, 1913.

- BOUSSET, *Die Hauptprobleme der Gnosis*, 1907.
- F. CUMONT, *Recherches sur le manichéisme*, I. *La Cosmogonie manichéenne d'après Théodore Bar Khôni*, Bruxelles, 1908.
- V. — E. DE FAYE, *Clément d'Alexandrie*, 1898, 2.^a ed., 1903.
- E. DE FAYE, *Origène*, vol. I. *Sa biographie et ses écrits*, 1923.
- DENIS, *La Philosophie d'Origène*.
- C. BIGG, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, 1913.
- VI. — P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 1920, 2.^a ed., 1923.
- Ch. GUIGNEBERT, *Tertullien*, 1901.
- L. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néoplatonisme*, 1896.
- J. MARTIN. *Saint Augustin*, 1.301.
- P. ALFARIC, *L'Évolution intellectuelle de saint Augustin*, 1918.
- Ch. BOYER, *L'Idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, 1920.
- THAMIN, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV^e siècle*, 1895.
- VII. — Cf. os manuais de HARNACK e de TIXERONT, citados no § 1.
- C. GRONAU *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus*, Gottingae, 1908.
- J. DURANTEL, *Saint Thomas et le pseudo-Denis* (Introduction: La question du pseudo-Denis), 1919.

III. IDADE MÉDIA E RENASCENÇA

CAPÍTULO I. Os inícios da Idade Média⁹³³.

- I. — B. HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. I (até o fim do século XII), 1872; t. II (em 2 partes), 1880.
- B. HAURÉAU, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, 6 vol., Paris, 1890-1893.

⁹³³ Indicamos aqui as obras fundamentais que devem estar sempre à mão de quem estuda o pensamento da Idade Média; dispensar-nos-emos de remeter a elas na bibliografia de detalhe dos capítulos.

- M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 3 vol., Paris. e Lovaina, 5.^a ed., 1924-1926.
- A. VACANT, *Dictionnaire de théologie catholique*, 1839-1919.
- M. GRABMANN, *Die Geschichte der scolastischen Methode*, Freiburg, 2 vol., 1909-1911.
- P. DUHEM, *Le système du monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. II, 1914 (Astronomia entre os árabes e entre os Padres da Igreja); t. III, 1915 (Astronomia latina na Idade Média); t. IV, 1916 (Astronomia latina na Idade Média, neoplatonismo árabe); t. V, 1917 (A cheia do aristotelismo).
- F. PICAVET, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 2.^a ed., 1907.
- É. GILSON, *La Philosophie au Moyen âge*, t. I, de Escoto Erígena a S. Boaventura; t. II, de S. Tomás de Aquino a G. de Occam, Collection Payot, Paris, 1922 (Cf. as crônicas de GILSON sobre a história das filosofias medievais na *Revue philosophique*, p. 454, 1924; p. 289, 1925; p. 295, 1927).
- É. GILSON, *Le Sens du rationalisme chrétien*, em *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, p. 1-29, 1921.
- J. A. ENDRES, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland*, Kempten und München, 1908.
- A. DUFOURCQ, *Histoire ancienne de l'Église*, t. IV (Le Christianisme e l'Empire), t. V (Le Christianisme et les Barbares); *Histoire moderne de l'Église*, t. VI (1049-1300); t. VII (1294-1527), Paris, 1925.
- Entre as revistas especializadas, mencionemos (além das revistas citadas no fim da Introdução): *Revue néoscholastique*, *Rivista neoscholastica*, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge*, dirigées por GILSON e THÉRY (desde 1926); *Revue thomiste*, *Revue d'histoire franciscaine* (desde 1924), *Gregorianum*.
- II. — A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3.^a ed., t. II e III, 1894.
- TIXERONT, *Précis de l'histoire des dogmes*, t. II, 6.^a ed., 1921; t. III, 4.^a ed., 1919.
- III. — EBERT, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, trad. fr., ss.

- P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature chrétienne*, livro V, capítulo II.
- Obras de BOÉCIO, MIGNE. *Patrologie latine*, t. LXIII e LXIV.
- Obras de CLAUDIANO MAMERTO, MIGNE, *Patrologie*, t. LIII.
- Obras de MARCIANO CAPELA, Teubner, Leipzig, 1866.
- Obras de CASSIODORO, MIGNE, t. LXIX e LXX.
- R. DE LA BROISE *Mamerti Claudiani vita ejusque doctrina de anima hominis*; Paris, 1890.
- H.-F. STEWART, *Boethius*, Edinburgh, 1891.
- T. VENUTI DE DOMINICIS, *Boezio*, Grotta ferrata, 1911.
- M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. I, Freiburg, ss., 1909.
- IV. — ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiarum libri XX*, MIGNE, *Patrologie*, t. LXXXII.
- BÉDE LE VÉNÉRABLE, *De natura rerum*; MIGNE, t. XC; *Historia ecclesiastica*, MIGNE, t. XCV; *de Temporibus*, t. XC.
- VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium*; MIGNE, t. L.
- RHABAN MAUR, *De institutione clericorum*, MIGNE, t. CVII; *De Universo*, t. CXI.
- ALCUÍNO, Obras, MIGNE, t. C, e CI.
- LA FORÊT, *Histoire d'Alcuin*, Paris, 1898.
- V. — JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *De praedestinatione*, MIGNE, *Patrologie latine*, t. CXXII, p. 355-439; *De divisione naturæ*, *ibid.*, p. 442-1022.
- J. DRÄSEKE, *Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke de divisione naturae* (Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, de Bonwetsch e Seeberg, t. IX, 1902); Cf. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1903 e 1904.
- M. JACQUIN, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, p. 674, 1907, e et 747, 1908.
- H. BETT, *Johannes Scotus Erigena, a study in mediaeval philosophy*, Cambridge, 1925 (Cf. KOYRÉ, *Revue d'Histoire de la philosophie*, p. 241, 1927).

CAPÍTULO II. O século X e o século XI.

- I. - FRÉDÉGISE, *Epistola de nihilo et tenebris*, MIGNE, *Patrologie latine*, t. CV.
- GERBERT, *De rationali et rationalibus uti*, MIGNE, t. CXXXIX, p. 159-168.
- Ps.-RHABAN MAUR, *Super Porphyrium* (em COUSIN, *Œuvres inédites d'Abélard*), p. XVI e LXXVI.
- PASCHASE. RADBERT *De corpore et sanguine domini*. MIGNE, t. CXX, p. 1263-1350.
- Sobre a controvérsia de BERENGÁRIO, cf. os escritos de HUGUES DE LANGRES (MIGNE, t. CXLII, p. 1325), d'ADELMANN DE LIÈGE (MIGNE, t. CXLIII, p. 1289 e HEURTEVENT, *Durand de Troarn*. p. 287-303), d'ALGER DE LIÈGE (MIGNE, t. CLXXXIX, ss.), de LANFRANC (MIGNE, t. CL, p. 410-442), de DURAND DE TROARN (MIGNE, t. CXLIX, p 1375).
- J. ENDRES, *Fredegisus und Candidus, Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, *Philosophisches Jahrbuch*, p. 439-446, 1906.
- AD. FRANCK, *Gerbert* (em: *Moralistes et philosophes*), Paris, 1872.
- GERBERTO, *Obras*, edição Olleris, Clermont-Ferrand, 1867.
- EBERSOLT, *Essai sur Bérenger de Tours et la controverse sacramentaire au XIe siècle*, Paris, 1903.
- R. HEURTEVENT, *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérangarienne*, Paris, 1912.
- III. - PEDRO DAMIÃO, *Obras*, MIGNE, t. CXLIV-CXLV.
- J. ENDRES, *Die Dialektiker und ihre Gegner in XI Jahrhunderte*, *Philosophisches Jahrbuch*, 1906.
- J. ENDRES. *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. VIII, Münster, 1910.
- IV. - SANTO ANSELMO, *Obras*, MIGNE, *Patrologie latine*, t. CLVIII e CLIX, *Proslogion*, ed. e trad. KOYRÉ, Paris, 1930.
- A. DANIELS, *Quellenbeiträge und untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im XIIIe Jahrhunderte (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. VIII, 1909).
Publica o texto do PROSLOGION, caps. I, II e III, e o de GAUNILLO, *Liber pro insipiente*.
- CHARLES DE REMUSAT, *Anselme de Cantorbéry*, Paris, 1854.

- Revue de philosophie*, dezembro de 1909 (número consagrado a santo Anselmo: artigos de DUFOURCQ, DOMET DE VORGES, PORÉE, DRAESEKE, LEPIDI, GEYSER, ADLOCH, BEURLIER, BAINVEL, MARÉCHAUX).
- A. KOYRÉ, *L'Idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, Paris, 1923.
- V. - ROSCELIN, *Lettre à Abélard*, MIGNE, *Patrologie*, t. CLXVIII, (Nova edição de REINERS em *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. VIII, 1910).
- F. PICAVET, *Roscelin, philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire*, Paris, 1911.

CAPÍTULO III. O século XII.

- CH. H. HASKINS, *The Renaissance of the twelfth Century*, Cambridge, 1927.
- I. — BERNOLD DE CONSTANCE, *Obras*, MIGNE, *Patrologie latine*, t. CXLVIII, p. 1061.
- RADULFUS ARDENS, *Speculum universale*, inédito analisado por GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, p. 246.
- YVES DE CHARTRES, *Decretum*, MIGNE, t. CLXI.
- ANSELME DE LAON, *Extratos inéditos das Sentenças*, publicados por G. LEFÈVRE, 1894.
- GUILLAUME DE CHAMPEAUX, *Sentenças*, publicadas por G. LEFÈVRE em *Les variations de G. de Champeaux et la question des universaux*, Lille, 1898.
- ROBERT PULLUS, *Sentences*, MIGNE, t. CLXXXVI, p. 639.
- ROBERT DE MELUN, *Extrato das Sentenças em MIGNE*, t. CLXXXVI, p. 1015 e 1053.
- PIERRE LE LOMBARD, *Obras*, MIGNE, t. CXCI e CXCII.
- PIERRE COMESTOR, *Obras*, MIGNE, t. CXCVIII, p. 1049-1844.
- PIERRE DE POITIERS, *Sententiae*, MIGNE, t. CCXI, p. 783.
- PIERRE ABÉLARD, *Sic et non*, MIGNE, t. CLXXVIII.
- G. ROBERT, *Les Écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, Paris, 1909.
- F. PROTOIS, *Pierre Lombard, son époque, sa vie, ses écrits, son influence*, Paris, 1881.

- J. DE GHELLINCK, *Les Citations de Jean Damascène chez Gandulph et Pierre Lombard*, Bulletin de littérature ecclésiastique, p. 278, 1910;1912.
- J. N. EPENSBERGER, *Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im XII Jahrhundert* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. III, 1901).
- II. — CONSTANTINUS AFER, *Obras*, Basileia, 1536.
- ADÉLARD DE BATH, *De eodem et diverso*, editado por Hans WILLNER, Beiträage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. IV, 1903, p. 3-34.
- BERNARD SILVESTRIS, *De mundi universitate*, em *Bibliotheca philosophorum mediae aetatis* de BARACH, t. I, Innsbruck, 1876 (cf. Ét. GILSON, *La cosmogonie de B. Silv.*, Arch. d'Hist. litt. e doctrinale du M. A., 1928, p. 5-24).
- GUILLAUME DE CONCHES, *Extratos do comentário do Timeu* em COUSIN, *Ouvrages inédits d'Abélard*, p. 648-657 e MIGNE, t. CLXXII, p. 245-252; *Philosophia mundi* (sob o nome de Honório de Autun), MIGNE, t. CLXXII, p. 39.
- CH. HUIT, *Le platonisme au Moyen âge*, Annales de philosophie chrétienne, t. XX e XXI.
- A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, Paris, 1895.
- CH. H. HASKINS, *Adelard of Bath*, The english Review, 1911.
- IV. — K. WERNER, *Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters mit spezieller Beziehung auf Wilhelm von Conches* (Sitzungsberichte der kaiserl. Akad. der Wissenschaften, t. LXXIV, 1873).
- V. — SÃO BERNARDO, *Obras*, MIGNE, *Patrologie latine*, t. CLXXXII à CLXXXV.
- HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Obras*, MIGNE, t. CLXXV à CLXXVII.
- B. HAURÉAU, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1886.
- J. DE GHELLINCK, *Revue néoscholastique*, p. 226, 1913.
- P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen âge* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. VI, 1908).
- J. RIES, *Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des heiligen Bernhards*, Freiburg-i.-B., 1906.

- G.-B. GRASSI BERTAZZI, *La filosofia di Hugo da Santo Vittore*, Albrighi, 1912.
- VI. — ABELARDO, *Obras teológicas*, MIGNE, t. CLXXVIII.
 COUSIN, *Œuvres inédites d'Abélard*, Paris, 1836.
 PETRI ABELARDI, *Opera*, ed. Cousin, t. I, 1849; t. II, 1859.
 ABÉLARD, *Glossae super Porphyrium*, ed. GEYER, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. XXI, 1919.
 Ch. DE RÉMUSAT, *Abélard*, 2 vol., Paris, 1845.
 VACANDARD, *Pierre Abélard et sa lutte avec saint Bernard, sa doctrine, sa méthode*, Paris, 1881.
 P. LASSERRE, *Un conflit religieux au XIIe siècle, Abélard contre S. Bernard*, Paris. 1930.
 DEHOVE, *Qui praecipui fuerint labente XII saeculo temperati reaslistmi antecessores*, Lille, 1908.
 MICHAUD, *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XIIe siècle*, Paris, 1867.
 G. LEFÈVRE, *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux*, Lille, 1898.
- VII. — GUILLAUME DE SAINT-THIEERY, *Disputatio adversus Abaelardum*, MIGNE, t. CLXXXII, p. 531-532; *Ænigma fidei*, *ibid.*, t. CLXXX, p. 397-440.
- W. MEYER, *Die Anklagesätze des heiligen Bernard gegen Abälard* (Nachrichten der kön. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen, à 468, 1898).
- VIII. — GILBERT DE LA PORRÉE, *Commentaire aux traités théologiques de Boèce*, MIGNE, t. LXIV p. 1255; *De Sex Principiis*, MIGNE, t. CLXXXVIII, p. 1257 (cf. edição HEYSE, Münster, Aschendorf, 1929).
- A. BERTHAUD, *Gilbert de la Porrée et sa philosophie*, Poitiers, 1892.
- IX. — J. SCHILLER, *Abälards Ethik im Vergleich zur Ethik seiner Zeit*, München, 1906.
- X. — ALAIN DE LILLE, *Obras*, MIGNE, t. CCX.
- M. BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus ab Insulis*, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. II, 1896.
- P. BRAUN, *Essai sur la philosophie d'Alain de Lille*, *Revue des Sciences ecclésiastiques*, 1897-1899.

- XI. — P. ALPHANDÉRY, *Les Idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle* (coleção de l'école des Hautes études: sciences religieuses, t. XVI, Paris, 1903).
- CH. JOURDAIN, *Mémoire sur les sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Chartres et de David et Dinant* (Académie des Inscriptions, t. XXVI, p. 467, 1870).
- P. FOURNIER, *Étude sur Joachim de Flore*, Paris, 1909.
- A. PÉRIER, *Yahya ben Adi, un philosophe chrétien au Xe siècle*, Paris, 1920 (tradução dos pequenos tratados apologéticos pelo mesmo).
- Ét. GILSON, *Les sources grécoarabes de l'Augustinisme avicennisant, avec une édition et une traduction du De intellectu d'Alfarabi* (cf. MASSIGNON, *Notes sur le texte arabe du De intellectu*), Arch. d'Hist. doctr. du M. A., 1929.
- A. SCHNEIDER, *Die Psychologie Alberts des Grossen* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie der Mittelalters, IV, p. 401-412, sobre David de Dinant).
- XII. — JEAN DE SALISBURY, *Obras*, MIGNE, t. CXCIX.
- JEAN DE SALISBURY, *Policraticus*, ed. C. WEBB, 2 vol. Oxford, 1909 (Sobre a doutrina, cf. les *Prolegomena* de WEBB).

CAPÍTULO IV. A filosofia no Oriente.

- Encyclopédie de l'Islam*, Paris e Leiden, 1907, etc.; em 1927, 4 vol. (de A a K, e início de S).
- SCHMÖLDERS, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, Paris, 1842.
- J. POLLAK, *Entwicklung der arabischen and jüdischen Philosophie im Mittelalter* (Archiv für die Geschichte der Philosophie, vol. XVII, 1904..
- M. HORTEN, *Die Philosophie des Islam*, München, 1923 (Cf. suas resenhas gerais em *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, vol. XIX, 1906; XX, 1907; XXII, 1909).
- S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, reimpresso em 1927 (S. MUNK é autor das notícias sobre Kindi, Farabi, Gazali, Ibn Badja, Ibn Roschd, no *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, Paris, 1852)

CARRA DE VAUX, *Les Penseurs de l'Islam*.

I. — M. GUTTMANN, *Das religionsphilosophische System der Mutakallimûn nach dem Berichte des Maimonides*, Leipzig, 1885.

S. HOROWITZ, *Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam*, Breslau, 1909.

II. — E. RENAN, *De peripatetica philosophia apud Syros*, Paris, 1852.

C. SAUTER, *Die peripatetische Philosophie bei den Syrern und den Arabern* (Archiv für die Geschichte der Philosophie, XVII, 1904).

A. PÉRIER, *Yahya ben Adi, un philosophie chrétien au Xe siècle*, Paris, 1920 (tradução dos pequenos tratados apoloéticos pelo mesmo).

F. DIETERICI, *La Théologie d'Aristote*, trad. alemã e notas, Leipzig, 1883.

III. — T. J. DE BOER, *Zu Kindi und seiner Schule*, Archiv für die Geschichte der Philosophie, t. XIII, 1900.

ALKINDI, *Die philosophischen Abhandlungen*, éd A. NAGY, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II, 1897.

IV. — Cf., além dos estudos de conjunto sobre a filosofia árabe, CARRA DE VAUX, *Avicenne*, Paris, à 116, 1900.

DIETERICI, *Alfarabis philosophische Abhandlungen*, Leiden, 1890.

DIETERICI, *Alfarabis Abhandlung über die Harmonie zwischen Platon und Aristoteles* (texto e tradução), Leiden, 1890-1892.

M. HORTEN, *Das Buch der Ringsteine Farabis* (tradução), Beiträge, etc., V, 1905.

V. — CARRA DE VAUX, *Avicenne*, Paris, 1900.

C. SAUTER, *Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik*, Freiburg, 1912.

AVICENNAE *opera in lucem redacta*, ab ANDREA BELLUNENSI, Veneza, 1495, 1598, 1546.

