

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

PERSPECTIVA FILOSÓFICA

Revista dos Programas de Pós-graduação em Filosofia da  
Universidade Federal de Pernambuco  
e da Universidade Federal da Paraíba

Fundada em 1992

Número Financiado com Recursos da



**PROPEAQ**  
PRÓ-REITORIA PARA ASSUNTOS  
DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

PERSPECTIVA FILOSÓFICA  
Revista dos Programas de Pós-graduação  
em Filosofia da UFPE e UFPB

---

Volume II – N. 34 (julho a dezembro 2010) – ISSN 0104-6454

---

#### UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Reitor: Amaro Henrique Pessoa Lins  
Vice-Reitor: Gilson Edmar Gonçalves e Silva

Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Diretora: Maria do Socorro Ferraz Barbosa  
Vice-diretor: Lucinda Maria da rocha Macedo

Departamento de Filosofia  
Chefe: Jesus Vazquez Torres  
Coordenadores da Pós-graduação: Alfredo Moraes de Oliveira e  
Washington Luiz Martins

#### UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitor: Rômulo Soares Polari  
Vice-Reitor: Maria Yara Campos Matos

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Diretora: Ariosvaldo da Silva Diniz  
Vice-diretor: Mônica Nóbrega

Departamento de Filosofia  
Chefe: Gutemberg Pessoa R. Santos  
Coordenadores da Pós-graduação: Anderson D'Arc Ferreira e  
Antonio Rufino Vieira

Endereço para correspondência  
(Address for correspondence)  
Universidade Federal de Pernambuco  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Departamento de Filosofia  
Av. da Arquitetura, s/no, CFCH – 15º andar – Cidade Universitária – Recife – PE  
Brasil – CEP 50.740-530  
Telefones: (81) 2126.8297 – Fax: (81) 2126.8298  
E-mail: [perspectivafilosofica@gmail.com](mailto:perspectivafilosofica@gmail.com)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

PERSPECTIVA FILOSÓFICA

Revista dos Programas de Pós-graduação em Filosofia  
da Universidade Federal de Pernambuco e da  
Universidade Federal da Paraíba

## **Movimento**

Organização  
Prof. Dr. Anastácio Borges de Araújo Júnior

---

Volume II – N. 34 (julho a dezembro 2010)

---

## EXPEDIENTE

### Editores

Anastácio Borges de Araújo Junior (UFPE)

Marcos Roberto Nunes Costa (UFPE)

Secretário da Revista: Hugo Medeiros (UFPE)

### Conselho Editorial

Anderson D'Arc (UFPB)

Érico Andrade (UFPE)

Jesus Vazquez Torres (UFPE)

José Gabriel Trindade Santos (UFPB)

Juan Bonaccini (UFPE)

Marconi Pequeno (UFPB)

Richard Romeiro Oliveira (UFPE)

Sandro Sena (UFPE)

Tarik Prata (UFPE)

Thiago Aquino (UFPE)

Vincenzo Di Matteo (UFPE)

### Comitê Científico

Enéias Forlin (UNICAMP)

Fátima Évora (UNICAMP)

Fernando Magalhães (UFPE)

Fernando Rey Puente (UFMG)

Giovanni Casertano (Università degli Studi di Nápoli)

Giuseppe Tossi (UFPB)

Juvenal Salvian (UNIFESP)

Márcio Damin (UNICAMP)

Marcelo Pimenta Marques (UFMG)

Miriam Campolina Peixoto (UFMG)

Noeli Rossato (UFSM)

Rafael Ramon Guerrero (Complutense de Madrid)

Rodrigo Jungmann de Castro (UFS)

Wilson Antonio Frezzatii (UNIOESTE)

Zeljko Loparić (UNICAMP/PUC-SP)

### Revisão Metodológica

Marcos Nunes Costa (UFPE)

### Revisão Ortográfica

Fernando Castim (UNICAP)

Capa: Detalhe do afresco Oração dos pretendentes de Giotto,  
na Capela Scrovegni em Pádua, Itália

### Diagramação

Lílian Costa (UNICAP)

## APRESENTAÇÃO

Os textos que compõem este volume dedicado ao tema “Movimento” foram selecionados dos trabalhos apresentados no III Colóquio de História do Início da Filosofia Moderna e o I Encontro DYNAMIS de Pesquisadores em Filosofia Antiga. Este evento, que teve financiamento da CAPES e da PROPESQ/UFPE, foi o coroamento do primeiro ano de trabalho dos pesquisadores do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPE e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UNICAMP que, juntos, trabalham em cooperação acadêmica (CAPES/PROCAD).