D. SALIRA, *Étude sur la métaphysique d'Avicenne*, Paris, 1926.

M. HORTEN, *Das Buch der Genesung der Seele* (Die Metaphysik Avicennas), tradução, Halle, 1907-1909.

- ALHAZEN, *Perspectiva* (tradução latina de RISNER em *Opticae thesaurus*, Basileæ, 1572); *Ueber das Licht* (texto e tradução alemã de BAARMAN em *Zeitschrift der deutschen morgénländischen Gesellschaft*, t. XXXVI, 1882).
- VI. — CARRA DE VAUX, *Gazali*, Paris, 1903.
- GAZALI, *Destruction des philosophes*, trad. CARRA DE VAUX, Lovaina, Museion, 1903 ss.
- VII. — AVEMPACE, *Le Régime du Solitaire*, análise de MUNK, *Mélanges*, p. 349-409.
- L. GAUTHIER, *Hajj ben Yadahân*, romance filosófico de Ibn Tofail, texto e tradução, Alger, 1900.
- L. GAUTHIER, *Ibn Tofaïl, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1909.
- AVERROËS, trad. lat. de suas obras, Veneza, numerosas edições de 1472 a 1553; *La métaphysique*, trad. M. HORTEN, Halle, 1912; *Accord de la religion et de la philosophie*, trad. L. GAUTHIER, Alger, 1905.
- E. RENAN, *Averroës et l'averroïsme*, Paris, 1852.
- L. GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Roschd sur les rapports de la religion et de la raison*, Paris, 1909.
- P. DONCŒUR, *La Religion et les maîtres de l'averroïsme*, *Revue des sciences philosophiques e théologiques*, 1911.
- VIII. — *Artis cabbalisticae scriptores*, Basileia, 1587; *Opera omnia Ysaac*, Lugduni, 1515.
- SAADJA, *Vom Glauben und Wissen*, trad. P. BLOCH, München, 1879.
- AVENCEBROLIS, *Fons Vitae* (tradução latina de JEAN D'ESPAGNE e DOMINIQUE GONDISSALVI, editada por BAÜMKER, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. I, 1892-1895 (Índice precioso para o vocabulário da escolástica).
- MAIMONIDE, *Le Guide des Egarés*, tract. S. MUNK, 3 vol., Paris, 1856, 1861, 1866;
- A. BONILLA Y SAN MARTIN, *Historia de la filosofia española*, t. II, Madrid, 1911.
- S. KARPPE, *Études sur les origines et la nature du Zohar précédées d'une élude sur l'histoire de la Kabbale*, Paris, 1901.
- P. VULLIAUD, *La Kabbale juive*, Paris, 1922.
- I. HUSIK, *Geschichte der jüdischen Philosophie*, New-Yorlc, 1816.

- J. GUTTMANN, *Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli*, Münster, 1911.
- ENGELKEMPER, *Die religionsphilosophische Lehre Saadja Gaons über die heilige Schrift*, em *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, IV, 1903.
- J. GUTTMANN, *Die Philosophie des Salomons Ibn Gebirol*, Göttingen, 1889.
- G. FOCK, *Moses ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluss*, Leipzig, 1908.
- L. LÉVY, *Maïmonide*, Paris, 1912.
- IX. — K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2.^a ed., München, 1897, Erste Abteilung, § 3.
- Ch. ZERVOS, *Un philosophe néoplatonicien du XI^e siècle*, Michel Psellos, Paris, 1919 (com indicação das edições de Psellos).
- PHOTIUS, *Opera*; MIGNE, *Patrologie grecque*, t. CI à CIV.
- PSELLOS, *Opera*; MIGNE, t. CXXII, sq; N. SATHAS, vol. IV e V de *la Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, Paris, 1874 e 1875.
- MICHEL D'EPHÈSE e EUSTRATE, *Comentários nos t. XX e XXI da edição dos Comentadores de Aristóteles de Berlim*.
- SOPHONIAS, *ibid.*, t. XXIII.
- NICÉPHORE BLEMMEYDES, MIGNE, t. CXLII, ss.
- MICHEL ITALICOS, *Correspondência em Cramer, Anecdota graeca oxoniensis III*, p. 158-203, 1836.
- GEORGES ACROPOLITE, *Opera*, ed. Heisemberg, Leipzig (Teubner), 1903. THÉODORE METOCHITA, *Miscellanea philosophica et historica*, ed. Müller, Leipzig, 1821; in *Aristoteles physica*, Basileia, 1559.
- NICÉPRORE GRÉGORAS, MIGNE, t. CXLIX, p. 520.
- DEMÉTRIOS KYDONIS, *Sur la crainte de la mort*, Leipzig, Teubner, 1901.
- PLÉTHON, *Lois*, ed. Alexandre, Paris, 1858; *De platonicae atque aristotelicae philosophiae differrentia*, Basileia, 1574.
- JEAN PÉDIASIMOS, In *Ariatotelis analytica*, ed. de Falco, Nápoles, 1926.
- SY7dEON, *Opera*, MIGNE, t. CXX, ss.
- GRÉGOIRE PALAMAS, *ibid.*, t. CL, ss.
- NICOLAS CABASILAS, *ibid.*, t. CL, ss.

CAPÍTULO V. O século XIII.

- I. — B. LANDRY, *L'idée de chrétienté chez les Scolastiques du XIIIe siècle*, Paris, 1929.
- H. DENIFLE e A. CHATELAIN, *Cartularium universitatis parisiensis*, t. I (1200-1286), Paris, 1889.
- GILSON, *La Servante de la théologie*, em *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, p. 30-50, 1921.
- II. — A. JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, 2.^a ed., Paris, 1843.
- M. GRABMANN, *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII Jahrhundert* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. XVII, 1916).
- FROMENT, *La prohibition des livres d'Aristote au XIIIe siècle*, *Revue augustinienne*, abril de 1908.
- III. — DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De Divisione philosophiae* (ed. BAUR, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. IV, 1903); *De Immortalitate animae* (ed. Bülow, Beiträge, etc., t. II, 1897); *De unitate* (ed. Correns, Beiträge, t. I, 1891); *De anima*, ed. Löwenthal, Berlin, 1890.
- J. A. ENDRES, *Die Nachwirkung von Gundissalinus de immortalitate animae*, *Philosophisches Jahrbuch*, 1890.
- IV. — GUILHERME DE AUVERGNE, *Obras*, Nuremberg 1496, Veneza 1591, Orléans 1694; *De immortalitate animae* (Beiträge, etc., t. II, 1897).
- M. BAUMGARTNER, *Die Erkenntnislehre des Wilhelms von Auvergne* (Beiträge, etc., t. II, 1893).
- A. MASNOVO, *Guglielmo d'Auvergne*, *Rivista di filosofia neoscolastica*, t. XIX, 1927.
- VI. — SAINT BONAVENTURE, *Opera omnia*, 10 vol., Ad Claras Aquas, 1882-1902.
- F. PALHORIES, *Saint Bonaventure*, Paris 1913 (do mesmo, artigos em *Revue néoscolastique*, 1912; *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1912; *Rivista di filosofia neoscolastica*. 1912).
- E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, 1924.

- ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa Universae theologiae*, editada em Veneza em 1475 e 1576, em Nuremberg em 1482 e 1502, em Colônia em 1522.
- MATHIEU D'AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae*, editadas em: *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam s. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*, ad Claras Aquas, 1883, e em: *Bibliotheca franciscana scolastica medii aevi*, t. I, *ibid.*, 1903.
- VII. — ALBERTO MAGNO, Obras editadas em Lyon, 21 vol., 1651, e em Paris, por BORGNET, 38 vol., 1890-1899.
- TH. HEITZ, *La philosophie et la foi chez Albert le Grand*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, II, 1908.
- A. SCHNEIDER, *Die Psychologie Alberts des Grossen* (Beiträge, etc., t. IV, 1903 e 1906).
- M. GRABMANN, *Studien über Ulrich de Strassburg*, *Zeitschr. für katholische Theologie*, t. XXIX, 1905.
- VIII, IX, X, XI, XII. — SÃO TOMÁS, Obras; ed. de Roma 1570-1571; ed. Fretté e Maré, Paris, 34 vol., 1872-1880; ed. de Roma, 1882 ss., contendo do t. IV ao t. XII a Suma teológica, com o Comentário de Caetano.
- SAINT-THOMAS, *Opusculum de Ente et Essentia*, ed. Roland-Gosselin, 1926.
- SERTILLANGES, *S. Thomas d'Aquin*, 2 vol., Paris, 1910.
- P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1908; 2.^a ed., 1924.
- E. GILSON, *Le thomisme*, 2.^a ed., Paris, 1923; *Saint Thomas d'Aquin* (Les moralistes chrétiens, Paris, 1925).
- M. GRABMANN, *Thomas von Aquin, eine Einführung, in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*, München 1912.
- J. DURANTEL, *Le Retour à Dieu dans la philosophie de saint Thomas*, Paris, 1918.
- J. ZEILLER, *L'Idée de l'État chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1910.
- M. ASIN Y PALACIO, *El averroismo teológico de santo Tomas de Aquino*, Zaragoza, 1904 (Cf. DONCŒUR, *La religion et les maîtres de l'averroïsme*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1911).
- P. MANDONNET, *Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence*, *Revue thomiste*, XVIII, 1910.

- JACQUES DE VITERBE, *De regimine christiano* (1301-1302), edição ARQUILLIÉRE. Paris, 1926.
- XIII. — P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*; I. Estudo crítico; II. Textos inéditos (t. VI e VII dos *Philosophes belges*, Lovaina, 1911 e 1908).
- P. ALPHANDÉRY, *Y a-t-il eu un averroïsme populaire au XIIIe et au XIVe siècle*, *Revue de l'histoire des religions*, t. XLV, Paris, 1902.
- E. GILSON, *La doctrine de la double vérité*, em *Études de philosophie médiévale*, Paris 1921, p. 51-75 (contém textos de JOÃO DE JANDUN).
- As *Quaestiones* de JOÃO DE JANDUN sobre os escritos de Aristóteles foram muitas vezes impressas nos séculos XV e XVI.
- RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, 2.^a ed., Paris, 1861.
- XIV. — ROBERT KILWARDBY, *Réplica a Pedro de Conflito*, editada por EHRLE, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*. t. V, 1889.
- JEAN PECKHAM, *Sete cartas relativas ao conflito entre o peripatetismo e santo Agostinho*, editadas por EHRLE, *Zeitschrift für katholische Theologie*, XIII, 1889.
- GUILLAUME DE LA MARE, *Correctorium fratris Thomae*, com uma introdução de P. GLORIEUX sobre *Les premières polémiques thomistes*, *Bibliothèque thomiste*, t. IX, Le Saulchoir, 1927.
- XV. — HENRI DE GAND, *Tripartitio doctrinarum et rationum*, Bolonha, 1701.
- G. HAGEMANN, *De Henrici Gandavensis quem vocant ontologismo*, Munster, 1898.
- XVI. — GILLES DE LESSINES, *De unitate formæ*, Lovaina, 1902 (t. I dos *Philosophes du Moyen âge*).
- M. DE WULF e PELZER, *Les quatre premiers quodlibets de Godefroi de Fontaines*, Lovaina, 1904. (t. I dos *Philosophes belges*); M. DE WULF e HOFFMANS, *Les quodlibets V-VII* (t. III dos *Philosophes belges*).
- M. DE WULF, *Un théologien philosophe du XIIIe siècle*, *Études sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, *Mémoires de l'Académie royale de Belgique*, Bruxelles, 1904.

- XVII. — ALEXANDRE NECKHAM, *De naturis rerum*, ed. Th. Wright, Londres, 1863.
- ALFRED L'ANGLAIS, *De motu cordis*, no t. II da *Bibliotheca philosophorum mediae aetatis* de Barach, Innsbruck, 1878.
- L. BAUR, *Die philosophische Werke des Robert Grosseteste*, Beiträge, etc., t. IX, 1912 (contendo no fim a *Summa philosophica*, falsamente atribuída a Roberto).
- XVIII. — *The Opus majus* of R. Bacon, by JOHN H. BRIDGES, 2 vol., Oxford, 1897 (um volume suplementar de correções e notas, Oxford, 1900).
- F. ROGERI BACONI, *Opera hactenus inedita*, by Brewer, Londres 1859 (contém l'Opus tertium e l'Opus minus).
- P. DUHEM, *Un fragment inédit de l'Opus tertium de Bacon*, ad Claras Aquas, 1909.
- Opera hactenus inedita* R. Baconis, ed. R. STEELE, Oxonii, 1911.
- P. MANDONNET, *La composition des trois Opus*, *Revue néoscholastique*, 1913, p. 51.
- E. CHARLES, *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, sa doctrine*, Paris, 1861.
- A. G. LITTLE, *Roger Bacon, Essays, contributed by various writers*, Oxford, 1914.
- CARTON, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez R. Bacon; La synthèse doctrinale de R. Bacon; L'expérience physique chez R. Bacon*, 3 vol. 1924.
- XIX. — C. BAUEMKER, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. III, 1908). Contém uma edição do *De Intelligentiis* e extratos da *Perspectiva*, editada em Nuremberg em 1535.
- E. KREBS, *Meister Dietrich, sein Leben, seine Wissenschaft* (Beiträge, etc., t. V, 1906) contém o *De intellectu et intelligibili* e o *De habitibus* (Krebs edita o *De esse et essentia*, *Revue scolastique*, p. 516, 1911; Würschmidt, o *De iride*, Beiträge etc., t. XII, 1914).
- XX. — BEATI RAYMUNDI LULLI, *Opera omnia*, Mainz, 1721-1742 (edição incompleta). (Cf. RAYMOND LULLE, *Dialogue et cantique d'amour entre l'ami et l'amie*, traduzido do catalão por A. MARIUS, Bruxelas, 1912).

- A. GOTTRON, *Neue Literatur zu Ramon Lull*, Franciskanische Studien, p. 250, 1914.

CAPÍTULO VI. O século XIV.

- A. DUFOURCQ, *Histoire moderne de l'Église*, t. VII: *Le Christianisme, et la désorganisation individualiste*, 4.^a ed., 1924.
- I. — DUNSII SCOTI, *Opera omnia*, ed. Wadding, Lyon, 1639, 12 vol.
- A. VnenNZ *La philosophie de Duns Scot comparée à celle de s. Thomas*, *Annales de philosophie chrétienne*, 1887-1889.
- E. PLUZANSKI, *Essai sur la philosophie de Dun Scot*, Paris, 1887.
- B. LANDRY, *Duns Scot*, Paris, 1922.
- E. LONGPRÉ, *La philosophie du b. Duns Scot*, Paris, 1924.
- E. GILSON, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, *Archives d'histoire doctrinale e littéraire du moyen âge*, II, 1927.
- THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei adversus Pelagium et de virtute causarum*, Londres, 1618.
- JOÃO DE MIRECOURT, *Propositions condamnées*, em DENIFLE, *Cartularium universitatis parisiensis*, 1891, p. 610-614.
- III. — DURAND DE SAINT-POURÇAIN, *In Sententias commentariorum libri quatuor*; 15 edições no século XVI; *Quaestio de natura cogitationis*, ed. Koch, Münster, 1929.
- PIERRE AURIOL, *Commentaire sur les Sentences*, t. I, Roma, 1596; t. II, 1605.
- R. DREILING, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Petrus Aureoli* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. XI, 1913).
- B. LANDRY, *Pierre Auriol: sa doctrine et son rôle*, *Revue d'Histoire de la Philosophie*. t. II, 1928.
- IV. — GUILLAUME D'OCCAM, *Super quatuor libros sententiarum subtilissima quaestiones*, Lyon, 1495; *Quodlibeta septem*, 1487 e 1491.
- Fr. BRUCKMÜLLER, *Die Gotteslehre Wilhelms von Occam*, München, 1911.

- L. KUGLER, *Der Begriff der Erkenntniss bei Wilhelm von Occam*, Breslau, 1913.
- E. HOCHSTETTER, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnisslehre Wilhelms von Ockam*, Berlim, 1927.
- V. — J. LAPPE, *Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften* (Beiträge, etc., t. VI, 1908) (acompanhado dos textos de NICOLAU DE AUTRE COURT).
- VI. — JEAN BURIDAN, *Quaestiones super octo physicorum libros*, Paris, 1509 e 1516.
- ALBERT DE SAXE, *Quaestiones super octo physicorum libros*, Pádua, 1493; Veneza, 1504, 1516; *in libros de Coelo et Mundo*, Pavia, 1481; Veneza, 1520.
- NICOLAS ORESME, *Commentaire aux livres du Ciel et du monde* (inérito; cf. DUHEM *Archives franciscaines*, p. 23, 1913); *De difformitate qualitatum* (inérito, cf. DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci*, 3.^a série, p. 373, 1913).
- PIERRE D'AILLY, *Quaestiones super primum, tertium et quartum Sententiarum*, 1478, 1490, 1500.
- P. DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci*, 2.^a série, Paris, 1904, p. 379-441; 3.^a série, p. 1-492, 1913.
- VIII. — MESTRE ECKHART, *Obras em Deutsche Mystiker des XIV Jahrhunderts*, t. II, Leipzig, 1857.
- G. THÉRY, *Le commentaire de Maître Eckhart sur le Livre de la Sagesse*, Arch. d'Hist. doctrinale du M. A., 1928 e 1929.
- H. DELACROIX, *Le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, Paris, 1900.
- JEAN RUYSBROECK, *Ornement des noces spirituelles*, ed. Macterlinck, Bruxelas, 1891; *Obras escolhidas*, trad. Hello.
- A. WAUTIER D'AYGALLIERS, *Ruysbroeck l'Admirable*, Paris, 1923.

CAPÍTULO VII. A Renascença

- I e II. — BURCKHARDT, *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, tradução Schmidt, Paris, 1885.
- H. HAUSER, *Études sur la réforme française*, 1909.
- E. GEBHARDT, *La Renaissance italienne et la philosophie de l'histoire*, 1887.

- J.-R. CHARBONNEL, *La pensée italienne au XVI^e siècle et le courant libertin*, 1917.
- BUSSON, *Les Sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, 1922.
- B. PINEAU. *Érasme et sa pensée religieuse*, Paris, 1923.
- III. — E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cuse*, 1922.
- NICOLAI DE CUSA, *Opera*, Basileia 1565.
- IV. — A. LEFRANC, *Le platonisme et le plotinisme sous la Renaissance (1500-1550)*, *Revue d'Histoire littéraire*, 1895.
- V. FIORENTINO, P. Pomponazzi, Verona, 1869.
- POMPONATII, *Opera*, Basileia, 1567.
- P. POMPOZZI, *Les causes des merveilles de la nature ou les enchantements*, trad. fr. com introdução, por H. BUSSON, Rieder, Paris, 1930.
- PÉTRARQUE, *Sur ma propre ignorance*, trad. JULIETTE BERTRAND, Paris, 1927.
- VI. — VIDARI, G. Cardano, *Rivista italiana di filosofia*, t. VIII, 1893.
- L. MABILLEAU, *Cesare Cremonini, la philosophie de la Renaissance en Italie*, 1881.
- VI. — P. DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci*.
- G. SÉAILLES, *Léonard de Vinci*, 4.^a ed., 1912.
- VII. PROST, *Corneille Agrippa*, 1881-1882:
- P. VILLEY, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, 1908.
- F. STROWSKI, *Montaigne*, 1906.
- VIII. — L. ZANTA, *La Renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle*, 1914.
- P. MESNARD, *Du Vair et le néostoïcisme*, *Revue de la Philosophie*, II, 1928.
- VILLARI, Nic. *Machiavelli e suo tempo*, Florença, 1881.
- J. BARRIÈRE, *Étienne de la Boétie contre Machiavel*, 1908.
- LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, edição P. Bonnefon, 1922.
- IX. — WADDINGTON, *Ramus et ses écrits*, 1856.
- G. SORTAIS, *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, t. I, p. 12-33, 1920.
- XI. — CHAUVIRÉ, *Bodin auteur de la République*, 1917.

- A. LEFRANC, *Communication sur Jean Bodin*, Académie des Inscriptions, sessão de 6 de janeiro de 1928.
- G. POSTEL, *De orbis concordia libri*. IV. Basileia 1544.
- J. BODIN, *Les six livres de la République*, Lyon, 1579.
- XII. — FIORENTINO, *Telesio, studii storici sull' idea della natura nel risorgimento italiano*, Nápoles, 1872-1874.
- XIII. — E. TROILO, *La filosofia di Giordano Bruno*, Turim, 1907.
- E. NAMER, *Les Aspects de Dieu dans la philosophie de G. Bruno*, 1926.
- E. NAMER. E. TROILO, *Il problema della materia in G. Bruno e l'interpretazione di F. Tocco*. em *Bilychnis*, XVI, 1927.
- G. BRUNO, *Opera italiane*, ed. G. GENTILE, 3 vol. Bari, 1907-1909; *Opera latine conscripta*, Nápoles, 3 vol. 1879-1891.
- XIV. — L. BLANCHET, *Campanella*, 1920.
- CAMPANELLA, *Opera*, tomos I, II e IV, Paris 1637.
- XV. — J. BARUZI, *Saint-Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 1924.