Desta forma, tentou-se, nesse evento, algo inusitado: tirar do isolamento áreas consolidadas da Filosofia e conseguir enraizar a pesquisa em Filosofia Moderna nas investigações da Antiguidade. O evento contou com a presença de alguns importantes estudiosos do cenário nacional, como se pode ver nesta publicação, e de um professor visitante estrangeiro, Giovanni Casertano, que permaneceu conosco durante três meses.

O tema escolhido para o evento, propositalmente amplo, evidenciou e reforçou a importância estratégica da ocasião para a aproximação dos estudos Modernos e da Antiguidade. “MOVIMENTO” pôde ser considerado a partir de diversas perspectivas e a partir de vários autores. Veremos trabalhos sobre Pré-Socráticos, Platão, Aristóteles, Epicuro, Plotino, Descartes, Espinosa, Hume e até mesmo Wittgenstein e Heidegger. Não houve um, sequer, entre os grandes nomes da filosofia que não dedicasse parte de suas reflexões a este tão instigante tema, o “MOVIMENTO”.

Em suma, o leitor encontrará aqui vários olhares do mesmo tema, das origens pré-socráticas aos nossos dias. Muito embora, é importante frisar, o tema do “MOVIMENTO” foi encarado não só pela sua perspectiva física mas também pelo aspecto lógico, do pensamento, da alma, da busca de compreensão, enfim, de muitas formas que se complementam.

Anastácio Borges de Araújo Junior

Marcos Roberto Nunes Costa

Editores



# SUMÁRIO

Escrita e pensamento no <i>Fedro</i> de Platão <i>Anastácio Borges de Araújo Júnior</i> .....	9
Galileu e Aristóteles sobre a imutabilidade do céu <i>Arthur de Bulhões</i> .....	19
O papel do movimento na teoria espinosana da essência actuosa <i>Cristiano Novaes de Rezende</i> .....	43
Movimento e existência desde o Uno em Plotino: contribuições pitagóricas <i>Edrisi Fernandes</i> .....	61
A metafísica cartesiana e a fundamentação da física moderna <i>Enéias Forlín</i> .....	81
O movimento nas doutrinas dos Pré-socráticos (excluindo os Atomistas) <i>Giovanni Casertano</i> .....	97
A questão do movimento em geral: dynamis <i>Jesus Vazquez</i> .....	117
Linguagem, “eu” e sensações: uma investigação acerca da identidade pessoal em Hume e Wittgenstein <i>João Paulo Maciel de Araújo</i> .....	129
Movimento no <i>Timeu</i> <i>José Trindade Santos</i> .....	149
Alma e movimento, ou sobre a physiología da alma <i>Markus Figueira da Silva</i> .....	167
Normas para Submissão de Textos.....	177
Revistas Permutadas.....	179





9

# ESCRITA E PENSAMENTO NO FEDRO DE PLATÃO

## WRITING AND THINKING IN PLATO'S PHAEDRUS

PROF. DR. ANASTÁCIO BORGES DE ARAÚJO JÚNIOR<sup>1</sup>

### Resumo

Neste artigo tentaremos mostrar que a crítica à escrita desenvolvida no diálogo *Fedro* de Platão, não é uma censura indiscriminada à escritura, mas antes um alerta para o possível efeito paralisante que esta pode ter ao movimento do pensamento.

### Palavras-chave:

Platão; Fedro; Escrita; Movimento; Pensamento

### Abstract

In this article we will try to show that the critique of writing developed in Plato's dialogue *Phaedrus*, is not an indiscriminate censure the writing, but an alert to the possible paralyzing effect that this may have on the movement of thought.

### Key words:

Plato; Phaedrus; Writing; Movement; Thought.

## Introdução

Este trabalho tem como tema a relação entre escrita e pensamento no diálogo *Fedro* de Platão. A partir de uma interpretação da crítica à escrita expressa no mito de Theuthe (274 b – 279 b), procurar-se-á entender como agem os personagens Fedro e Sócrates, no início do diálogo, diante do discurso escrito de Lísias. Acredita-se que, neste diálogo, não há uma censura indiscriminada à escrita, mas, antes, uma apreciação do possível efeito nocivo que a escrita pode fazer ao movimento mais essencial do homem: sua atividade de pensar. Pode-se

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia Antiga da Universidade Federal de Pernambuco.  
E-mail: abaraujojr@uol.com.br

dizer que, embora existam escritos mais ou menos propícios à atividade filosófica, a atitude socrática, oposta à paralisia do jovem Fedro, evidencia que, mesmo frente à escrita vulgar, como é o caso do discurso de Lísias, é possível, através da atividade do pensamento, anular seus efeitos perniciosos.

Importa mostrar, ao final, que a reação de Sócrates, realizada em dois discursos, tem como função, por um lado, denunciar as reais intenções do discurso de Lísias e, por outro, provocar em Fedro uma afecção que lhe restitua a capacidade de pensar e aprender. O movimento do pensamento é a atividade, ainda que passível de erro, que pode conduzir em direção ao que nos realiza, pois ajuda-nos a avaliar o quanto algo é benéfico, proveitoso, necessário ou não. É essa atividade de pensamento que falta ao personagem Fedro e que Sócrates tem como tarefa despertar. Quer se vá ao texto, mas, antes, é preciso fazer duas considerações sobre o diálogo *Fedro*.

A primeira é sobre a temática do diálogo *Fedro*. Muito se tem discutido sobre qual seria esta temática ou, ainda, qual seria o elemento fundamental que daria coesão ao diálogo. Temas como *eros*, *retórica* e *psicagogia* estão sempre entre aqueles mais evocados pelos intérpretes, mas não há exatamente um consenso. No entanto, acreditamos que, em geral, no início dos seus diálogos, Platão fornece as “pistas” da temática que será desenvolvida no diálogo e quais seriam os problemas relevantes ligados a essa temática. Assim, no caso do diálogo *Fedro*, a fala inicial de Sócrates parece-nos reveladora: “Ó amigo Fedro, de onde vens e para onde vais?”<sup>2</sup>

Esta pergunta sugere que a temática principal do diálogo são as coisas que movem os homens, isto é, as causas do agir humano e, nesse sentido, o diálogo, realmente, trata daqueles temas consagrados pelos comentadores, quer dizer do *amor*, da *retórica*, e da *condução das almas*, mas também discorre sobre muitos outros temas que são vitais aos homens, como *riqueza*, *loucura*, *arrebato*, *narrativas*, *beleza*, *educação* e *conhecimento*. Resumindo: pode-se afirmar que o diálogo *Fedro* é uma

---

<sup>2</sup> *Phaedrus*, 227 a1. *Hó phile Phaidre, poi dè kai póthen*;

longa divagação acerca das motivações que determinam a ação humana. Nesse sentido, o diálogo *Fedro* não estaria longe do *Elogio de Helena*, de Górgias, quer dizer, se, nesse último, o sofista investiga as causas do agir de Helena, aquilo que a teria levado até Tróia, no primeiro, Sócrates deseja saber o que determina o agir do jovem Fedro<sup>3</sup>.

São muitos os exemplos que reforçariam a interpretação de que o *Fedro* é um diálogo sobre as causas do agir humano: já no início, há uma movimentação inusitada de Sócrates para fora dos muros de Atenas que acompanha Fedro, e procura uma oportunidade para memorizar o discurso de Lísias. Lembremos, ainda, como é significativa a metáfora da alma tripartida tal como uma carruagem com um cocheiro e dois cavalos que movem em diversas direções e a partir de diferentes tendências. Ou ainda, o tema das asas que arrastam os amantes. O *Fedro* parece um diálogo fluido que percorre, poeticamente, todas as coisas que nos fazem viver e movimentar. Neste contexto de investigação das causas do agir humano, o exame da *escrita* ganha sentido bem mais amplo e profundo, pois a *escrita* é uma fonte fundamental de aquisição de cultura e, nesse sentido, merece ser analisada enquanto tal. Dito isso, passemos ao segundo ponto.