Índice dos nomes

Nota do tradutor: o índice abaixo é reproduzido tal como figura na edição francesa. Os algarismos remetem à paginação do original (Librairie Félix Alcan, Paris, 1928; I = tomo primeiro, II = tomo segundo) e não às páginas desta tradução; conservou-se por seu valor de referência.

A B C D E F G H I J K L M N O P Q R S T U V
W X Y Z

A

ABAUZIT (F.), II, 969, 1044. ABEL, I, 86. ABÉLARD, I, 564, 565, 568, 570, 571, 574, **582-592**, 593, **595-596**, 597, 598, 602, 603, 607, 608, 628, 634, 638, 660, 717, 721, 743, 934. ABUBACER, I, 621. ACHILLES, I, 312. ACONTIO, I, 774. ACROPOLITE (Georges), I, 628, 632. ADAM (Ch.), II, 45, 126, 597, 652, 667. ADAM DU PETIT-PONT, I, 603, 604. ADAMSON, II, 1105. ADDISON, II, 486. ADÉLARD DE BATH, I, 571, 572, 607. ADELMANN DE LIÈGE, I, 553, 566. ADICKES, II, 571. ADIMANTE, I, 150. ADLOCH, I, 567. ADRASTUS, I, 444. AELIUS ARISTIDE, I, 417. AELIUS STILON, I, 397. AÉTIUS, I, 43, 44, 45, 55, 56, 59, 61, 64, 68, 76, 78, 397, 351, 404. AGASSIZ, II, 1040. AGATHON, I, 106. AGRIPPA, I, 430, 433. AGRIPPA DE NETTESHEIM, I, 760. AHRENS, II, 804. AILLY (Pierre d'), 9, 718, 729, 730, 738. ALAIN DE LILLE, I, **575-576**, 596-597, 599, 608. AL ASCHARI, I, 612. ALBEE (Ernest), II, 295. ALBÉRIC DE REIMS, I, 589, 590. ALBERT DE SAXE, I, 727, 728, 738. ALBERT LE GRAND, I, 601, 633, 639, 644, **653-657**, 674, 677, 683, 684, 685, 694, 705, 728. ALBERTINI, I, 448. ALBINUS, I, 415, 418, **443-444**, 508. ALBRICH, II, 271. ALCHWARISMI, I, 572. ALCIBIADE, I, 85, 91, 92, 93, 101. ALCINOÛS, I, 443. ALCMÉON, I, 296. ALCUIN, I, 539, 548, 549, 550, 551, 766. ALEMBERT (d'), II, 317, 319, 382, **432-438**, 453, 467, 848, 875.

ALEXANDER (S.), II, **1103-1105**. ALEXANDRE I, 468. ALEXANDRE D'APHRODISIAS, I, 262, 309, 310, 444, 446, 447, 613, 622, 756. ALEXANDRE DE HALÈS, I, 633, 644, 646, 651, 705. ALEXANDRE POLYHISTOR, I, 295, 296. ALEXINUS D'ELÉE, I, 268. ALFARIC, I, 522. — II, 599, 649, 667. ALIPANUS, I, 575. ALGER DE LIÈGE, I, 554, 566. AL FARABI, I, **615-618**, 637, 639, 640, 641. ALFRED L'ANGLAIS, I, 691, 706. AL GAZALI, I, **620-621**, 631. ALHAZEN, I, 620, 631, 696, 699. ALHAIZA, II, 847. AL KINDI, I, **614-615**, 617, 631, 637. AL PETRAGIUS, I, 691. ALPHANDÉRY, I, 608, 706. AMAURY BOUCHARD, I, 752. AMAURY DE BÈNE, I, 600, 601. AMBROISE (St), I, 10, 515, 541, 546, 740, 766. ANZINIAS, I, 62. AMMONIUS SACCAS, I, 449, 450, 517, 529, 613, 629. AMPÈRE (A. M.), II, 615, **636-643**, 630, 631, 633. AMPÈRE (J. J.), II, 646. ANACHARSIS, I, 407, 528. ANASTASE (St), I, 516. ANAXAGORE, I, 43, 67, **70-73**, 74, 78, 87, 101, 112, 271, 381, 413, 456, 778. — II, 13. ANAXIMANDRE, I, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 64, 72, 78, 86. ANAXIMÈNE, I, 42, 46, 47, 52, 55. ANCILLON, II, 643, 644. ANDLER, II, 570, 785, 1022. ANDRÉ (Père), II, 226, 227. ANDRONICUS, I, 414. ANNICÉRI, I, 366. ANSELME DE LAON, I, 570, 583, 607. ANSELME (St), I, 557-564, 565, 566, 567, 582, 588, 591, 597, 655, 660, 664, 709, 717, 723, 833. ANTHONY (R.), II, 156. ANTIGONE D'ASIE, I, 287, 289, 290. ANTIGONE DE CARYSTE, I, 370. ANTIGONE GONATAS, I, 288. ANTIOCHUS I, 387, 380, 411, 412, 413, 443. ANTIPATER, I, 168, 286, 287, 394, 395, 421. ANTIPHON, I, 84. ANTISTHÈNES, I, 98, 126, 131, 261, 262, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 293, 506. ANTONIN, I, 729. ANYTOS, I, 102. APELT (E. F.), II, 813. APOLLODORE, I, 286, 407. APOLLONIUS DE PERGE, I, 285, 699. — II, 16, 212. APOLLONIUS DE TYANE, I, 436, 468. APOLLONIUS DE TYR, I, 293. APOLLOPHANE, I, 519. APPUHN, II, 198.

APULÉE, I, 100, **443-444**, 467, 513, 534, 549, 550. ARAGO, II, 506. ARATUS DE SICYONE, I, 288, 289, 290, 549. ARBOUSSE-BASTIDE, II, 893. ARCÉSILAS, I, 338, **379-385**, 386, 387, 389, 392, 412. ARCHAMBAULT, I, 522, 381, 570. ARCHELAOS D'ATHÈNES, I, 74. ARCHÉDÈME, I, 286, 421. ARCHIMÈDE, I, 285, 744, 759. — II, 16, 212, 868. ARCHIPPOS, I, 54. ARCHYTAE DE TARENTE, I, 75, 97. ARDIGO (Robert), II, 934. ARGENTAL (d'), II, 461. ARISTARQUE DE SAMOS, I, 312. ARISTIPPE DE CYRÈNE, I, 261, 262, 275, **278-283**, 336, 365. ARISTOCLÉS, I, 371, 446, 622, 756. ARISTON, I, 290, **374-379**, 381, 383, 395, 396. ARISTOPHANE, I, 71, 74, 81, 82, 89, 90, 101, 242. ARISTOTE, I, 2, 3, 12, 28, 29, 35, 36, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 52, 54, 65, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 80, 82, 85, 88, 89, 92, 93, 97, 111, 114, 132, 134, 138, 141, 142, 161, 162,

163, 167, **168-259**, 261, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 272, 277, 278, 279, 280, 293, 294, 297, 299, 306, 307, 308, 310, 316, 317, 321, 322, 323, 324, 327, 331, 343, 346, 377, 402, 403, 406, 415, 416, 430, 442, 444, 445, 446, 447, 451, 456, 458, 461, 466, 471, 472, 489, 490, 492, 499, 528, 529, 539, 541, 550, 551, 552, 556, 561, 564, 572, 573, 574, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 594, 604, 609, 612, 613, 614, 615, 621, 627, 628, 629, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 644, 648, 649, 650, 651, 653, 654, 655, 656, 658, 659, 660, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 677, 678, 681, 683, 684, 685, 686, 690, 691, 693, 695, 700, 702, 703, 708, 711, 717, 721, 722, 725, 726, 727, 728, 740, 743, 744, 746, 748, 750, 754, 756, 758, 761, 762, 771, 772, 773, 774, 777, 778, 779. — II, 12, 13, 15, 24, 25, 28, 30, 33, 34, 37, 38, 46, 50, 51, 53, 57, 60, 76, 78, 85, 88, 99, 100, 114, 115, 116, 117, 120, 123, 202, 213, 214, 226, 234, 235, 237, 238, 239, 241, 247, 249, 261, 285, 301, 340, 367, 407, 414, 440, 470, 521, 523, 567, 720, 744, 750, 836, 838, 863, 870, 917, 944, 951, 972, 973, 1002, 1004, 1011, 1030, 1077, 1109, 1116. ARISTOXÈNE, I, 54, 91, 142, 256, 295, 296, 628. ARIUS, I, 516, 524, 525. ARMINIUS, II, 7. ARNAULT DE BRESCIA, I, 598. ARNAULD, II, 9, 49, 64, 72, 83, 114, 200, 201, 202, 204, 218, 219, 223, 228, 233, 234, 249, 250, 258, 262, 268. ARNIM, I, 304, 310, 312, 318, 322, 323, 324, 325, 326, 328, 329, 332, 401. ARNOBE, I, 510, 511. ARNSBERGER, II, 365. ARRIEN, I, 422. ASCLÉPIGÉNÉIA, I, 476. ASCLÉPIODOTE DE NICÉE, I, 402, 424. ASIN (M.), I, 705. ASSÉZAT, II, 453. ATHANASE (St), I, 484, 525. ATHÉNAGORE, I, 497, 500. ATTICUS, I, 443, 471. AUBFRT DE VERSÉ, II, 197. AUGÉ (L.), II, 838. AUGUSTIN (St), I, 10, 16, 347, 382, 385, 398, 492, 512, 513, 514, 515, 525, 526, 527, 532, 534, 535, 536, 537, 539, 541, 542, 543, 544, 550, 551, 553, 557, 560, 572, 580, 583, 590, 592, 593, 638, 644, 650, 654, 675, 693, 695, 699. — II, 72, 73, 114, 120, 202, 227, 259, 299, 367, 460, 461, 773, 833, 834, 838, 968. AULU-GELLE, I, 397, 421, 422, 424. AURIOL (Pierre), I, 719, 720, 721, 737. AUSONE, II, 47. AUSTIN (John), II, 679. AUTRECOURT (Nicolas d'), I, 724, 725, 729, 738. AVEMPACE, I, 621, 631. AVENARIUS, II, **945-950**. AVERROÈS, I, 620, **621-623**, 631, 637, 656, 667, 672, 678, 684, 691, 711, 750, 756. AVICEBRON, I, 602, 624, 625, 632, 637, 656, 673, 678, 679. AVICENNE, I, **618-620**, 621, 622, 631, 637, 641, 642, 652, 653, 671, 678, 679, 691. B @ BAADER, II, 713, 731, 732. BAARMAN, I, 631. BABEUF, II, 866. BACHELARD, II, 870. BACON (François), I, 13, 14, 21, 34, 771, 772, 777. — II, 17, 18, **20-45**, 53, 96, 163, 307, 369, 394, 581, 627, 660, 674, 915, 1067. BACON (Roger), I, 693-699, 706, 766. BAENSCH, II, 199. BAGUENAUT DE PUCHESNE, II, 401. BAILEY, I, 362. BAILLET, II, 126. BAILLIS, II, 1055. BAIN (A.), II, 682, 940. BAINVEL,

I, 567. BAKE, I, 414. BALDENSBERGER, II, 483. BALDWIN (Mark), II, 1138. BALFOUR, II, 1057. BALLANCHE, II, 576, 636, **825-828**, 838, 858, 961. BALTHAZAR CASTIGLIONE, I, 753. BALZ, II, 157. BARACH, I, 607. BARCHOU DE PENHOËN, II, 711. BARCKHAUSEN, II, 381. BARDILI, II, 566, 568, 569. BARNI, II, 570. BARRIÈRE (J.) I, 787. BARROW, II, 306. BARTH (Karl), II, 831. BARTH (Paul), I, 331. BARRÈS, II, 654, 1024. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, I, 259, 646, 667. BARTHEZ, II, 632. BARTHOLOMÉE DE MESSINE, I, 637. BARTHOLMÉS, II, 218, 335. BARUZI (J.), I, 785, 787, 270, 1004, 1005. BARZELOTTI, II, 1088.

BASCH (V.), II, 486, 572, 785, 794, 800. BASILE (St), I, 516, 541. BASILIDE, I, 501, 502. BASSET, II, 319. BASSON, II, 11, 12, 13. BASTIAT, II, 896. BASTIDE (Ch.), II, 276, 294. BASTIEN, II, 455. BAUCH, II, 1083. BAUEMKER, I, 38, 620, 632, 706, 1122. BAUER (Bruno), II, 787, 789, 790, 791, 794, 795, 797, 798. BAUMGARTNER, I, 608, 705. BAUR, I, 691, 692, 705, 706. — II, 790. BAUSSET (de), II, 599. BAUTAIN, II, 834, 835. BAYET, II, 1134. BAYLE, I, 757. — II, 18, 197, 234, **296-305**, 309. BAZARD, II, 854. BEATTIE, II, 498. BEAULAVON, II, 358, 483. BEAUMONT (Christophe de), II, 433. BEAUNE (Florimond de), II, 51. BECCARIA, II, 675. BECK (J.-S.), II, 568. BECKET (Thomas), I, 598, 602. BÉDE LE VÉNÉRABLE, I, 534, 538, 540, 548, 549, 569, 593, 695. BEECKMAN, II, 46, 53, 87. BEKKER, I, 258. — II, 115. BELIDSKIJ, II, 797. BELIN (J.-V.), II, 400. BELLUNE (André de), I, 619, 631. BELOT (G.), II, 1135. BENEKE, II, 813. BENRUBI, II, 483. BENTHAM, II, 502, 503, 668, **674-676**, 677, 678, 679, 682. BÉRENGER DE TOURS, I, **551-555**, 566. BERG (Conrad), II, 119. BERGIER (Nicolas), II, 447. BERGMANN, II, 365, 711. BERGSON, II, 946, 1003, **1023-1033**, 1048, 1068, 1069, 1070, 1072, 1075, 1079, 1107, 1123, 1138. BÉRIGARD I, 14, 11, 13. BERKELEY, II, 282, 288, 311, 336-358, 363, 394, 396, 403, 405. — II, 406, 409, 415, 488, 497, 531, 669, 670, 695, 823, 1026. BERNARD (Saint), I, 579, 580, 583, 589, 592, 594, 603, 607. BERNARD DE CHARTRES, I, **571-575**, 576, 577. BERNARD SILVESTRIS, I, 607. BERNAYS, I, 60, 259. BERNIER DE NIVELLES, I, 6. BERNOLD DE CONSTANCE, I, 569, 607. BERNOULLI, II, 874, 875. BÉROSE, I, 693. BERR (H.), II, 1074. BERSOT (E.), II, 465, 667.

BERTHAUD, I, 608. BERTHET (J.), II, 127. BERTHELOT (René), II, 494, 500, 801, 802, 870, 921, 935, 953. BERTHIER, II, 128. BERTHOLLET, II, 757, 878. BERTRAND (A.), II, 646. BERTRAND (J.), II, 454. BÉRULLE (de), II, 47, 64. BERZÉLIUS, II, 757, 879. BESANÇON, I, 414. BESSARION, I, 627, 750. BETT, I, 548. BEURLIER, I, 567. BICHAT, II, 609, 614, 632, 757, 872, 879, 880. RIDEZ, I, 87, 470, 472, 485. BIEDERMANN, II, 799. RIEL

(Gabriel), I, 729, 301, 498. BIGG, I, 522. BIGNONE, I, 69, 87. BILLINGER, II, 363, 441. BILIENA (G. de), II, 486. BINET (Alfred), II, 1139. BION DE BORYSTHÈNES, I, 367, 368, 369, 377, 385. BIOT, II, 757. BLACKSTONE, II, 674. BLAINVILLE, II, 861, 879, 880. BLAIZE, II, 598. BLAMPIGNON, II, 201, 228. BLANCHET, I, 782, 783, 787. — II, 127, 142. BLANQUIS (Geneviève), II, 1021. BLASS, I, 256. BLEMMYDÉS (Nicéphore), I, 628, 629, 632. BLIGNÈRES (Célestin de), II, 867. BLOCH (Léon), II, 315, 320. BLOCH (P.), I, 631. BLONDEL (Charles), II, 1138. BLONDEL (Maurice), II, 127, 228, 271, **1034-1038**. BLOOD, II, 1042. BODIN, I, 775-776, 787. BODRERO, I, 87. BOËCE, I, 445, 472, **528-532**, 536, 539, 541, 547, 549, 550, 551, 552, 564, 565, 571, 572, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 593, 603, 641, 658, 685, 721, 740. BORCI (J. de), II, 805. BOER (T.-J. de), I, 631. BOEHME (Jacob), I, 751. — II, **229-232**, 270, 291, 487, 490, 696, 713, 723, 724, 727, 731, 732. BOETHUS, I, 286, 303, 395, 396. BOËTIE (Étienne de la), I, 771, 787. BOILEAU, II, 114, 939. BOINR, BOURG (BARON de), II, 253. BOIS-LIEYMOND (du), II, 271, 454. BOISSIER, I, 420, 447. BOIVIN, I, 629. BOLINBROKE, II, 322.

ROLL, I, 472. BOLZANO, II, 813. BONALD (de), II, 490, 573), 579, 581, **584-591**, 598, 599, 630, 826, 833, 834, 837, 864, 865, 1130. BONAVENTURE DES PÉRIERS, I, 760. BONAVENTURE (St), I, 633, 644, **645-653**, 687, 705, 710, 717. — II, 203. BONHOEFFER, I, 332, 427, 448, 522. BONIFAS, II, 199. BONITZ, I, 258. — II, 812. BONNET (Charles), II, **398-399**, 401, 450, 451, 962. BONNETTY, II, 834, 835. BONNEVILLE, II, 490. BOOLE, II, 673, 913, 1110. BORDAS-DEMOULIN, II, 837, 838. BORDEU, II, 437, 632. BOREL (A.), II, 431. BORGNET, I, 705. BORREL (PH.), II, 199. BORRELLI, II, 612. BORRIES (K.), II, 572. BOSANQUET, II, 483, 984; 2, **1050-1058**. BOSCOVICH, II, **452-453**, 510. BOSSERT, II, 500. BOSSES (DES), II, 262, 268. BOSSUET, II, 3, 5, 64, 151, 200, 201, 202, 204, 269, 367, 460, 461, 773, 909, 939. BOSTRÖM, II, 823. BOTTINELLI, II, 992. BOUASSE (H.), II, 1066. BOUGLÉ, II, 483, 857, 860, 897, 898, **1133**. BOUILLET (M.-N.), II, 45. BOUILLIER, II, 128, 196, 228, 1001. BOUIX, I, 786. BOULAI NVILLIERS (COMTE de), II, 198, 370. BOULAN (E.), II, 500. BOULANGER, I, 417. BOURDIN, II, 50. BOURGERY, I, 425. BOURGIN (H.), II, 847. BOURSIER, II, 201. BOUSSET, I, 522. BOUTROUX (E.), II, 127, 128, 142, 228, 270, 483, 571, 969, **1003-1012**, 1023, 1025, 1035, 1064. BOUTROUX (Pierre), II, 88. BOUVIER (B.), II, 483. BOVO de SAXE, I, 550. BOYER, I, 522, 535. BOYLE, II, 43, 44, 45, 145, 233, 281, 292, 312, 348, 351, 414. BRADLEY, I, 544, 435. — II, 1043, **1050-1058**, 1108. BRADWARDINE

(Thomas), I, 715, 737. BRAGA (G.-C.), II, 401, 613. BRAMHALL, II, 145. BRANDES, II, 465. BRANDIS, I, 256. BRANDT, II, 147, 157.