É preciso chamar a atenção, ainda que de modo rápido, para o fato de que, na maior parte das vezes, nos diálogos platônicos, existem os planos dramáticos que muitas vezes se multiplicam e entrelaçam-se. Porém, há, em cada plano dramático, duas ordens distintas e solidárias. Quer dizer, há o domínio da ação dramática no qual acontecem as coisas e, também, há o plano no qual as personagens discutem e compreendem. Ou seja, como o diálogo platônico é *mimeses* de uma investigação dialogada e como existe, na realidade de qualquer investigação, o plano dos acontecimentos e o plano da compreensão, resulta que, no diálogo, essa duplicidade também se faz presente. O conhecimento é uma forma de assimilação das coisas do mundo e as persona-

---

<sup>3</sup> Devemos dizer que esta aproximação entre Platão e Górgias foi inspirada em uma exposição oral de Giovanni Casertano sobre o sofista num curso sobre os Pré-socráticos ministrado na Universidade Federal de Pernambuco.

gens realizam, no decorrer do diálogo, esse processo de apreensão. No caso do diálogo *Fedro*, aquilo que as personagens vão compreendendo refere-se ao que se passava, antes, no campo dos acontecimentos e das ações. Esse duplo aspecto do diálogo, que parece flagrante no *Fedro*, está em harmonia com a convicção platônica de que a inteligibilidade é condição fundamental para o agir. Quanto maior for a capacidade de compreender, mais apto se estará para a ação. Assim, pode-se dizer que, no *Fedro*, Platão não se limita a mostrar as coisas que acontecem dramaticamente, mas discute “por que” elas acontecem daquela maneira e não de outra. É por isso que seus diálogos são filosofia.

Assim, ao justapor a concepção de escrita construída na narrativa mítica do final do diálogo àquilo que acontece entre os personagens no início do diálogo, estamos tentando compreender a relação entre escrita e pensamento, tentando galgar um nível de compreensão mais adequado acerca da relação entre escrita e pensamento. Tentaremos, ainda, mostrar como a escrita é uma concreção de um movimento do pensar que procura compreender um ser em movimento. Resulta então que são sempre provisórios, efêmeros e contextualizados os pontos de contatos entre o pensamento e aquilo que está sendo pensado. O nosso plano de compreensão e interpretação de um diálogo é ele mesmo a abertura de uma nova dimensão, na qual somos chamados a nos posicionar e na qual é estabelecida uma nova relação entre escrita e pensamento. Passemos ao texto.

## 1 O Mito de Theuthe

O contexto em que surge o mito de Theuthe é após o segundo discurso de Sócrates (257 b7 e ss.), depois da retratação, quando Sócrates propõe investigar “qual a maneira bela e não bela de escrever?”<sup>4</sup>. Aliás, esse é um eixo temático da segunda parte do diálogo *Fedro*, isto é, compreender qual é a natureza da escrita, para determinar a sua conve-

---

<sup>4</sup> *Phaedrus*, 258 d7. *Tís oun ho trópos tou kalós te kai mē gráphein;*

niência e inconveniência. Porém que fique claro: Sócrates não condena a escrita indiscriminadamente, aliás, ao contrário, Sócrates diz, um pouco antes, que “é manifesto para todo mundo que não é vergonhoso, em si mesmo, escrever discursos”<sup>5</sup>, mas vergonhoso é falar ou escrever de maneira não bela, quer dizer feia.<sup>6</sup> Resumindo: Sócrates está tentando, na segunda parte do diálogo, estabelecer as regras do falar e do escrever, as relações entre verossimilhança e verdade e como é possível relacionar retórica e dialética para estabelecer critérios da boa e da má escrita. É neste contexto que surge o mito de Theuthe<sup>7</sup>:

– Ouvei dizer que havia nos arredores de Náucratis, no Egito, uma dessas velhas divindades a quem lhe era consagrado o pássaro denominado íbis. Essa divindade era conhecida pelo nome de Theuthe. Foi o primeiro a descobrir o número e o cálculo, a geometria e a astronomia, o jogo de gamão e dos dados, e até mesmo os caracteres da escrita (*kai dê kai grámmata*). Nesse tempo, Thamous reinava em todo o Egito, com residência na grande cidade da região alta que os helenos denominavam Tebas Egípcia, e davam a divindade o nome de Ammon. Esse rei foi procurado por Theuthe, que lhe demonstrou as artes (*tàs téchnas epédeixen*), dizendo que era preciso distribuí-las para os outros egípcios. O rei lhe perguntou qual poderia ser a utilidade de cada uma dessas artes e na medida em que Theuthe ia passando por cada uma delas, explicando-as, Thamous censurava e elogiava, conforme as explicações lhes pareciam boas ou más. Dizem que Thamous fez a Theuthe muitas declarações, num sentido e noutro, acerca de cada uma das artes, que seria longo enumerar aqui. Porém, quando chegou aos caracteres da escrita, disse Theuthe: “Eis aqui, ó Rei, o aprendizado que tornará os egípcios mais sábios e com melhor memória. Foi descoberto o remédio para a memória e para a sabedoria.” O rei respondeu: “Ó engenhosíssimo Theuthe, uma coisa é a capacidade de engendrar artes, outra é julgar (*allos dê krinai*) sobre a parte de prejuízo e de vantagem para quem delas tiver de fazer uso. E agora tu, pai da escrita, por

<sup>5</sup> *Phaedrus*, 258 d1 – d2. *Touto mèn ára pantí delon, óti ouk aischròn autó ge tò gráphein lógous.*

<sup>6</sup> *Phaedrus*, 258 d4 – d5. *All’ekéino oimai aischròn éde, tò mè kalós légein te kai gráphein all’aischrós te kai kakós.*

<sup>7</sup> *Phaedrus*, 274 c5 – 275 b2.

benevolência atribui-lhes potência contrária à que lhe é própria. Pois, produzirá esquecimento na alma daqueles que a aprendem, pelo descuido da memória. Confiante no registro, será por meios externos, através de marcas estrangeiras e não pelo seu próprio íntimo e graças a eles mesmos, que passarão a despertar suas reminiscências. Não descobriste o remédio para a memória, mas apenas para a lembrança. O que ofereces aos aprendizes parece sabedoria, não a verdadeira. Depois de ouvirem sobre todas as coisas, sem nada terem aprendido, considerar-se-ão sagazes, quando na grande maioria, não passarão de ignorantões, pseudo-sábios, simplesmente, não sábios de verdade.

Chama a atenção alguns aspectos neste mito que iremos comentar, ainda que rapidamente, muito embora é preciso ter claro que não é possível, neste breve trabalho, esgotar todas as suas dimensões. Eis aqui três aspectos da narrativa que chamam a atenção: i) a primeira é que a divindade Theuthe descobre realidades que são extremamente significativas no universo dos diálogos platônicos: os números, o cálculo, a geometria e a astronomia, aliás, grande parte daquelas realidades e atividades que são propedêuticas na formação do filósofo conforme foi apresentado no diálogo *República* (521 c e ss.). Pode-se dizer que Theuthe apresenta artes que aproximam do inteligível. Desse domínio surgem os números, os jogos e também os caracteres junto com arte da escrita. ii) o segundo ponto é que, contraposto ao domínio do divino e inteligível, apresenta-se o domínio dos homens, representado pelo rei Thamous, que é procurado pela divindade que exhibe suas artes e defende a necessidade de distribuí-las aos egípcios. Até aqui, tudo parece na ordem natural, o deus dá aos homens as artes que lhes são necessárias pela sua imperfeição. iii) O terceiro ponto é problemático: é que o rei, Thamous, não recebe, simplesmente, as artes descobertas pelo divino Theuthe, mas questiona qual a vantagem, a utilidade, a ajuda, o benefício que estas artes podem trazer aos homens. Como um rei pode questionar a divindade? Em seguida, a Divindade, Theuthe, aceita as objeções de Thamous e começa a justificar-se acerca da utilidade de cada arte, explicações essas censuradas ou elogiadas pelo rei Thamous.

Novamente aqui, é surpreendente que o rei, ainda que divino, possa julgar as explicações do Deus. Por último, com relação à arte da escrita, o rei Thamous não só desaprova os caracteres da escrita como mostra o engano da divindade sobre os efeitos da arte na alma do homem; ela transformará os homens em esquecidos, preguiçosos e pseudo-sábios.

Qual o sentido central desta narrativa?