BRAUN, I, 608, 732. BREDENBURG (Jean), I, 160, 198. BRÉHIER (E.), I, 331, 448, 485. — II, 732. BRÉMONT (A.), I, 167. BRENTANO, II, 1109, 1110, 1111. BRIDGES (John-H.), I, 706. BRINON (Mme de), II, 269. BROCHARD, I, 87, 167, 339., 362, 393, 448, 115, 128, 199, 910, 981. BROISE (de la), I, 548. BROMIUS, I, 408. BROUSSAIS, II, 879. BROWN (Thomas), II, **669-670**, 682, 813, 1026. BRÜCKER, I, 16, 18, 24. BRUCKMÜLLER, I, 737. BRUÈS (G. de), I, 15. BRUNEAU, II, 854. BRUNETIÈRE, II, 1024. BRUNO de COLOGNE, I, 579. BRUNO (Giordano), I, **778-782**, 703, 787. — II, 10, 25, 160, 247, 720, 751, 900, 1060. BRUNS (J.), I, 448. BRUNSCHWICG, I, 37, 259. — II, 73, 126, 142, 198, 571, 953, **1093-1095**, 1099, 1102. BRUYS (Pierre de), I, 599. BUCHEZ (Philippe) II, **833-83 4**. BÜCHNER, II, 1009. BUFFIER, II, 319; 320, **331-335**, 498, 591. BUFFON, II, 382, **448-452**, 454, 488, 616. BUHL, II, 791. BURCKARDT, I, 786, 909. BURDEAU, II, 824. BURDIN, II, 848, 886. BUREAU (PAUL), II, 1126. BURKE, II, 486. BURIDAN (Jean), I, 727, 738, 756. BURLAMAQUI, II, 486. BURLAEUS, I, 13. BURLOUD, II, 1139. BURNET (John), I, 38, 44, 45, 46, 53, 56, 59, 68, 73, 75, 86, 166, 258. BURNET, II, 323. BURIOT (H.), II, 784. BUSCO, II, 97, 314, 315. BUSSON (H.), I, 740, 750, 752, 753, 758, 760, 775, 776, 786. BUTLER (William), II, 326, 327. BUYS (L.), II, 803. BYWATER, I, 55. C @ CABANIS, II, 599, 603, **607-610**, 612, 613, 615, 849. CABASILAS (Nicolas), I, 630, 632. CABET, II, 595. CAGLIOSTRO, II, 487. CAHEN (A.), II, 483. CAHEN (L.), II, 506. CAJETAN, I, 729.

CALDERON, II, 721. CALIPPE, I, 170. CALLIAS, I, 90, 194, 197. CALLICLÈS, I, 82, 85, 91, 102, 103, 106, 144, 145. CALLISTHÈNES, I, 168. CALVIN, I, 766, 7, 260, 478. CAMPANELLA, I, 742, 743, **783-785**, 787. — II, 10, 900. CAMPBELL FRAZER, II, 294. CAMPER, II, 494. CANGUILHEM, II, 1011. CANTACUZÈNE, II, 824. CANTECOR, II, 126, 127, 571. CANTONI, II, 1088. CANTOR, II, 1064. CAPELLE, I, 332, 414. CAPREOLUS (Jean), I, 729. CARDAN (Jérôme), I, 757. CARCASSONNE (L.), II, 381, 502. CARLILE (W.-W.), II, 425. CARLINI, II, 295. CARLYLE, II, 668, 679-682, 731, 831, 832, 912, 941, 955, 1019, 1041. CARNÉADE, I, 384, **385-393**, 394, 401, 412. — II, 266. CARNOT, II, 854, 855, 874, 875, 1075. CARO (F.), II, 1002. CARR (WILDON), II, 1100. CARRA de VAUX, I, 121, 631. CARRAU, II, 335. CARRÉ, II, 224. CARTERON, I, 170, 259. — II, 128. CARTON, I, 706. CARUS (K.-G.), II, 731. CASSANDRE, I, 287, 288. CASSIODORE, I, 532, 547, 549. CASSIRER, I, 5. — II, 270, 358, 571, 1080. CATERUS, II, 49. CAUCHY, II, 971. CAULLERY (M.), II, 448. CAVALIERI, II, 16, 87, 133; (2, 239.

CAVENDISH, II, 98. CAZAMIAN, II, 578. CELSE, I, 490. CÉRULARIUS (Michel), I, 628. CERVANTÈS, II, 721. CÉSAIRE, I, 516. CHABOT, II, 613. CHAIGNET, I, 485, 1001. CHALCIDIUS, I, 325, 539, 554, 572. CHAMBRE (François de la), II, 328. CHANUT, II, 103. CHARBONNEL, I, 754, 756, 780, 782, 786. CHARLES (F.), I, 706. CHARLÉTY (S.), II, 860. CHARMIDE, I, 93, 102, 104. CHARPENTIER, I, 772.

CHARRON (Pierre), I, 769, 770. — II, 103, 300. CHARTIER (Alain), II, 1093. CHASDAÏ CRESCAS, II, 159. CHATEAUBRIAND, II, 579, 581, 599, 600, 903, 934. CHATELAIN (A.), I, 704. CHATELET (Mme du), II, 455. CHAUVET, I, 166. CHAUVIRÉ, I, 787. CHAVANNES, II, 570. CHÉNIER (André), II, 488. CHERBURY (Herbert de), II, 4, 14. CHÉRÉPHON, I, 92. CHERFILS (CH.), II, 838. CHESELDEN, II, 394, 395. CHEVALIER (J.), I, 167. — II, 126, 142, 1033. CHEVALIER (M.), II, 506. CHEVRILLON (A.), II, 954. CHEVREUL, II, 871, 878. CHEVREUSE (Duc de), II, 200. CHIAPELLI, I, 87. — II, 1088. CHIDE (M.-A.), II, 1036. CHILLINGWORTH, II, 4. CHINARD, II, 612, 613. CHRYSIPPE, I, 286, 289, 291, 292, 294, 300, 301, 303, 305, 306, 313, 314, 315, 318, 319, 320, 322, 323, 324, 325, 326, 333, 378, 391, 394, 402, 405, 406, 410, 416, 421, 528, 606, 783. CHUBB (Thomas), II, 324. CICÉRON, I, 77, 80, 89; 1, 99, 100, 163, 165, 166, 169, 264, 291, 292, 293, 302, 303, 307, 315, 317, 321, 322, 325, 326, 331, 332, 336, 337, 355, 356, 365, 369, 374, 375, 381, 382, 384, 385, 386, 387, 388, 391, 392, 394, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 407, 411, 412, 413, 420, 515, 531, 532, 539, 541, 550, 602, 606, 740, 765, 767, 773, 777, 783,. — II, 266, 618. CLAIRAUX, II, 875. CLAPARÈDE, II, 401, 483. CLARKE, II, 245, 266, 291, 292, 293, 324, 325, 327, 328, 338, 374, 414, 416, 417, 420, 457. CLAUBERG, II, 115, **118-119**, 128. CLAVIUS (P.), II, 46. CLÉANTHES D'ASSOS, I, 286, 289, 290, 292, 312, 317, 318, 319, 323, 326, 506. CLÉARQUE de SOLES, I, 256, 257. CLEMENCEAU, II, 893. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, I, 12, 16, 165, 330, 361, 396, 399, 495 , **506-510**. CLÉOMÈDE, I, 402. CLÉOMÈNE, I, 288, 289, 290. CLERSELIER, II, 99. CLERVAL (A.), I, 550, 607. CLIFFORD (W.-K.), II, 930. CLITOMAUQUE de CARTHAGE, I, 385, 386, 387, 388, 389, I, 392, 411, 413. COCHERY, II, 372. COCHEZ, I, 485. CÉRANUS, I, 419. COGORDAN, II, 598. COHEN (Hermann), II, 1077. COHEN (G.), II, 126, 1078, 1079, 1080. COLERIDGE, II, 668, **679-682**, 912, 955. COLERUS, II, 199.

COLLARDEAU, I, 448. COLLE, I, 259. COLLIER (Arthur), II, 357, 363. COLLIGNON (A.), II, 453. COLLINS, II, 291, 293, 336, 439. COLONNA D'ISTRIA, II, 198, 613, 646. COLOTÈS, I, 266, 334, 337, 351, 361, 381, 383. COMENIUS, II, 16. COMMODORE, I, 497. COMPAYRÉ, II, 425. COMTE, I, 5,

8, 12, 23, 24, 25, 26, 29, 31, 32, 33, 143, 633. — II, 311, 367, 506, 573, 576, 579, 580, 591, 608, 614, 654, 685, 756, 762, 767, 774, 784, 788, 840, 848, 849, 854, 856, **861-893**, 896, 897, 907, 909, 910, 929, 931, 932, 933, 934, 944, 945, 961, 970, 972, 976, 977, 986, 989, 993, 1003, 1010, 1067, 1074, 1126. CONDILLAC, I, 17, — II, 57, 327, 364, 380, **382-401**, 404, 407, 427, 430, 431, 437, 439, 481, 482, 499, 573, 588, 589, 590, 602, 603, 606, 607, 608, 610, 611, 612, 613, 620, 621, 625, 631, 638, 645, 648, 649, 650, 659, 660, 669, 758, 881, 910, 937, 958, 1069, 1131. CONDORCET (MME de), II, 423, 425. CONDORCET, I, 19. — II, 367, 493, 503, 504, 505, 506. CONFUCIUS, II, 360. CONRING, II, 266. CONSIDÉRANT (V.), II, 845, 846, 847. CONSTANT (Benjamin), II, **591-592**. CONSTANTIN L'AFRICAIN, I, 571, 577. CONSTANTINESCU-BAGDAT, II, 310. CONSTANTINUS AFER, I, 607. COPERNIC, I, **33**, 77, 388, 758, 761, 762, 779. — II, 12, 13, 640, 922. CORBIÈRE, I, 521. CORDEMOY, I, 115. CORNELIUS (H.), II, 571, 813. CORNET, II, 7. CORNFORD, I, 5, 47, 86. CORNUTUS, I, 315, 419. COSTE, II, 274, 319. COUAILHAC, II, 646. COUCHOUD, II, 198. COURDAVEAUX, I, 448. COURNOT, II, 273, 909, 910, 911, **986-992**, 1019. COUSIN (V.), I, 22, 27, 30, 166, 565, 566, 575, 584, 586, 587, 589, 590, 607. — II, 204, 228, 379, 597, 648, 651, 654, 655, **656-667**, 685, 834, 835, 846, 881, 899, 1000. COUTURAT (L.), II, 270, 271, 571, 1102. CRANTOR, I, 165, 166. CRATÈS, I, 277, 292, 293, 367, 369, 379, 423. CRATINOS, I, 74. CRATYLE, I, 60. CREDARO, I, 385, 393. CREMONINI, I, 757. CRESSON, II, 271, 571, 1024. CREUZ, II, 513. CREUZER, II, 726, 727, 827. CRINIS, I, 306, 421. CRITIAS, I, 85, 90, 95, 96, 102. CRITOLAÛS, I, 258, 386, 393. CRITON, I, 90.

CROCE, II, 372, 784, 1050, 1058, 1059, 1060. CROISET (A. ET M.), I, 38. CROMUS, I, 443. CUDWORTH, II, 273, 276, 277, 291, 355, 356, 423. CUMONT, I, 466, 485, 5115, 522. CUSE (NICOLAS de), I, 717, 718, 740, 741, 742, 743, 745, 749, 779, 786. — II, 229. CUSHING (M.-P.), II, 454. CUVIER, II, 637, 642, 757, 844, 870, 879, 880. CYRILLE D'ALEXANDRIE, I, 525. CYRUS, I, 269, 289. D @ DAMASCÈNE (Jean), I, 627, 667. DAMASCIUS, I, 36, 48, 468, 470, **481-484**, 485, 495, 521. — II, 903. DAMASIPPE, I, 418. DAMIEN (Pierre), I, 555, 567. DAMIRON, II, 597, 613, 667. DEMOLINS, II, 1126, 1127. DANIEL (P.), II, 114. DANIELS, I, 567. DANTE, I, 690, 691, 721. DANTON, II, 866. DANZEL, II, 500. DARBON, II, 992, 1062, 1068. DARWIN (Erasmus), II, 670, 678. DARWIN (Charles), II, 911, **920-924**, 928, 966, 1018, 1025, 1033. DAUBE, II, 604. DAUBENTON, II, 449, 879. DAUDIN, II, 449, 451, 454. DAUNOU, II, 643, 665. DAURIAC (L.), II, 500, 981, 991. DAVID (M.), II, 358, 407, 425. DAVID de DINANT, I, 601, 602,

639. DAVID LE JUIF, I, 653. DAVILLÉ, II, 270. DAVY (G.), II, 1126, 1128, 1132, 1135. DÉCIUS, II, 331. DEDIEU (J.), II, 381. DEFOURNY, I, 259. — II, 905. DEGÉRANDO, II, 591, 645. DEHOVE, I, 588, 608. DELACROIX (RL.), I, 600, 738. — II, 646, 733, 839, 947, 1138. DELAPORTE, I, 3, 43. DELATTE, I, 86, 466. DELATTRE, II, 1044. DELBOS (V.), I, 31, 37, 38. — II, 126, 198, 228, 309, 310, 381, 465, 483, 570, 571, 572, 646, 733. DELFICO, II, 612. DELVOLVÉ, II, 309. DÉMÉTRIUS KYDONIS, I, 628, 632. DÉMÉTRIUS LACON, I, 108, 409. DÉMÉTRIUS de PHALÈRE, I, 255, 287, 288. DÉMÉTRIUS POLIORCÈTE, I, 288, 334.

DEMOCHARÈS, I, 255. DÉMOCRITE D'ABDÈRE, I, 67, **77-80**, 88, 137, 164, 207, 218, 337, 341, 347, 349, 381, 407, 579, 779, 780, 782. — II, 11, 12, 13, 85, 88, 94, 217. DÉMOSTHÈNES, I, 168, 255. DENIFLE, I, 704. DENIS, I, 332, 427, 447, 522. DENYS de SYRACUSE, I, 97, 99, 110, 158, 278. DENYS L'ARÉOPAGITE, I, 4-195, 518, 519, 520, 521, 540, 541, 543, 544, 597, 600, 630, 638, 654, 658, 673, 726, 745, 225. DENYS D'HÉRACLÉE, I, 286, 408. DENYS LE CHARTREUX, I, 729. DERMENGHEM, II, 488, 598. DESCARTES, I, 1, 8, 10, 15, 20, 28, 29, 30, 35, 382, 514, 728, 752, 756, 774. — II, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 24, 25, 31, 38, 39, **44**, **46-128**, 129, 133, 134, 135, 138, 147, 148, 149, 161, 163, 165, 166, 167, 170, 171, 174, 177, 178, 179, 186, 189, 190, 197, 200, 203, 205, 211, 213, 215, 216, 218, 220, 221, 222, 229, 234, 235, 236, 237, 241, 242, 243, 245, 247, 251, 252, 258, 259, 264, 265, 280, 281, 286, 300, 302, 306, 307, 312, 313, 315, 317, 320, 321, 332, 340, 346, 348, 353, 360, 361, 366, 385, 386, 389, 390, 403, 405, 414, 428, 436, 440, 458, 459, 497, 499, 531, 535, 593, 626, 627, 634, 635, 638, 639, 640, 644, 645, 649, 650, 651, 836, 837, 848, 862, 863, 874, 875, 876, 887, 902, 944, 967, 1003, 1030, 1068, 1106, 1114, 1115, 1118, 1119, 1122. DESJARDINS (Paul), II, 1093. DESLANDES, I, 18. DESNOIRESTERRES, II, 465. DESTUTT de TRACY, II, 399, 503, 599, **600-606**, 611, 613, 615, 643, 645. DEVAUX (Philippe), II, 1104. DEWAULE, II, 401. DEWEY (J.), II, 157, 295, 1046, 1047, 1048. DICÉARQUE, I, 257. DICKINSON, II, 1100. DIDEROT, I, 18, 26. — II, 330, 363, 382, 384, 395, 396, **432-438**, 448, 449, 450, 453, 466, 473, 489, 504, 578, 579, 581, 961. DIDIER (J.), II, 401, 425. DIELS (H.), I, 28, 47, 61, 62, 64, 67, 69, 70, 71, 73, 74, 78, 86, 87, 162, 165, 398, 404, 414, 441, 485. DIÈS, I, 86, 87, 167. DIETERICI, I, 631. DIETRICH de FREIBERG, I, 700. DIGBY, II, **119-120**. DILLMANN, II, 271. DILTHEY, II, 500, 572, 733, 784, 824, 1000. DIOCHÉTÈS, I, 62. DIOCLÈS, I, 276, 292, 303, 304, 305, 306. DIOCLÈS de CNIDE, I, 385. DIOCLÈS de KARYSTOS, I, 294, 295. DIODORE CRONOS, I, 266, 292, 381, 605. DIOGÈNE D'APOLLONIE, I, 74, 385, 386. DIOGÈNE de BABYLONE, I, 286, 314, 394, 395, 396, 410.

DIOGÈNE de SINOPE, I, 274, 275, 276, 277, 278, 368, 406, 630, 421. DIOGÈNE LAËRCE, I, 3, 12, 55, 56, 59, 62, 65, 71, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 87, 89, 90, 162, 164, 165, 263, 264, 265, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 273, 279, 280, 287, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 303, 305, 308, 320, 334, 336, 338, 340, 348, 357, 358, 359, 360, 365, 366, 367, 371, 372, 373, 377, 380, 382, 393, 397, 398, 404, 433, 777. DION CASSIUS, I, 420.

DION de PRUSE, I, 97, 99, 110, 275, 418, 420, 422. DIONYSODORE, I, 103. DRONYSOS, I, 297. DIOPHANTE, I, 628. DODWELL, II, 293. DÆRFLER, I, 86. DOMET de VORGES, I, 567. DOMINIQUE GONDISSALVI, I, **639-640**, 705. DONAT, I, 532. DONCŒUR, I, 631. DOUDAN, II, 652, 667. DRAESEKE, I, 548, 560, 567. DREBBEL, II, 35, 41. DREILING, I, 737. DREWS, II, 1000. DREYFUS-BRISAC, II, 483. DRIESCH (H.), II, 1025. DROBISCH, II, 812. DUBOS, II, 380, 486. DUCLOS, II, 434, 485. DUCROS (L.), II, 453. DUFOUR (TH.), II, 483. DUFOURCQ, I, 547, 567, 737. DUGALD STEWART, II, 498, 499, 654, **668-669**, 679, 682. DUGAS, II, 966, 969 DUGUIT (LÉON), II, 1135. DUHEM, I, 28, 33, 259, 547, 706, 723, 738, 756, 787. — II, 228, 1065, 1067, 1073. DÜHRING, II, 945. DUMAS (G.), II, 860, 893, 1136, 1137. DÜMMLER, I, 273, 369. DUNAN, II, 270, 1091. DUNIN-BORKOWSKI, II, 199. DUNS SCOT, I, **708-715**, 724, 730, 737, 1037. DÜNTZER, II, 500. DUPRAT, II, 1050. DUPROIX (J.), II, 966. DUPUIS, II, 600. DURAND de SAINT-POURÇAIN, I, 718, 719, 737. DURAND de TROARN, I, 566. DURANTEL, I, 522, 705. DURKHEIM, II, 484, 884, 984, 1068, 1126, **1128-1134**. DUTOIT-MEMBRINI, II, 489. DWELSHAUVERS, II, 483. DYROFF, I, 87, 331, 332. — II, 199. E @ EBERHARD, II, 514. EBERSOLT, I, 567. EBERT, I, 547. ECKART, I, 657, 730-737, 738, 751, 786, 229, 696, 723. ECKSTEIN (D'), II, 595, 827. EDDINGTON, (A.-S.), II, 1073. EDELMANN, II, 514.

EDWARDS (Jonathan), II, 337. EHRENBERG, II, 784. EHRLE, I, 706, 1122. EINSTEIN, II, 1072, 1076, 1080. ELKIN, II, 425. ELIEN, I, 359. ELLIS, II, 45. ELSENHANS, II, 824. EMERSON, I, 1. — II, **831-832**, 839, 1019, 1039, 1041. EMPÉDOCLE D'AGRIGENTE, I, **67-70**, 71, 73, 76, 86, 87, 232, 337, 381, 411, 413. ENDRES (J.-A.), I, 547, 566, 567, 705. ÉNÉE de GAZA, I, 517. ENÉSIDÈME, I, 370, 414, 430, 431, 432, 433, 434, 439. ENFANTIN, II, 854, 855, 859, 961. ENGELKEMPER, I, 632. ENGELS (Frédéric), II, 786, 791. ÉPAMINONDAS, I, 54. EPENSBERGER, I, 607. ÉPICTÈTE, I, 36, 267, 274, 291, 303, 326, 327, 370, 391, 415, 417, 418, 419, 421, 422, 423, **427-428**, 430, 471, 491, 495, 496, 497, 521, 767, 768, 769. — II, 16, 30, 138, 619. ÉPICURE, I, 14, 89, 161, 262, 271, 281, **333-362**, 363, 366, 367, 370, 373, 408, 409, 410, 411, 425, 780 — II, 11, 13, 14, 15, 85, 458, 972. ÉPIPHANE, I, 541. ÉRASME,

I, 740, 751. ÉRATOSTHÈNE, I, 285. ERDMANN, II, 358, 571, 799, 1109. ÉRIC D'AUXERRE, I, 550. ERNOUT, I, 362. ÉRYXIMAQUE, I, 106. ESCHENMAYER, II, 723. ESCHYLE, I, 81. ESCULAPE, I, 471. ESPINAS, I, 43, 167. — II, 128, 335, 483, 1127, 1128. ESSERTIER, II, 1135. ESTÈVE, II, 729. ESTIENNE (H.), I, 15. EUBOULIDE de MILET, I, 264, 266, 268. EUCKEN, II, 1062. EUCLIDE de MÉGARE, I, 261, 263, 264, 265. EUCLIDE (Le mathématicien), I, 285, 532, 572, 596, 614, 628, 699, 747. — II, 73, 135, 144, 212, 235, 502. EUDÈME, I, 48, 49, 79, 256. EUDOXE, I, 214, 215, 279, 280, 289. EULER, II, 238, 874. EUMÈNE, I, 380. EUNAPE, I, 468. EUPHRATE, I, 436. EURIPIDE, I, 81, 82, 91. EUSÈBE de CÉSARÉE, I, 161, 268, 371, 372, 374, 387, 413, 444, 471, 516. — II, 28. EUSTRATE, I, 628, 629, 632. EUTHYDÈME, I, 103. EUTHYPHRON, I, 93, 102. EUXITHÉOS de SYRIE, I, 598. EVELLIN (F.), II, 454, 571, 981.

EVHÉMÈRE, I, 396, 486.

F @

FABRE D'OLIVET, II, 489. FAGUET (E.), II, 230, 483. FAIRBROTHER, II, 992. FALCO (de), I, 414. FARDELLA, II, 115, 227. FAUCONNET (A.), II, 824. FAUCONNET (P.), II, 1132. FAULHABER, II, 47. FAYE (de), I, 499, 501, 504, 522. FAYE, II, 314. FECHNER, II, **993-994**, 996. FÉLIX-FAURE (Lucie), II, 969. FÉNELON, II, 125, 197, 200, 204, 322. FERMAT, II, 16, 51, 238, 306. FERNEL (JEAN), I, 758. FERRARE (François-Sylvestre de), I, 729. FERRAZ, II, 597, 834, 839. FERRI (E. de), II, 732, 934. FESSLER, II, 489. FEUERBACH, II, 787, 788, 789, 791, 793, 795, 908, 945, 982. FÈVRE de LA BODERIE, I, 752. FICHTE, I, 36. — II, 489, 568, 569, 573, 645, 650, 679, 680, **683-711**, 713, 715, 716, 717, 718, 719, 721, 723, 727, 728, 729, 734, 735, 736, 737, 760, 761, 766, 802, 803, 808, 810, 823, 969, 1068, 1077, 1133. FIORENTINO, I, 786, 787. FIRMUS, I, 471. FISCHER (K.), I, 38, 198, 270, 571, 732, 784, 799, 824. FISKE (JOHN), II, 931. FITTBOGEN (G.), II, 500. FLORIAN, II, 18, 45. FLUDD (ROBERT), II, 24, 32, 39. FOBES, I, 258. FOCK, I, 632. FONTANES, II, 599. FONTENELLE, II, 225, **305-310**, 313, 384, 419, 506. FORGE (DE LA), II, 115, **120-121**, 122, 200. FORGUES, II, 598. FORMEY, II, 486. FOUCHER (L.), II, 991. FOUILLÉE (A.), I, 166, 126, 1090. FOURIER (CH.), II, 573, 576, 579, 677, **840-847**, 858. FOURIER (Joseph), II, 870, 874, 875, 876, 945. FURNEL, II, 854. FOURNIER (P.), I, 608. FOX BOURNE, II, 294. FRANCK (A.), I, 37, 87, 567. — II, 500, 1001. FRANCKE, II, 359. FRANÇOIS (L.), I, 275. FRANÇOIS (St), I, 644, 645, 646. FRANZONI, I, 770.

FRASCATOR, I, 746. FRASER (A.-C.), II, 358, 343, 500. FRASSDORF, II, 484. FRAYSSINOUS, II, 648, 651. FRAZER (James), I, 51, 52.

FRÉDÉGISE, I, 551, 566. FRÉRON, II, 433. FREUD, II, 1088, 1140. FREUDENTHAL, I, 443, 448. — II, 199. FREUND, II, 6. FRIEDBERG, II, 847. FRIEDLEIN, I, 485. FRIES, II, **812-813**. FROMENT, I, 705. FRUTIGER, I, 167. FULBERT, I, 550, 553, 583. FULLEBORN, I, 20. G @ GAIUS, I, 443-444. GALIEN, I, 69, 291, 294, 304, 306, 375, 402, 405, 416, 443, 571, 613, 691. GALILÉE, I, 728, 756, 755, 759. — II, **10-15**, 18, 19, 23, 36, 48, 54, 87, 88, 95, 97, 129, 144, 148, 242, 244, 316, 387, 753, 868, 899, 900. GALL, II, 880, 881. GALLAND, I, 775. GALLOWAY, II, 1056. GALUPPI, II, 899. GANTER, I, 332. GAONACH, II, 228. GARAT, II, 599. GARNIER (A.), II, 667. GARRIGOU-LAGRANGE, II, 1123. GASSENDI, I, 14, 362. — II, **10-15**, 17, 39, 49, 69, 83, 119, 135, 302, 498, 634. GASTINEL, II, 453. GASTRELL, II, 323, 324. GAULTIER (de), I, 33, 1063. GAUNILON, I, 562. GAUTHIER (L.), I, 631. GAUTHIER de MORTAGNE, I, 588. GAUTHIER de SAINT-VICTOR, I, 603. GEBHART, I, 786, 199. GEFFCKEN, I, 87, 283. GELPCKE, II, 711. GEMELLI, II, 1132. GENTILE, II, 372, 1058, 1060. GEORGES de TRÉBIZONDE, I, 629. GERANDO (de), I, 21, 22, 27. GÉRARD de BOLOGNE, I, 690. GÉRARD de CRÉMONE, I, 636, 638. GÉRAUD de CORDEMOY, II, **121-123**. GERBERT D'AURILLAC, I, 550, 551, 552, 566. GERBET, II, 594. GERCKE, I, 166.

GERDIL, II, 227, 588, 589, 901. GERSON, I, 629, 730. GEULINCX, II, 114, **116-118**, 120, 128. GEYSER, I, 567, 1122. GHELLINCK (J. de), I, 607. GIBELIN, II, 570. GIBERT, II, 41. GIBIEUF, II, 50, 67. GIBSON, II, 127, 295. GIESE, II, 785. GILBERT, II, 96. GILBERT L'UNIVERSEL, I, 590. GILBERT de LA PORÉE, I, 577, **593-595**, 597, 602, 603, 608. GILLESPIE, I, 283. GILLES de LESSINE, I, 684, 685, 689-690, 706. GILLES de ROME, I, 690. GILSON, I, 38, 547, 600, 643, 645, 647, 651, 683, 686, 704, 705, 706, 737, 784. — II, 126, 127, 128, 198, 1122. GIOBERTI, II, 899, **901-903**, 904, 905. GIOIA, II, 612, 613. GIRAUD (V.), II, 142, 954. GIUSSANI, I, 414. GLANVILL, II, 43. GOBINEAU, II, **941-942**, 1024. GOBLOT (Edmond), II, 1096. GOCLENIUS, I, 17. GOEDECKEMAYER, I, 393, 448. GODEFROY de FONTAINE, I, 689, 690. GODFERNAUX, II, 199. GODWIN, II, 676, 679. GOETHE, II, 446, 491, 494, 496, 578, 579, 721, 739, 742, 755, **801-802**, 807, 813, 816, 832, 1084. GOEZE, II, 491. GOHIN, II, 454. GOMAR, II, 7. GOMPERZ, I, 38, 57, 84, 87. GONDISSALVI (Dominique), I, 632. GONZALES, I, 632. GORE (W.-C.), II, 425. GORGAS, I, 82, 85, 102, 103, 106. GOTTRON, I, 767. GOTTSCHALK, I, 542, 543. GOUHIER (H.), II, 127, 203, 228, 860, 893. GOURD (Jean-Jacques), II, 981. GOYAU, II, 598. GRABMANN, I, 38, 547, 548, 566, 603, 607, 704, 705. — II, 1122. GRANDGEORGE, I, 522. GRASSY-BERTAZZI, I, 608. GRATRY, II, 834,

836, 837. GRÉARD, I, 448. GREEN, II, 984, 985, 986, 1050. GRÉGOIRE LE GRAND, I, 527. GRÉGOIRE de NAZIANCE (ST), I, 492, 516, 541. GRÉGOIRE de NYSSE (ST), I, 516, 541, 546.

GREGORAS (Nicéphore), I, 628, 632. GREGORY (James), II, 312. GRIGNAN (Mme de), II, 224. GRIMM, II, 434. GRIN (E.), II, 969. GRISEBACH, II, 824. GROETHUYSEN, II, 787. GRONAU, I, 522. GROSSETESTE (Robert), I, 637, 691, 692, 693, 694, 696, 699. GROTIUS (Hugo), II, 3, 4, 19. GUEROULT, II, 567, 709, 711, 785. GUHRAUER, II, 500. GUIDO de CASTELLO, I, 583. GUIGNEBERT, I, 522. GUILLAUME de CHAMPEAUX, I, 570, 585, 586, 607. GUILLAUME de CONCHES, I, 574-579, 592, 602, 607, 717. GUILLAUME de SAINT-THIERRY, I, 592, 593, 608. GUILLAUME LE BRETON, I, 637. GUILLAUME de MOERBECKE, I, 485, 637, 658, 699, 724, 734. GUILLAUME D'AUVERGNE, I, 640-643, 705. GUILLAUME de SAINT-AMOUR, I, 645, 654. GUILLAUME de LA MARE, I, 689. GUILLAUME D'OCCAM, I, 718, 720-723, 724, 729, 730, 737, 744. GUIMET, I, 448. GUINGUENÉ, II, 599. GUIZOT, II, 795, 846, 861. GURVITCH, I, 681, 704, 711, 804, 898, 1121. GUTBERLET, II, 1122. GUTTMANN, I, 631, 632. GUYAU, I, 362, **1021-1022**. GUY-GRAND, II, 894, 895, 896, 898. GUYON (Mme), II, 2, 487. H @ HÄCKEL, II, 934, **942-943**. HAGEMANN (G.), I, 706. HALBWACHS, II, 270, 1132. HALÉVY (Élie), II, 502, 503, 669, 676, 682, 857, 860. HALPHEN, I, 609, 704. HAMEL (J.-B. du), I, 18. HAMELIN, I, 28, 181, 259, 331, 361. — II, 126, 969, 991, 1050, **1052-1062**, 1098. HAMILTON, II, 498, **670-673**, 682, 925. HANNEQUIN, II, 127, 270, 1067, 1068. HANSEN, II, 500. HARMEL, II, 898. HARNACK, I, 498, 512, 516, 521, 522, 525, 526, 547. — II, 270. HARPOCRATION, I, 443. HARRINGTON (James), II, 5. HARRISON (Miss), I, 86. HARTENSTEIN (G.), II, 271, 570, 812, 824. HARTLEY (David), II, 399, 499, 678. HARTMANN (N.), II, 784, 785, 1121. HARTMANN (Ed. von), II, 732, 738, **998-1000**.

HARVEY, II, 16, 41, 99, 100. HASKINS, I, 607. HASSE (H.), II, 425. HASSELBLATT, II, 824. HATZFELD (AD.), II, 142. HAURÉAU, I, 38, 547, 581, 607, 1001. HAUSER, I, 786. HAUSSOULIER, I, 259. HAYM (J.), II, 500, 733, 784. HEATH, II, 45. HÉCATÉE, I, 55, 80. HEEREBORD (Adrien), II, 114. HEGEL, I, 12, 25, 26, 29, 32, 33, 489, 544. — II, 311, 492, 573, 574, 576, 656, 655, 704, 727, **734-785**, 786, 787, 791, 796, 797, 798, 799, 801, 803, 806, 807, 808, 823, 835, 836, 847, 907, 908, 909, 910, 926, 927, 935, 937, 938, 944, 984, 993, 994, 997, 998, 1011, 1013, 1046, 1053, 1054, 1058, 1061, 1062, 1193. HÉGÉSIAS, I, 365, 366. HÉGIAS, I, 484. HEIDEGGER, II, 831, 1119. HEIM, II, 757. HEIMANN, II, 784. HEINEMANN, I, 414, 485, 808.

HEINZE, I, 167, 331, 402, 446. HEITZ, I, 705. HELLER, II, 769. HELMHOLTZ, II, 270, 950, 982, 983. HÉLOÏSE, I, 583. HELVÉTIUS, II, 432, 434, **438-448**, 454, 481, 607, 618, 620, 675, 881. HELVÉTIUS (Mme), II, 599, 615. HELVIDIUS PRISCUS, I, 420. HEMSTERHUIS, II, **494-497**, 500. HENDEL (Ch.-W.), II, 425. HENNEQUIN (V.), II, 846. HENRI de BRABANT, I, 637. HENRI de GAND, I, **687-669**, 706, 711, 713. HENRI de HAINBUCH, I, 718, 728. HENRY (Ch.), II, 453. HENSE, I, 393, 447. HÉRACLÉON, I, 502. HÉRACLITE D'ÉPHÈSE, I, **54-60**, 61, 62, 63, 123, 381, 434, 778. — II, 809, 896, 927, 1078. HÉRACLIDE de TARSE, I, 396, 551. HÉRACLITE de TYR, I, 412. HERBART, II, **808-812**, 824. HERDER, II, 367, 487, **491-494**, 496, 500, 504, 508, 569, 570, 663, 801, 935. HERENNIUS SENECON, I, 420, 448, 450. HERILLUS de CARTHAGE, I, 286. HERMAND, II, 453. HERMARQUE, I, 268, 334, 335, 363. HERMÈS TRISMÉGISTE, I, 778, 782. HERMIAS D'ATARNÉE, I, 168, 492. HERMINIER (L'), II, 301. HÉRODOTE, I, 52, 80, 335, 342, 349, 350, 351, 353. HÉRON D'ALEXANDRIE, I, 416. — II, 16.

HERSHELL, II, 913, 916. HERTLING, I, 38, 295. HERZ (MARCUS), II, 517. HERZEN (A.), II, 796, 797. HÉSIODE, I, 48, 55, 57, 61, 64, 308. HESS (moses), II, 787, 790. HEURTEVENT, I, 554, 566, 567. HEYBERGER, II, 16. HICÉTAS, I, 77. HIÉROCLÈS, I, 450, 518. HILAIRE (St), I, 492, 536. HILDEBERT DE LAVARDIN, I, 766. HILDEBRAND, I, 420. HINCMAR, I, 542. HINTON, II, 1057. HIPPIAS, I, 82, 83, 102, 105, 106. HIPPOCRATE, I, 59, 74, 75, 83, 87, 375, 571, 691. HIPPOLYTE, I, 44, 46, 47, 61, 74. HIPPON, I, 74. HIRZEL, I, 331, 393. HOBBS, I, 15. — II, 5, 11, 15, 17, 19, 49, 50, 68, 69, **144-157**, 995, 196, 241, 275, 276, 282, 292, 329, 331, 370, 380, 435, 469, 478, 626, 863, 885, 959. HOCHSTETTER, I, 737. HOCKING, II, 1056. HODGSON, II, 1105. HOFFDING, I, 38, 483, 1033, **1088-1089**. HORFMANN, II, 127. HOLBACH (D'), II, 432, 434, **438-448**, 482, 486, 489. HÖLDERLIN, II, 727, 728, 729. HOLLAND, II, 313, 447, 448. HOMÈRE, I, 56, 61, 102, 225, 271, 272, 273, 372, 380, 397, 438, 471. — II, 308, 369, 371, 721. HOMO, I, 466. HONIGSWALD (R.), II, 157. HOOKE, II, 44. HOOKER, II, 150. HOPITAL (Marquis de L'), II, 225. HORACE, I, 370, 418. HORN (G.), I, 14, 15, 17. HORNEFFER, I, 95. HOROWITZ, I, 631. HORTEN, I, 630, 631. HOWISON, II, 1055. HUAN, II, 199, 998. HUBBART (G.), II, 860. HUBER (Marie), II, 327, 328. HUBERT (Henri), II, 1132. HUBERT (René), II, 228, 454, 473, 483. HUET, II, **123-126**, 128. HUGUES de SAINT-CHER, I, 687. HUGUES de SAINT-VICTOR, I, 579, 580, 581, 582, 607, 673. HUGUES de STRASBOURG, I, 657. HUIT (CH.), I, 167, 607, 838. HUMBERT, I, 690.

HUMBOLDT (A. de), II, 995. HUMBOLDT (Guillaume de), II, **807-808**. HUME, I, 724. — II, 122, 288, 311, 382, 400, **402-425**, 427, 430, 439., 447, 467, 482, 497, 513, 518, 519, 566, 568, 627, 628, 669, 670, 675, 914, 915, 927, 985, 997, 1051, 1089, 1111, 1112, 1130. HUSIK, I, 632. HUSSERL, II, **1108-1122**. HUTCHESON, II, 330, 335, 421, 422, 423, 448, 486. HUXLEY (Thomas), II, 929. HUYGHENS, II, 50, 98, 124, 244. HYDE, II, 145. HYPATIE, I, 484. I @ IBSEN, II, 1024. IDELER, I, 258. IDOMÉNÉE, I, 334, 359. IMBART de LA TOUR, I, 716. INGE, I, 480, 485. ION, I, 102. IRÉNÉE, I, 415, 500. ISAAK ISARËLI, I, 623, 639. ISELIN, II, 493. ISIDORE, I, 468. ISIDORE de SÉVILLE, I, 534, 538, 548, 549, 569, 571, 693. ISOCRATE, I, 83, 84, 85, 98, 169, 269, 271, 273, 277. J @ JACOBI, II, 491, **494-497**, 500, 566, 664, 723, 736, 805, 806, 963. JAEGER, I, 259, 414. JACKSON, II, 295. JACQUIN, I, 548. JAKOB (L.-H.), II, 565. JAMBLIQUE, I, 51, 54, 75, 85, 470, **472-476**, 483, 520, 627. JAMES (H.), II, 832, 1039, 1040. JAMES (W.), II, 432, 654, 832, 969, 994, 1039, 1040, 1041, 1042, 1043, 1044, 1055, 1070, 1107. JANET (Paul), I, 28. — II, 45, 465, 598, 667, 1002. JANET (Pierre), II, 1136. JANKÉLÉVITCH (V.), II, 372, 733, 1033, 1086. JANSÉNIUS, II, 7, 8. JAQUELOT, II, 124. JAURÈS, II, 483. JEAN CLIMAQUE (St), I, 629, 630. JEAN CHRYSOSTOME (St), I, 516. JEAN D'ESPAGNE, I, 632. JEAN ITALOS, I, 628, 629. JEAN de PARME, I, 645. JEAN de LA ROCHELLE, I, 646. JEAN de JANDUN, I, 685, 706, 718. JEAN de LA CROIX (St), I, 785. JEFFERSON, II, 611. JÉROME (St), I, 541. JÉRUSALEM, II, 1109. JOACHIM, II, 1055. JOACHIM de FLORE, I, 600, 645. JODL, II, 945. JOHNSTON (G.-A.), II, 358. JOLIVET (A.), II, 143. JONSIUS, I, 13. JORET, II, 500. JORNANDÈS, II, 379. JOSCELIN de VIERZY, I, 590. JOSÈPHE, I, 693, 28. JOUFFROY, II, 499, 500, 649, **652-656**, 667, 682, 958. JOURDAIN, I, 608, 704. JOUSSAIN (A.), II, 358. JOVY (E.), II, 143. JOYAU, I, 362, 613. JURIEU, II, 3, 296, 297, 298, 303, 585, 586, 590. JUSSIEU, II, 642. JUSTE LIPSE, I, 767. JUSTIN, I, 415, 497, 498, 499, 500, 504, 522. K @ KAERST, I, 331. KAFKA, I, 69. KANNES (J.-A.), II, 745. KANT, I, 8, 9, 29. — II, 311, 315, 360, 453, 458, 483, 487, 489, 491, 496, **507-572**, 573, 580, 640, 642-645, 648, 660, 670, 671, 672, 679, 680, 685, 688, 691, 692, 693, 694, 699, 700, 702, 703, 706, 717, 736, 760, 761, 766, 772, 801, 805, 808, 810, 811, 812, 816, 817, 823, 834, 850, 897, 910, 913, 934, 944, 966, 972, 979, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 994, 997, 1005, 1006, 1011, 1051, 1058, 1064, 1071, 1072, 1077, 1081, 1082, 1083, 1084, 1088, 1111, 1116, 1117, 1122, 1123, 1124. KARPPE, I, 632. — II, 199. KEIM (A.), II, 454. KÉPLER, I, 756, 758. — II, 54, 87, 88, 95, 754, 875, 876, 987. KERN (O.), I, 86. KERNER (J.), II, 731, KIDD (B.), II, 931. KILWARDBY (ROBERT), I, 644, 687,

706. KING, II, 294. KINKEL, I, 251, 824. KINKER, II, 643. KIREEVSKI, II, 798. KIRKEGAARD, II, **830-831**, 832, 838. KLAGES (L.), II, 1087. KNUTZEN (Martin), II, 507. KÖPPEN (F.), II, 790. KORTEWEG, II, 127. KORBER, II, 732. KOTARBINSKI, II, 45. KOYRÉ, I, 548, 561, 567. — II, 229, 270, 784, 798. KRAUSE, II, **802-805**.

KREBS, 9, 707. KROLL, I, 485. KRONER, II, 1063. KRUG, II, 757. KRUMBACHER, I, 632. KUGLER, I, 737. KUNZ, II, 454. L @ LAAS (ERNST), II, 944, 945. LABERTHONNIÈRE, I, 490. — II, 127, 1036. LABOULAYE (Édouard), II, 1000. LABRIOLLE (de), I, 522, 547. LA BRUYÈRE, II, 329. LABRY (R.), II, 797. LACHELIER, II, 570, **1003-1012**, 1023, 1025, 1064, 1092, 1093, 1095. LACHÈS, I, 93, 102. LACORDAIRE, II, 594. LACTANCE, I, 314, 357, 511. LACYDE, I, 386. LADD, II, 1056. LAFFITTE (Pierre), II, 933. LA FORÊT, I, 548. LAGNEAU, II, 198, 1092, 1093. LAGRANGE, II, 874. LAHORGUE, II, 143. LALANDE, II, 38, 45, 320, **1095-1098**, 1138. LALLY, II, 456. LALO, I, 259, 1132. LAMARCK, II, 438, 818, 880, **920-924**. LAMENNAIS, II, 490, **592-597**, 662, 775, 790, 833, 837, 846, 885, 934. LA METTRIE, II, 432, **438-448**, 454, 486. LAMI, II, 667. LAMPRECHT, II, 295. LAMY (Bernard), II, 226. LAMY (François), II, 197, 226. LAND, II, 128, 198. LANDRY (B.), I, 715, 737. — II, 157. LANFRANC, I, 554, 557, 566. LANFREY, II, 400. LANG, I, 167. LANGE, I, 362. — II, 359, 439, 454, 789, 983, 1070. LANGEVIN, II, 1076. LANGRES (Hugues de), I, 566. LANSON, II, 128, 320, 334, 465. LANTOINE, II, 295. LAPIE (PAUL), II, 1097. LAPLACE, II, 315, 458, 868, 870, 875, 876, 926. LAPORTE, II, 9, 127, 142. LAPPE (J.), I, 738. LA ROCHEFOUCAULD, II, 1, 9, 424, 439, 1015. LAROMIGUIÈRE, II, 599, **647-648**, 657. LASBAX, II, 199.

LASSERRE (P.), I, 608, 934, 953. LASSON (G.), II, 784, 785. LATOUR (R. de), II, 483. LATZARUS, I, 448. LAUNOIS, I, 13. LAURENT de L'ARDÈCHE, II, 856. LAURENT VALLA, I, 739, 740. LAURIE (H.), II, 682, 1053. LA VALETTE-MONBRUN (de), II, 616, 646. LAVATER, II, 489. LAVEILLE, II, 598. LAVOISIER, II, 868, 872. LAZARUS, II, 812. LE BRETON (A.), II, 431. LE BRETON (Maurice), II, 1040, 1044. LECANUET, II, 1035. LECHARTIER, II, 4255. LECHEVALIER, II, 845. LE CLERC, II, 274, 319. LE CONTE, II, 931. LE DANTEC, II, 932, 953, 1075. LEFÈVRE (A.), II, 335. LEFÈVRE (G.), I, 586, 607, 608. LEFORT de MORINIÈRE, II, 226. LEFRANC, I, 786, 787. LE GRAND (Antoine), II, 115. LE GRAS (Joseph), II, 433, 453. LEIBNITZ, I, 757, 779, 781. — II, 17, 18, 26, 107, 115, 122, 132, 149, 196, 197, 204, 213, 215, 216, **229-271**, 291, 292, 294, 297, 298, 306, 311, 314, 321, 355, 359, 360, 363, 364, 383, 389, 436, 458, 492, 495, 510, 513, 514, 515, 516, 518, 576, 626, 752, 823, 874, 913, 926, 927, 944, 952, 962, 979,

1011, 1051, 1109. LELEVEL, II, 226. LÉLIUS, I, 396. LELONG (P.), II, 201. LEMAITRE (J.), II, 483. LEMOINE (A.), II, 401. LE MONNIER, II, 435. LENOIR, II, 310, 401, 431. LÉON (A.), II, 199. LÉON (Xavier), II, 489, 572, 685, 687, 688, 689, 711, 1076. LÉON L'HÉBREU, I, 753. — II, 164. LÉONARD de VINCI, I, 742, 758-760, 785. LEONHARDI, II, 804, 824. LÉONTEUS, I, 334. LEOPARDI, II, 615. LEPIDI, I, 567. LEQUIER (Jules), II, **966-969**, 970, 973. LEROUX (P.), II, 845, **957-961**, 970. LEROUX (Emmanuel), II, 1039, 1040, 1044, 1045, 1046. LEROY (André), II, 425. LEROY (Maxime), II, 127, 860. LE ROY (Édouard), II, 1037, 1067, 1076. LE SENNE (René), II, 1098. LESSING, II, 487, **491-494**, 496, 504.

LEUCIPPE, I, 77-80, 809. LEUWENHOECK, II, 261, 718, 721, 746, 748. LE VERRIER, II, 916, 1067. LEVI (AD.), II, 45, 157. LÉVI (M.) I, 87, 331. LEVINAS, II, 1115, 1121. LÉVY (Albert), II, 800. LÉVY (Heinrich), II, 1063. LÉVY (M.), I, 632. LÉVY-BRUHL, I, 5, 52. — II, 310, 425, 483, 500, 893, 1133, 1134, 1140. LEWES, II, 929. LIARD, II, 126. LIBANIUS, I, 89, 484. LICHTENBERG, II, 757. LICHTENBERGER, II, 733, 1022. LIEB (F.), II, 713. LIEBERT, II, 1080. LIEBIG, II, 35, 45. LIEBMANN, II, 982. LIGNAC (de), II, 227. LIMBOURG (Philippe de), II, 160, 161. LINNÉ, II, 437, 448. LIONNE (M. de), II, 201. LIPSE (Juste), I, 14, 16, 18. LIPSTORP (Daniel), II, 114. LITTLE, I, 706. LITTRÉ, II, 893, 909, **932-934**. LITZMANN (C.), II, 733. LOCKE, I, 10 — II, 5, 16, 17, 75, 225, 226, 227, 234, 263, **272-295**, 311, 312, 318, **319-320**, 331, 332, 334, 340, 343, 344, 346, 347, 370, 380, 385, 388, 390, 394, 395, 396, 400, 403, 405, 407, 408, 409, 414, 422, 432, 437, 439, 447, 452, 455, 456, 457, 476, 487, 491, 494, 497, 581, 604, 638, 644, 645, 658, 668, 674, 758, 809, 849, 917, 1111. LOISY, I, 485. LOMBROSO, II, 934. LONGIN, I, 450. LONGPRÉ, I, 737. LORENZ (P.), II, 500. LORENZ VON STEIN, II, 790. LORENZO COLOSIO, I, 283. LOSSIUS, II, 514. LOSSKI, II, 1025. LOTZE, II, **995-996**. LOUIS, I, 603. LOUVILLE, II, 459. LÖWE, II, 711. LUC (de), II, 757. LUCAIN, I, 531, 549. LUCAS, II, 199. LUCIEN, I, 264, 370, 419, 436, 468, 469, 760. LUCRÈCE, I, 80, 296, 335, 339, 340, 341, 342, 344, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 355, 362, 370, 395, 407, 410, 411, 414, 490, 578, 13, 909. LUCULLUS, I, 412, 413. LUDOVICI (K.-G.), II, 365. LULLE (Raymond), I, **700-704**, 707.

LUTHER, II, 301, 555, 585, 777. LYCURGUE, I, 290 LYON (G.), II, 156, 295, 335, 358. LYSIAS, I, 106. LYSIS, I, 54. M @ MABILLEAU, I, 787. MABLY, II, 371. MACAULAY, II, 678. MACH, II, **945-950**, 1065, 1068, 1074, 1112. MACHIAVEL, I, 742, 770, 771, 776. — II, 3, 5, 17, 30. MACHIORO, I, 87. MACKINTOSH (J.), II, 335, 679. MC TAGGART, II, 984, 1055. MACROBE, I, 539, 550, 556, 572, 586, 590. MAGENTINOS (Léon), I, 629.

MAGNENUS, I, 14. MAGNIEN, II, 13. MAHEU, II, 358. MAHNKE (D.), II, 270. MATER, I, 95, 259. MAÏMON (Salomon), II, 566, 567. MAIMONIDE, I, 625, 626, 632, 159. MAINE de BIRAN, II, 399, 573, 575, 579, 599, 603, 608, 609, 613, **614-636**, 638, 640, 642, 646, 647, 660, 662, 1005, 1043, 1094. MAIRAN, II, 223. MAIRE (Albert), II, 142. MAISTRE (J. de), II, 45, 487, 488, 4.91, 573, 575, 576, 579, 581-584, 598, 858, 864, 885. MAITRE (L.), I, 549. MALEBRANCHE, II, 16, 17, 26, 64, 107, 114, 116, 117, 123, 124, 197, **200-228**, 229, 234, 247, 258, 279, 287, 311, 320, 321, 339, 343, 346, 348, 350, 357, 371, 374, 383, 389, 390, 403, 407, 409, 460, 469, 478, 514, 546, 583, 588, 589, 626, 627, 628, 900, 939. MALESHERBES, II, 433, 485. MALLARMÉ, II, 910. MALPIGHI, II, 261. MALTHUS, II, 676-678, 922. MALUS, II, 757. MALVY, II, 143. MAMERT (claudien), I, 528, 532, 547. MANDEVILLE, II, 329, 339, 430. MANDONNET, I, 684, 705, 706, 725. MANEGOLD de LAUTENBACH, I, 556. MANI, I, 505. MANITIUS, I, 485. MANSEL, II, 673, 925. MARC-AURÈLE, I, 291, 415, 418, 428-430, 497, 767, 635. MARCELLA, I, 336. MARCIANUS CAPELLA, I, 531, 532, 534, 547, 550, 572. MARCION, I, 501, 502, 503. MARCK (S.), II, 1063. MARÉCHAL (Christian), II, 598. MARÉCHAL (Le Père), II, 1123, 1124.

MARÉCHAUX, I, 567. MARET, II, 835, 836. MIARGERIE (de), II, 598. MARIANO, II, 905. MARILLIEN, II, 646. MARINUS, I, 468, 476. MARION, II, 294. MARISCOURT (Pierre de), I, 697. MARITAIN, II, 1123. MARIUS (A.), I, 707. MARIUS VICTOR, I, 512, 532. MARMONTEL, II, 426, 434. MARRAST (A.), II, 567, 658, 663. MARSILE FICIN, I, 14, 743, 750, 776, 782, 118, 120, 355. MARSILE D'INGHEM, I, 728. MARTHA, I, 414, 417. MARTIN (André) (Ambrosius-Victor), II, 202, 228. MARTIN (B.), II, 824. MARTIN (J.), I, 522. MARTIN (TH.-H.), I, 166, 1001. MARTINO (P.), II, 360. MARVIN, II, 1106. MARX, II, 678, 790, 791, 792, 793, 794, 797, 895, 897, 908. MASLAM (Lady), II, 273. MASNOVO, I, 705. MASPERO, I, 481. MASSON (P.-M.), II, 483, 486. MASSON (F.), II, 45. MASSON-OURSSEL, I, 7, 33. MATERNUS, I, 420. MATHIEU (G.), I, 98, 269. MATTHIEU D'AQUASPARTA, I, 652, 705. MATTIA DORIA, II, 227. MAUDUIT, II, 826, 838. MAUESBERGER, I, 283. MAUGAIN, II, 18, 366. MAUPERTUIS, II, 312, 455, 486. MAURICE (F.-D.), II, 957. MAUNY, I, 468, 17. MAUSS (Marcel), II, 1132. MAUVEAUX, II, 453. MAUXION, II, 824. MAXIME de TYR, I, 417. MAXIME LE CONFESSEUR, I, 540, 541, 543. MAXIMILIEN de BAVIÈRE, II, 47. MAYER, II, 945. MAYJONADE, II, 646. MAZZINI, II, 595, 596, 902, 903-905. M'COSH (James), II, 682. MÉAUTIS (G.), I, 87. MEDICUS, II, 711. MEIJER (W.), II, 299. MEINARDUS, II, 425. MEINONG, II, 425, 1110.

MEINSMA, II, 199. MÉLANCHTON, II, 2. MÉLÉAGRE de GADARA, I, 292. MÉLISSOS de SAMOS, I, 66, 67, 85. MÉNANDRE, I, 242, 276. MÉNAND (Louis), II, 977. MÉNÉCÉE, I, 334, 335, 355. MÉNÉCLÉS LE PYRRHONIEN, I, 374. MENDELSSOHN, II, 494, 496, 514, 565. MÉNÉDÈME, I, 274, 290. MÉNIPPE, I, 269, MENNICKEN, II, 228. MÉNON, I, 101, 116. MENTRÉ (F.), II, 992. MENZEL, II, 199. MERBACH, I, 362. MERCATOR, II, 306. MERCIER, II, 1122. MÉRÉ, II, 132. MERLANT (J.), II, 431. MERSENNE, II, 17, 48, 49, 50, 62, 64, 65, 98, 99, 144. MESMER, II, 488. MESNARD (P.), I, 787. MESSER, II, 571. MÉTOCHITA (Théodore), I, 628, 632. MÉTRODORE, I, 334, 335, 387. METZ (R.), II, 425. METZGER (W.), II, 732. MEYER (Eduard), II, 791. MEYER (Louis), II, 194. MEYER (W.), I, 608, 500. MEYERSON (E.), II, 785, 1074, 1075, 1095. MICHAUD (R.), I, 1, 608. — II, 832, 839. MICHEL D'EPHÈSE, I, 628, 629, 632. MICHEL ITALICOS, I, 628, 632. MICHELET, II, 367, 576. MICICIEVICZ, II, 595, 828, 829. MIELISCH, II, 199. MIGNE, I, 516, 517, 519, 520, 521, 528, 530, 532, 537, 539, 540, 542, 543, 547, 548, 553, 554, 555, 556, 564, 566, 567, 570, 577, 578, 583, 592, 594, 595, 607, 608, 630, 632, 766. MILHAUD (G.), I, 4, 167, 126, 127, 571, 1065-1067. MILL (James), II, 674, 676, 677, 678-679, 912. MILL (J. ST.), II, 682, 893, 910, 911, 912-919, 925, 932, 937, 938, 940, 997, 1040, 1055, 1067, 1094, 1096. MILTON, II, 5. MIRABEAU, II, 426, 430. MIRECOURT (Jean de), I, 715, 724, 737. MIRON, II, 226. MNASÉAS, I, 291. MODERATUS de GADES, I, 440, 441, 451. MODON (Nicolas de), I, 628. MOLESWORTH (W.), II, 156. MOLIÈRE, II, 428. MOLITOR, II, 711.

MOLYNEUX, II, 394, 395. MONGE, II, 875. MONCEAUX, I, 448. MONGLOND, II, 500. MONINIOS, I, 276. MONTAIGNE, I, **760-767**, 769, 771. — II, 17, 103, 135, 138, 139, 140, 298, 300, 368, 373, 460, 619, 832. MONTALEMBERT, II, 594, 597, 903. MONTESQUIEU, II, 225, **373-381**, 382, 463, 478, 502, 601, 619, 686, 863. MONTMOR, II, 17. MOORE, II, 1102, 1105. MORE (P.-E.), I, 166, 331, 291. MOREL, II, 484. MORGAN, (Auguste), II, 913. MORGAN (Thomas), II, 324, 673. MORIN, II, 50, 90. MORLEY, II, 454. MORNET, II, 320, 483. MORVONNAIS (Hippolyte de la), II, 846. LA MOTHE LE VAYER, II, 9, 15. MOULTOU, II, 479. MOUY (P.), II, 228, 991. MOYSSET, II, 898. MUCIUS SCAEVOLA, I, 397, 398, 399. MÜHL (von der), I, 361. MUIRHEAD, II, 1055. MUIRON, II, 845. MÜLLER (Hermann), II, 128. MÜLLER (H. F.), I, 485. MÜLLER (Max), II, 573, 909. MULLER (Maurice), II, 454. MUNK, I, 626, 630, 632. MÜNSTERBERG, II, 1083. MUSONIUS, I, 370, 418, 419, 420, 422-424, 492, 508, 521. MUSSET (A. de), II, 573. MUSSET-PATHEY, II, 483. MUTSCHMANN, I, 389.

N @ NAGY, I, 631. NAIGEON, II, 453. NAMER, I, 787. NASSAU (Maurice de), II, 46, 47. NATHAN, II, 271. NATHIN, I, 729. NATORP, I, 100, 127, 572, 1078, 1079. NAUSIPHANE de TÉOS, I, 341, 370, 371. NAVILLE, II, 646. NECKHAM (Alexandre), I, 691, 706. NEDELKOVITCH, II, 453, 454. NEEDHAM, II, 459. NEF (W.), II, 954. NELSON, II, 813.

NEMESIUS, I, 450, 495, 517, 575. NESTLE, I, 83, 87. NESTORIUS, I, 525. NEUMANN, II, 746. NEW MAN, I, 258, 832, **955-957**, 1035, 1039. NEWTON, II, 43, 44, 92, 98, 129, 225, 233, 242; 2244, 245, 292, 306, **311-319**, 336, 348, 352, 353, 364, 390, 400, 404, 447, 452, 455, 456, 458, 459, 491, 494, 510, 519, 539, 559, 576, 583, 753, 757, 841, 845, 849, 868, 869, 870, 874, 887, 1065. NICIAS, I, 93, 102. NICOLAS, II, 711. NICOLAI, II, 489. NICOLE, II, 1, 8, 9, 114, 304. NICOMAUQUE, I, 441, 531, 628. NIETHAMMER, II, 711. NIETZSCHE, II, 156, 731, 743, 787, 820, 910, 942, 944, 945, **1013-1022**, 1030, 1068. NIFO, I, 756. NOACK, II, 799. NOËL (G.), II, 785. NIHUSIUS, II, 304. NORL, II, 784. NORDEN, I, 402. NORRIS (John), II, 227, 357. NOVALIS, II, 489, 579, 714, 727, 729, 801. NOVARO (M.), II, 228. NUMÉNIUS, I, 161, 387, 413, 443, 444, 472, 473.

O @

O'CONNOR, II, 506. OGEREAU, I, 331. OKEN (L.), II, 750. OLDENBURG, II, 162, 170, 233. OLLÉ-LAPRUNE, I, 259, 228, 667, **1034-1038**. OLLION (H.), II, 294. OLLIVIER (M), II, 786. OLTRAMARE, I, 7, 393. OMER TALON, I, 760, 763. ONÉSICRITE, I, 278. ONOMACRITE, I, 48. ORESME (Nicolas), I, 728, 738. ORESTE, I, 264. ORIGÈNE, I, 291, 317, 491, 495, **506-510**, 541: ORIGÈNE LE NÉOPLATONICIEN, I, 450. ORPHÉE, I, 628. OSTWALD (W.), II, 571, 948, 1073. OUALID, II, 898. OVIDE, I, 541, 574, 602.

P @

PACAUD, II, 570. PACHYMÈRE (Georges), I, 629. PAGET (Amédée), II, 845.

PALACIO, I, 705. PALAMAS (Grégoire), I, 630, 632. PALÉOLOGUE, II, 431. PALHORIÈS, I, 705, 901, 902, 903, 905. PALISSOT, II, 433. PALISSY (Bernard), II, 16. PALLAS, 451. PANÉTIUS, I, 165, **394-401**, 402, 412, 421. PANTÈNE, I, 506. PAPPUS, II, 55. PARACELSE, I, 751. — II, 25, 41, 231, 714. PARÉ (Ambroise), II, 16. PARKER, II, 115. PARMÉNIDE, I, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 78, 84, 121, 127, 130, 131, 140, 266, 337, 381, 779. — II, 70, 997, 1078. PARODI, II, 358, 483, 992, 1097. PASCAL, I, 30, 497. — II, 17, 51, 52, 73, 97, 98, 129-143, 233, 239, 242, 306, 373, 421, 427, 428, 460, 461, 495, 619, 836, 956, 1015, 1017, 1037. PASCHASE RADBUT, I, 552, 566. PASICLÈS, I, 170. PASQUALI, I, 485. PASTOR, I, 731. PATER (W.), I, 167.

PATRIZZI, I, 778. PATRU, II, 303. PATTISON (marck), II, 957. PAUL (St), I, 491, 494-497, 502, 518, 521, 528, 936, 957, 968. PAULHAN (F.), II, 598, 1136. PAUSANIAS, I, 106, 290. PAUTIGNY, I, 522. PAYNE, II, 676. PECKHAM (Jean), I, 643, 653, 687, 706. PÉDIASIMOS, I, 629, 632. PEIRCE, II, 1038, 1042. PÉLAGE, I, 515, 525. PELETIER (Jacques), I, 762. PELLARIN, II, 845, 847. PELLETAN (Eugène), II, 846. PELLISSIER (G.), II, 465. PELZER, I, 690. PENJON, II, 721, 358. PÉRIER (A.), I, 631. PERRIN, II, 1076. PERROT D'ABLANCOURT, II, 303. PERRY, II, 1105. PERSE, I, 419. PERSÉE, I, 290. PESTALOZZI, II, 808. PETERS, II, 271. PETRON, I, 52. PEYRE (A.), II, 977. PFLAUM, I, 753, 164. PHÉDRE, I, 106. PHÉDRE (L'épicurien), I, 407.

PHÉNARÉTE, I, 89, 94. PHÉRÉCYDE de SYROS, I, 575. PHILIPPSON, I, 393. PHILODÈME, I, 89, 268, 355, 407, 408, 409, 410. PHILOLAÛS, I, 75. PHILON D'ALEXANDRIE, I, 291, 292, 294, 302, 313, 319, 370, 374, 395, 398, 403, 404, 415, 417, 421, 433, **438-440**, 441, 442, 444, 448, 491, 498, 499, 501, 523, 533, 545, 560, 580, 623, 736, 751, 193, 773. PHILON D'ATHÈNES, I, 372. PHILON de LARISSE, I, 387, 411, 412, 413, 414, 430. PHILONIDE de THÈBES, I, 290. PHILOPON (Jean), I, 445, 613. PHILOSTRATE, I, 436, 468. PHOTIUS, I, 430, 627, 632. PIAGET (Jean), II, 1140. PIAT, I, 167, 259. PIC de LA MIRANDOLE (Jean), I, 750, 776. PICAVET, I, 547, 567, 453, 570, 711. PICHLER, II, 365, 613. PICHON, I, 425. PICOT, II, 50. PIERRE COMESTOR, I, 570, 607. PIERRE LE LOMBARD, I, 570, 571, 588, 593, 603, 607, 634, 646, 708. PIERRE de POITIERS, I, 570, 603, 607. PIETRO D'ABANO, I, 743. PIÉRON (H.), II, 1137. PILLON, II, 228, 309, 425, 971, 980. PINDARE, I, 49, 57, 61, 380. PINEAU, I, 786. PIROU, II, 898. PISITRATE, I, 48. PLAN, II, 483. PLATON, I, 5, 11, 14, 17, 30, 33, 34, 35, 36, 48, 49, 50, 59, 60, 64, 65, 70, 71, 74, 75, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96-167, 9.68, 1.69, 171, 172, 177, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 197, 200, 206, 212, 213, 214, 218, 220, 222, 223, 224, 230, 231, 235, 238, 240, 243, 247, 250, 258, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 269, 270, 272, 275, 277, 278, 279, 280, 286, 290, 293, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 305, 307, 308, 310, 312, 316, 327, 338, 363, 367, 375, 381, 396, 397, 405, 412, 413, 415, 416, 417, 441, 442, 443, 444, 453, 457, 458, 461, 469, 470, 479, 490, 492, 498, 499, 500, 502, 506, 510, 512, 514, 518, 528, 530, 533, 539, 541, 556, 561, 572, 574, 578, 585, 586, 590, 591, 592, 609, 615, 627, 628, 629, 637, 642, 647, 721, 728, 732, 744, 745, 750, 751, 752, 775, 776, 778, 779, 780, 783. — II, 15, 16, 32, 33, 69, 70, 74, 76, 99, 118, 119, 203, 225, 235, 259, 340, 355, 356, 367, 407, 440, 469, 551, 558, 650, 706, 719, 767, 818, 832, 836, 838, 844, 862, 900, 944, 986, 996, 1018, 1045, 1061,

1076, 1077. LE PLAY, II, 1126. PLECHANOW (G.), II, 454. PLÉTHON, I, 627, 628, 629, 632, 750. PLINE, I, 397, 401, 532, 534, 538, 541, 698, 755. — II, 25, 27, 42. PLITT, II, 732. PLOTIN, I, 11, 14, 370, 430, 436, 444, 445, **449-465**, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 473, 474, 475, 480, 481, 482, 484, 485, 491, 495, 503, 512, 514, 517, 518, 523, 530, 535, 539, 544, 546, 580, 601, 613, 615, 616, 618, 627, 628, 648, 663, 698, 731, 732, 735, 736, 745, 748, 749, 750, 751, 755, 757, 779, 780, 783, 784. — II, 15, 70, 71, 118, 169, 225, 247, 253, 255, 261, 291,

337, 355, 469, 680, 706, 707, 719, 723, 746, 763, 830, 838, 903, 927, 963, 993, 994, 1008, 1028, 1029, 1032, 1053, 1057, 1079, 1092. PLOUCQUET, II, 514. PLUTARQUE de CHÉRONÉE, I, 12, 44, 47, 52, 67, 69, 100, 141, 163, 164, 166, 257, 267, 289, 290, 291, 292, 300, 312, 314, 317, 319, 320, 322, 330, 337, 338, 351, 352, 358, 359, 361, 369, 375, 378, 381, 384, 401, 402, 415, 421, 422, 436, 437, **441-443**, 606, 613, 766. — II, 426. PLUTARQUE D'ATHÈNES, I, 476. PLUZANSKI, I, 737. POGGE (LE), I, 740. POHL, II, 757. POHLENS, I, 414. POINCARÉ (Henri), II, 1064, **1065-1067**, 1069, 1070. POINSOT, II, 861. POIRET, II, 197. POLÉMON, I, 161, 165, 292, 293, 379, 384, 412. POLIGNAC, II, 227. POLLACK, I, 630. POLLOCK, II, 198, 953. POLYAENUS, I, 334. POLYBE, I, 401, 402, 407, 493. POLYCRATE, I, 89, 98. POLYSPERCHON, I, 287. POLYSTRATE L' épicurien, I, 363-365, 393. POMMEREL, II, 454. POMMIER (J.), II, 667, 936, 954. POMPONAZZI, I, 753-756, 759, 786, 302. PONTUS de TYARD, I, 743. PORÉE, I, 567. POUCHET, I, 259. PORPHYRE, I, 89, 91, 174, 256, 257, 356, 441, 445, 450, 456, 465, 467, 468, 469, **470-482**, 485, 518, 529, 539, 550, 551, 582, 585, 589, 604, 613; 1; 627. POSIDONIUS, I, 320, 401-407, 411, 412, 421, 424, 450. POSTEL, I, 775-776, 787. POWELL, II, 957. POWICKE (Frédéric J.), II, 295. PRADES (Abbé de), II, 433. PRAECHTER, I, 88. PRANTL, I, 551, 586. — II, 799. PRAT, II, 971, 980. PRELLER, I, 38. PRIESTLEY, II, 502, 506. PROAL (L.), II, 483. PROCLUS, I, 36, 256, 311, 402, 441, 444, 466, 467, 468, 469, 470, 472, 473, 474, 475, **476-481**, 482, 483, 484, 485, 491, 492, 495, 518, 519, 520, 521, 559, 576, 596, 613, 617, 627, 628, 658, 663, 700, 734, 745. — II, 225, 247, 337, 355, 488. PRODICUS de CÉOS, I, 83, 84, 85, 106. PROMÉTHÉE, 107. PROST, I, 787, 128, 228. PROTAGORAS D'ABDÈRE, I, 79, 82, 83, 84, 85, 90, 102, 105, 106, 107, 123, 124, 217. — II, 83, 1045. PROTOIS, I, 607. PROUDHON, II, 796, 797, 804, 837, 840, **894-898**. PROTOIS, I, 607.

PRZYWARA (Erich), II, 1122, 1123. PSELLOS, I, 627, 628, 629, 632. PTOLÉMÉE, I, 613, 628, 638, 696, 699, 762. — II, 640. PTOLÉMÉE de LUCQUES, I, 682. PUAUX, II, 309. PUECH (A.), I, 500, 522. PUECH (J. L.),

II, 898. PUECH (H. CH.), II, 1062. PUSEY, II, 955. PYRRHON, I, 370-374, 377, 378, 380, 381, 383, 392, 630. PYTHAGORE, I, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 65, 75, 87, 230, 423, 472, 541, 556, 613, 780, 336, 369, 1076. PYTHÉAS de MARSEILLE, I, 406. PYTHOCLÉS, I, 335. Q @ QUAST (O), II, 425. QUÉPRAT, II, 454. QUESNAY, II, 501, 502. QUINET, II, 576, 652. QUINTILIEN, I, 532. QUINTUS TUBÉRON, I, 397. R @ RABELAIS, I, 761. RACINE, II, 428. RADULFUS ARDENS, I, 569, 607. RAEDER (II.), I, 166. RAEY (JEAN de), II, 114. RAMÉE (Pierre de La), I, 771-775. — II, 54. RAMSAY, II, 433. RASMUSSEN, II, 682. RAUH (Frédéric), II, 142, 195, 199, 1098. RAVAISSON, I, 259, 331, 142, 614, **1003-1012**, 1028, 1092, 1095. RAWIDOWICZ, II, 800. RAWLEY, II, 41. RAY (JEAN), II, 486. RAYMOND, I, 636. READ, II, 1057. READE (W. W.), II, 931. RÉE (Paul), II, 923. RÉGIS (Sylvain), 115, 123-126, 128, 197, 218, 219, 223, 226. RÉGIUS, II, 51, 82, 84. RÉGNAULT, II, 877. REHMKE, II, **1108-1122**. REID, II, 312, 332, 403, **497-499**, 500, 594, 668, 669, 670, 671, 958: REIMARUS, II, 491. REINERS, I, 567. REINHARDT, I, 403, 404, 414. — II, 571. REINHOLD, I, 20, 21. — II, 565. REITZENSTEIN, I, 467.

RÉMUSAT (Charles de), I, 567, 608. — II, 775, 1001. RÉMY D'AUXERRE, I, 550. RENAN, I, 448, 522, 631, 706. — II, 573, 654, 789, 806, 807, 828, 834, 836, 909, 931, 1002, 1025. RENAUD D'ELISSAGARAY, II, 225. RENAUD (H.), II, 845. RENOUVIER, I, 26, 27, 28, 29, 37. — II, 358, 425, 454, 573, 908, 955, 966, 968, 969, 970982, 1009, 1034, 1060, 1061. RESTIF de LA BRETONNE, II, 488. REVERDIN (H.), II, 1043. REVIUS, II, 51. REY (Abel), II, 1073. REYMOND, I, 86. REYNAUD (Jean), II, 854, **961-962**, 993. RHABAN MAUR, I, 535, 536, 537, 538, 539, 542, 548, 552, 566. RIBOT, II, 824. RICARDO, II, 676-678. RICHARD de SAINT-VICTOR, I, 582. RICHARD (G.), II, 792, 1133. RICKERT, II, 1081, 1082. RIGNANO, 1074. RIEHL, II, 571, 984, 992. RIES, I, 608. RISNER, I, 631. BITTER, I, 38. BITTER (Constantin), I, 167. BITTER (Le Physicien), II, 715. BITTER (J.-H.), II, 500. RITZENFELD, I, 485. RIVAUD, I, 79, 86. — II, 199. ROBERT GROSSETESTE, I, 590, 604, 607. ROBERT de MELUN, I, 570, 607. ROBERT PULLUS, I, 570, 607. ROBERT de COURÇON, I, 639. ROBERTSON (G. C.), II, 156. ROBERVAL, II, 17, 51, 98, 244. ROBESPIERRE, II, 866. ROBIN, I, 38, 95, 167, 259, 362. ROBINET (J.-B.), II, 450. ROBIOU, I, 447. ROCHE, II, 226. ROCQUES (P.), II, 784. RODIEN, I, 167, 259, 283, 331, 332, 271. RODRIGUES (OLINde), II, 854, 855. ROEMER, II, 91. ROGERS, II, 682, 969, 1050. ROHAULT, II, 115, 204, 312. ROHDE, I, 49, 1013. ROLAND de CRÉMONE, I, 687. ROLAND-GOSSELIN, I, 259, 642,

675. ROMAGNOSI, II, 612. ROMANES, II, 931, 953. ROMEYER (B.), II, 143. RONSARD, I, 753.

ROSCA, II, 954. ROSCELIN de COMPIÈGNE, I, 564-566, 567, 585, 717. ROSE (V.), I, 258. ROSENBERGER, II, 320. ROSENKRANZ, II, 453, 570, 799, 800. ROSMINI, II, **899-901**, 902, 904, 905. ROSS, I, 258, 259. ROSTAN, II, 646. ROUSSEAU, I, 583, 225, 226, 358; 382, 384, 403, 424, 434, 438, 445, **466-484**, 485, 513, 546, 548, 549, 554, 575, 579, 586, 587, 592, 616, 618, 621, 631, 686, 768, 769, 828, 841, 842, 853, 866, 897, 960, 1016. ROUSSELOT, I, 608, 705, 753. ROUSTAN (D.), II, 227. ROUSTAN (M.), II, 400. ROUVRE (de), II, 893. ROYCE, II, 739, 785, 984, **1050-1058**. ROYER-COLLARD, II, 647, **649-652**, 654, 656, 899. ROZENZWEIG (F.), II, 785. RÜDIGER (Andréas), II, 364. RUELLE, I, 485. RUFIN, I, 492. RUGE (Arnold), II, 791, 798. RULF, II, 271. RUMFORD, II, 757. RUSSELL, II, 270, 1064, 1102, 1103, 1104, 1105, 1106. RUSTICUS ARULINUS, I, 420. RUTILIUS RUFUS, I, 397. RUYER (R.), II, 992. RUYSBROECK (Jean), I, 736, 738. RUYSSSEN (TH.), II, 571, 824. — II, 1038. S @ SAADJA, I, 624, 632. SABELLIUS, I, 524. SAIGEY (É.), II, 465. SAINT-CYRAN, II, 7. SAINT-MARTIN, II, **485-491**, 713, 714, 718, 727, 731, 745. SAINT-SIMON, II, 576, 665, 677, 685, 835, 840, 841, **848-860**, 885, 886, 1126. SAINT-PIERRE (Abbé de), II, 850. SAINTE-BEUVE, II, 666, 838, 921. SALIBA, I, 631. SALISBURY (Jean de), I, 573, 586, 587, 588, 594, 598, 602-606, 608. SALLUSTE, I, 467. SALOMON (M.), II, 667. SANCHEZ (François), I, 765. SAND (George), II, 855. SANTAYANA, II, 1105. SAPHARY, II, 665, 666. SATHAS, I, 632. SAURAT, II, 5. SAUTER, I, 631. LE SAVOUREUX, II, 991. SAY (J.-B.), II, 506.

SAYOUS, II, 400. SCHAD (J.-B.), II, 711. SCHELER (MAX), II, 1116, 1117, 1118. SCHELLING, I, 36. — II, 311, 573, 576, 644, 645, 656, 708, 711, **712-733**, 734, 736, 737, 738, 766, 798, 802, 803, 806, 808, 823, 832, 835, 944, 965, 998, 999, 1003, 1004. SCHERER, II, 836. SCHILLER (J.), I, 608. SCHILLER (J. F. C.), II, 689, 742, 807. SCHILLER (F. C. S.), II, 1044, 1045, 1046. SCHINZ, II, 483. SCHLEGEL (A. W.), II, 489, 690, 721, 722, 726, 727, 775. SCHLEGEL (F.), II, 683, 721, 730, 805. SCHLEIERMACHER, II, 683, **805-807**, 824, 955. SCHMEKEL, I, 414. SCHMID (CH. E.), II, 565. SCHMOLDERS, I, 630. SCHNEIDER (A.), I, 608, 654, 705. SCHNEIDER (J.), II, 500. SCHOLZ, II, 495, 500. SCHOOT, II, 51. SCHOPENHAUER, II, 548, 743, 798, 801, **813-823**, 824, 851, 907, 945, 998, 999, 1013, 1014, 1015, 1019. SCHUBERT (G. H.), II, 731. SCHUBERT-SOLDEN, II, 350. SCHULTZ (albert), II, 507. SCHULZE (Albert), II, 567, 568. SCHUPPE, II, 949, 950. SCHWARZ, II, 127. SCOT ERIGÈNE (Jean), I, 540-546, 548, 571, 586, 589,

601, 638, 728, 779, 786. SCOT (Michel), I, 691. SCOTT (W. R.), II, 335. SÉAILLES, I, 28, 787, 1.28, 969, 991, 994, 1005, 1008, 1091. SECRÉTAN, II, 908, **962-966**, 971. SÉE (H.), II, 381. SEEBERG, I, 566. SEELEY, II, 957. SEGOND, II, 899, 905, 1032. SEILLIÈRE (Ernest), II, 1087. SENANCOUR, II, 577, 633. SÉNÉQUE, I, 291, 316, 319, 326, 327, 356, 370, 375, 402, 403, 406, 407, 415, 417, 422, 424-426, 427, 428, 437, 440, 486, 491, 494, 495, 515, 533, 573, 574, 594, 602, 766, 767. — II, 16, 426, 619. SENTROUL (C.), II, 571. SERENUS, I, 422, 426. SERTILLANGES, I, 705. — II, 1123. SETH PRINGLE-PATTISON, II, 1056. SÉVERAC, II, 454, 506. SEVÈRE, I, 443. SEXTIUS, I, 428, 440, 528. SEXTUS EMPIRICUS, I, 12, 15, 79, 279, 282, 291, 302, 304, 307, 329, 336, 339, 370, 373, 377, 381, 382, 383, 385, 386, 387, 388, 389, 391, 392, 394, 403, 409, 413, 416, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 637, 724 SEYFARTH (H.), II, 128. SHADWORTH, II, 1105.

SHAFTESBURY (Comte de), II, 273. SHAFTESBURY (Comte A. de), II, 293, 294, 329, 330, 432, 437, 813. SHAKESPEARE, II, 721, 941. SHARP, II, 425. SHELLE (G.), II, 506. SHERLOCK, II, 324, 325. SIEBECK, II, 24. SIEYÉS, II, 599. SIGER de BRABANT, I, 644, 658, **683-686**, 690, 725, 743, 754. — II, 113. SIGWART, II, 1097, 1108. SIMMEL, II, **1084-1088**. SIMMIAS, I, 75. SIMON (J.), I, 485, 667, 1000, 1001. SIMON (RICHARD), II, 194. SIMPLICIUS, I, 308, 345, 441, 445, 552, 564, 629. SINKO, I, 443, 448. SIRVEN (J.), II, 126, 456. SLOWACKI, II, 829. SMITH (J.), II, 291. SMITH (Adam), II, 331, 382, **422-425**, 501, 502, 503. SOCRATE, I, 10, 19, 34, 75, 77, 82, **88-95**, 96, 98, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 111, 112, I, 113, 117, 119, 120, 121, 132, 143, 144, 145, 150, 189, 190, 194, 240, 246, 263, 270, 278, 298, 299, 304, 338, 368, 370, 372, 374, 380, 413, 423, 425, 455, 498, 499, 552, 565, 572, 586, 588, 711, 712, 778. — II, 324, 356, 685, 1018, 1094. SOLGER, II, 732. SOLOVINE, I, 361. SOMMER, II, 125. SOPHOCLE, I, 84. SOPHONIAS, I, 629, 632. SOREL (Albert), II, 381. SOREL (G.), II, 800, **1048-1049**. SORLEY, I, 38. — II, 682, 1057. SORTAIS, I, 765, 773, 774, 787. — II, 45, 126, 128, 157. SOUILHÉ (J.), I, 167. — II, 143. SOURIAU (Paul), II, 1092. SOZZINI (Fauste), II, 6. SPAVENTA, II, 1058. SPEDDING, II, 45. SPENCER, II, 673, 731, 911, 923, **924-929**, 931, 934, 966, 980, 1009, 1033, 1037, 1045, 1047, 1064, 1067, 1090, 1091, 1095, 1126, 1130, 1138. SPENER, II, 507. SPENGLER, II, 1087. SPENLÉ, II, 733. SPEUSIPPE, I, 161, 1.62, 163, 165, 193, 249, 280, 293. SPHAERUS, I, 286, 290. SPINOZA, I, 10, 33. — II, 17, 26, 84, 107, 149, **158-199**, 204, 216, 223, 233, 234, 238, 251, 279, 292, 298, 311, 322, 362, 383, 389, 415, 495, 496, 514, 698, 699, 720, 731, 751, 775, 897, 937, 938, 993, 1001, 1053, 1092. SPINTHAROS, I, 91. SPIR, II, **996-**

998. SPRAT, II, 45. SPULLER, II, 598. STAËL (Mme de), II, 591, 643, 645. STAHL, II, 632, 1003.

STAMMLER, II, 483, 1080. STANLEY JEVONS, II, 1058. STAUPITZ, I, 719. STANYAN, II, 432. STEELE, I, 706. STEFFENS, II, 731. STEIN, I, 332, 270. STENDHAL, II, 600, **609-610**, 814. STÉNON, II, 101. STEWART (H. F.), I, 548. STILPON de MÉGARE, I 265, 266, 292, 293, 338. STIRLING, II, 984. STIRNFR (MAX), II, 793, 794, 795, 796, 797, 830, 832, 1096. STOBÉE, I, 12, 80, 293, 314, 317, 322, 361, 367, 369, 384, 392, 396, 414, 422, 423, 440, 472. STOUT (G. F.), II, 1100. STRABON, I, 59, 368, 402. STRATON de LAMPSAQUE, I, 257. STRAUSS (David), II, 787, 789, 806, 936, 1013. STRECKEISEN-MOULTOU, II, 483. STROWSKI, I, 787. — II, 142. STUMPF, II, 1108. STURM, I, 18. SUAREZ, II, 1. SUSO (Henri), I, 736. SWAMMERDAM, II, 261. SWEDENBORG, II, 487, 512, 832. SYDENHAM, II, 273. SYMÉON, I, 630, 632.

T @ TACITE, I, 420, 424. — II, 307. TAINE, II, 573, 667, 682, 908, 910, **937-941**, 954, 966, 993, 1002, 1023, 1033, 1064, 1067. TALBOT, II, 20. TALLEYRAND, II, 649. TANNERY, I, 59, 86. — II, 126, 127, 571. TARDE (G.), II, 1126, 1127. TARTAGLIA, I, 759. TATIEN, I, 415, 497, 499, 500. TAULER (Jean), I, 736. TAURUS, I, 422. TAYLOR, I, 95, 167. — II, 157, 425. TÉLÈS, I, 367, 530. TELESIO, I, 776, 778, 783. TELLKAMP (A.), II, 295. TENNYSON, II, 1057. TERRASSON, II, 227. TERTULLIEN, I, 492, 500, 515. TETENS, II, 514. THALÈS, I, 3, 6, 42, 45, 47, 86. THAMIN (R.), I, 522. — II, 228. THÉÉTÈTE, I, 105, 137. THÉMISON, I, 169.

THÉMISTIUS, I, 445, 446, 613, 636. THÉODORE (Le Géomètre), I, 97. THÉODORE L'ATHÉE, I, 275, 366, 367. THÉODORE BAR KHONI, I, 505. THÉODORE de GALA, I, 629. THÉOGNIS, I, 360. THÉON de SMYRNE, I, 417. THÉOPHRASTE, I, 45, 70, 74, 77, 78, 79, 86, 255, 256, 259, 265, 367, 368, 411, 445, 446, 471, 517. — II, 30. THÉRY (G.), I, 547, 608. THIERRY (augustin), II, 848. THIERRY de CHARTRES, I, 573, 574. THIERSCH, II, 500. THOMAS (F.), I, 362. THOMAS (P. F.), II, 969. THOMAS (ST.), I, 571, 601, 625, 633, 635, 644, 645, 647, 649, 650, 641, 653, **657-682**, 683, 684, 686, 688, 689, 690, 699, 705, 708, 709, 710, 717, 719, 722, 723, — II, 25, 113, 833, 836. THOMASIIUS, II, 235. THOMASSIN, II, 225, 291. THRASÉAS, I, 420. THUCYDIDE, I, 83, 85. — II, 144. THUREAU-DANGIN, II, 969. THUROT, I, 259. — II, 648. TIBERGHEN, II, 804, 805. TIECK, II, 683, 727, 801. TIMÉE de LOCRES, I, 75. TIMON, I, 290, 371, 372, 373. TINDAL (Matthew), II, 325. TISSERAND, II, 635, 646. TISSOT, II, 570. TITTEL, II, 565. TIXERONT, F, 521, 522, 547. TOCQUEVILLE (Alexis de), II, 1000. TOLAND, II, 291, 292, 324, 439, 443,

491. TÖNNIES (F.), II, 156, 157, 800. TONQUÉDEC, I, 664. TOURNEUR, II, 905. TOURVILLE (H. de), II, 1126. TOUSSAINT, I, 522. TOWIANSKI, II, 829. TRANSON (Abel), II, 845. TREMBLEY (J.), II, 401. TREMESAYGUES, II, 570. TRENDELENBURG, I, 258. TROETSCHL, II, 571, 1082. TROÏLO, I, 787. TUMARKIN (Anna), II, 572. TYRREL (G.), II, 1035. TYRRELL (James), II, 273.

U

UBAGHS, II, 835. UEBERWEG, I, 28, 37. — II, 1022.

ULGER, I, 590. ULPIEN, I, 420. ULRICH de STRASBOURG, I, 657. UNAMUNO (de), I, 785. URIEL DA COSTA, II, 158. URTIN, II, 1035. USENER, I, 334, 335, 337, 341, 345, 350, 357, 359, 361. V @ VACANDARD, I, 608. VACANT, I, 547, 737. VACHEROT, I, 485, 836, 837, 1001, 1002. VAHINGER (H.), II, 571, 1068, 1069, 1070, 1112. VAILLY (Mlle de), II, 224. VAIR (Guillaume du), I, 768, 769, 103. VALENTIN, I, 501, 502, 503. VALÉRY (Paul), II, 910, 1139. VALLETTE, I, 448. VALLIER, II, 271. VALLOIS, II, 643, 646. VAN BIEMA, II, 228, 271. VAN DALE, II, 306, 309. VAN DEN ENDE, II, 159. VAN DEN KODDE, II, 160. VAN DER HAEGHEN, II, 128. VANDER LINDEN, II, 199. VAN HATTEM, II, 196. VAN HOMRIGH, II, 337. VAN LEENHOF, II, 196. VAN VLOTEN, II, 198. VANINI (L.), I, 782. VANSTEENBERGHE, I, 717, 731, 741, 786. VARILLON, II, 431. VARRON, I, 397, 398, 412, 413, 528, 531. VASQUEZ, I, 681. VAUCANSON, II, 440. VAUGHAN (C. E.), II, 372, 381, 425, 483, 686, 711, 905. VAUVENARGUES, II, 426-431, 445. VAUX (CLOTILDE de), II, 862, 884, 893. VENUTI de DOMINICIS, I, 548. VERMEIL (E.), II, 785. VERRI, II, 613. VIAL, II, 483. VIATTE (A.), II, 487, 500, 598, 838. VICO (Jean-Baptiste), II, 366-372, 381, 403, 827. VICOMERCATO, I, 758, 775. VIDGRAIN, II, 228. VIDARI, I, 787. VIGIER, II, 127. VIGNY (A. de), II, 577, 633. VILLARI, I, 787. VILLE (de la) (P. Valois), II, 114. VILLEY, I, 787.

VILLERMOZ, II, 488, 489. VILLERS, II, 643. VINCENT de LÉRINS, I, 534, 548, 569, 833. VINET (A.), II, 142. VIRGILE, I, 402, 531, 541, 602, 605. VISCHER (F. T.), II, 799. VITELIUS, I, 424. VITERBE (Jacques de), I, 682, 706. VITRASIIUS POLLIO, I, 424. VOËTIUS, II, 51. VOGLIANO, I, 335, 410. VOIGT, I, 420. VOITURE, II, 305. VOLDER (DI,), II, 249. VOLKELT (J.), II, 824, 1084-1088. VOLKMANN, I, 448. VOLNEY, II, 505, 506, 599. VOLP, II, 271. VOLTAIRE, I, 8, 17. — II, 43, 252, 308, 312, 315, 318, 320, 331, 355, 363, 371, 382, 384, 394, 416, 426, 431, 434, 455-465, 468, 470, 487, 491, 503, 578, 579, 581, 582, 590, 897. VRIES (Simon de), II, 160, 162.

VULLIAUD, I, 632. VUY (J.), II, 483. W @ WADDINGTON, I, 772, 774, 787. WAGNER (Richard), II, 907, 1014, 1015, 1020. WAHL (Jean), II, 83, 127, 742, 784, 839, 1040, 1041, 1042, 1053, 1100, 1107. WAITZ, I, 258. WALDÈS (Pierre), I, 599. WALLAS (May), II, 431. WALLIS, II, 145. WALLNER, II, 711. WALT WHITMAN, II, 1041. WALTZ (R.), I, 447. Warburton (William), II, 325. WARD, II, 571, 956, 1057. WAUTIER D'AYGALLIERS (A.), I, 738. WAZIL, I, 611. WEBB, I, 608. — II, 143, 571. WEBER, I, 28, 37. WEBER (E. H.), II, 994. WEBER (E. A.), II, 732. WEBER (Louis), I, 448. WEIGEL (Erhard), II, 232, 235. WEIGEL (Valentin), I, 751. — II, 229, 230. WEILL (G.), II, 860. WEILLER, II, 500. WEIRTHEMER, II, 1139. WEISHAUP, II, 565. WELLMANN, I, 69, 331. WENDLAND, I, 393. WENKE (H.), II, 785.

WERCKMEISTER, II, 271. WERENFELS, II, 125. WERNER, I, 607. — II, 484. WEULERSSE (G.), II, 506. WHATELY, II, 913. WHEWELL, II, 913, 915. WHITEHEAD, II, 1064, 1103, 1106, 1107. WHITTAKER, I, 485. WICLIF (Jean de), I, 715. WIEGERSHAUSEN, II, 572. WILAMOWITZ-MOLLENDORF (von) I, 166, 255, 331, 385. WILBOIS, II, 1067. WILL, II, 832, 839. WINCKELMANN, II, 1014. WINDELAND, I, 30, 32, 1081, 1082, 1117. WINHOLD, 271. WITLO, I, 699-700. WITT (de), II, 161, 196. WITTICH, II, 114, 197. WÖHLER, II, 879. WOLF (Christian), II, **359-365**, 495, 507, 510, 511, 513, 515, 518, 535. WOLLASTON, II, 325. WOLLSTON, II, 325. WORDSWORTH, II, 679, 912. WORMS, I, 620. WRONSKI (Hoëné), II, **828-829**, 838. WULF (de), I, 38, 547, 689, 690, 706. WUNDT (Max), I, 87. WUNDT (Wilhelm), II, **950-953**, 1000. WÜRSCHMIDT, I, 550. WYNNE, II, 319.

X @

XÉNOCRATE, I, 161, 163; 1 165, 168, 193, 292, 293, 379, 401. XÉNOPHANE, I, 50, 51, 54, **60-67**, 85, 381. XÉNOPHON, I, 84, 88, 89, 92, 93, 94, 95, 269, 270, 271, 272, 278, 298, 406. XIPHILIN, I, 627.

Y @ YVES de CHARTRES, I, 568, 569, 607. Z @ ZAMOLXIS (T.), I, 52. ZANTA (Mlle), I, 767, 769, 787. ZELLER (E.), I, 28, 38, 283. — II, 365, 799, 800, 909, 1011. ZEILLER (J.), I, 705. ZÉNON D'ELÉE, I, 65, I, 66, 77, 87, 121, 122, 345.

ZÉNON de CITTIUM, I, 262, 268, 277, 286, 287, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 298, 300, 301, 302, 313, 314, 322, 323, 326, 330, 333, 370, 374, 379, 380, 397, 405, 412, 421, 425. — II, 838. ZÉNON L'ÉPICURIEN, I, 355, 407, 408. ZÉNON de TARSE, I, 394. ZERVOS, I, 627, 628-, 629, 632. ZIEBARTH, I, 255. ZIEGLER (TH.), II, 800, 945, 1000. ZIEHEN, II, 949. ZIELER (G.), II, 431. ZOROASTRE, I, 528. ZYMALKOWSKI, II, 271. ZYNDA (von), II, 572.

C R É D I T O S D E S T A E D I Ç ã O

O B R A

História da Filosofia, tomo primeiro, de Émile Bréhier

T E X T O D E P A R T I D A

Histoire de la philosophie, Librairie Félix Alcan, Paris, 1928

T R A D U Ç ã O E R E V I S ã O F I L O L Ó G I C A

Augusto Menezes Abreu

C O M P O S I Ç ã O E D I A G R A M A Ç ã O

Baixe Livros

T I P O G R A F I A

Lora e EB Garamond

Esta e outras obras estão disponíveis para leitura livre e gratuita em baixelivros.com.br.

HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Tomo primeiro

Émile Bréhier

Tradução e revisão filológica de Augusto Menezes Abreu

Composto em Lora, corpo 12, em formato A5

R E G I S T R O



A P D - 2 0 2 6 - 0 0 0 3 0 - 3

archivepublicdomain.com/registry

Aponte a câmera do celular para conferir esta ficha.

B A I X E L I V R O S · 2 0 2 6

baixelivros.com.br

Pareceu, por vezes, que a história da filosofia só poderia ser um obstáculo ao pensamento vivo, um peso e um embaraço para quem se lança em busca da verdade. «Não creias no passado!», faz Emerson dizer à natureza. Eu te dou o mundo novo e ainda não estreado, a cada hora. Nos momentos de ócio, imaginas que há bastante história, literatura e ciência atrás de ti para esgotar o pensamento e prescrever o teu futuro, e também todo futuro. Nas horas lúcidas, verás que ainda não há uma só linha escrita[1]». Palavras de um pioneiro conquistador, que teme no passado uma espécie de rancor surdo contra a liberdade do futuro. E é também, em outro sentido, a liberdade do espírito, a autonomia do desenvolvimento da razão, que Descartes defendia contra as forças do passado, ao reconstruir desde os alicerces o edifício da filosofia.

Há, é verdade, razões de sobra para temer o passado, quando ele pretende continuar-se no presente e eternizar-se, como se a simples duração criasse algum direito. Mas a história é precisamente a disciplina que encara o passado como passado e que, à medida que o penetra mais fundo, vê em cada um de seus momentos uma originalidade sem precedente e que jamais voltará. Longe de ser um entrave, a história é, portanto, em filosofia como em tudo o mais, uma verdadeira libertadora. Só ela, pela variedade de perspectivas que nos dá do espírito humano, pode desarraigar os preconceitos e suspender os juízos demasiado apressados.

Mas será possível uma visão de conjunto do passado filosófico? Não corre ela o risco, dada a enorme complicação dos fatos, de ser ou muito difícil, se não escolhe e quer apenas deixar-se levar pelo ritmo de pensamentos indefinidamente múltiplos, ou superficial, se escolhe? É certo que não se pode representar o passado sem classificar de algum modo os fatos; e essa classificação implica certos postulados. A própria ideia de empreender uma história da filosofia supõe, com efeito, que se tenham posto e resolvido, ao menos provisoriamente, os três problemas seguintes:

I. Quais são as origens e quais são as fronteiras da filosofia? Terá a filosofia começado, no século VI, nas cidades jônicas, como admite uma tradição que remonta a Aristóteles, ou terá uma origem mais antiga, seja nas terras gregas, seja nas terras orientais? Pode e deve o historiador da filosofia limitar-se a seguir o desenvolvimento da filosofia na Grécia e nos países de civilização de origem greco-romana, ou deve estender o olhar às civilizações orientais?