Parece que a relação entre Theuthe e Thamous reproduz, no domínio da narrativa mítica, aquilo que se passa, analogicamente, no interior do próprio homem. Justifica-se: esta movimentação que acontece entre algo que é produzido e a avaliação disso que acabou de ser produzido é um símile do próprio movimento do pensamento, o diálogo silencioso da alma consigo mesma. Se essa interpretação for aceitável, pensar é uma atividade de produção e julgamento, ter ideias e imediatamente avaliá-las. Assim, o mito estaria estabelecendo que a atividade humana de julgar é fundamental para o viver humano. Diz-se, sem blasfêmias aos deuses, julgar a utilidade de algo é estabelecer uma relação com esse algo visando a sua finalidade: só a partir da relação de quem usa com o que é usado é que se pode julgar o *bem* daquilo que está sendo usado. Como apoio, é possível lembrar que, na *República* (X, 601 c e ss), quando Sócrates deixa claro que só aquele que usa um objeto pode julgar a utilidade dele, pois quem usa conhece melhor a utilidade da coisa usada, pois conhece o uso e a função que orientou seu surgimento. Assim, o cavaleiro conhece melhor o uso das rédeas e pode tanto orientar o artesão de arreios quanto julgar a qualidade de serventia do exemplar produzido. Nesse sentido, parece-nos natural que na perspectiva humana, visando ao bem do homem, só o homem pode julgar a utilidade de algo. O mito estaria sugerindo o julgar como atividade estrita do homem, que pode orientá-lo na avaliação das coisas humanas, avaliando o benefício dessas coisas.

Para julgar se as artes descobertas pelo deus são úteis aos homens, é preciso relacioná-las com a humanidade e é isso que faz o rei Thamous, pois conhece a humanidade com suas necessidades e também imperfeições. Sua fala toma uma dimensão oracular: “uma coisa é a capacidade de engendrar artes (*állos mèn tekein dynatòs tà téchnês*), outra é

julgar (*állos dê krinaí*) sobre a parte de prejuízo e de vantagem para quem delas tiver de fazer uso.”

Ora, é a capacidade de avaliar, separar, discriminar que balizará a vantagem e o prejuízo que pode trazer a *escrita*. O apego e o mau uso da escrita transformarão os escritos em substitutos da pesquisa viva: “a escrita, diz Sócrates, é muito perigosa e, nesse ponto, parecidíssima com a pintura<sup>8</sup>, pois essa, em verdade, apresenta seus produtos como vivos; mas se alguém lhe formula perguntas, cala-se cheia de dignidade.” (*Fedro*, 275 d5) O escrito é apenas uma pequena amostra daquilo que é vivido na própria alma de quem investiga, simulacro daquilo que deve ser registrado devidamente na própria alma. O escrito será um brinquedo (*paidia*, 276 b5), um subproduto da investigação viva a que se dedica o filósofo. No máximo, pode ajudar a lembrança, mas nunca substituir a memória.

Pode-se mesmo ampliar a crítica às artes produzidas pela divindade, os jogos, os números devem ser utilizados na medida em que nos fazem aproximar da inteligibilidade em que se enraízam, mas não devem ser tomados como fins em si mesmos. Acho que se pode ir em direção da conclusão e tratar, de modo breve, da relação dos personagens Sócrates e Fedro, no início do diálogo, com o discurso escrito de Lísias.

## 2 Fedro e Sócrates diante do escrito

Para voltar ao tema da relação de Sócrates e Fedro com o discurso escrito de Lísias, gostaríamos de partir de uma questão colocada por Sócrates, no contexto da *República*, a que acabamos de referir, explorando melhor as razões que fazem com que quem use algo está numa posição melhor para julgar a utilidade desse algo; a questão, qua-

<sup>8</sup> Aliás se pensarmos a palavra como mímese, mimema, imagem, a crítica à escrita não é outra coisa que a crítica à mímese. Note-se que o verbo grego *graphó* significa arranhar, desenhar, traçar, escrever e redigir. A crítica à escrita é uma extensão da crítica à mímese.



se uma afirmação, é a seguinte: “Ora a excelência, a beleza e a justeza de cada utensílio, cada animal e cada ação não é outra que não seja o uso/a função (*tèn chreían*) em relação com a qual cada coisa foi feita ou nasceu?”<sup>9</sup>

Quer dizer, usar algo é relacionar-se com o benefício que este algo produz e mais, é estar próximo da necessidade, da exigência que fez como que esse algo viesse a ser ou nascesse. Assim, julgar uma coisa é estabelecer a relação desta coisa com a necessidade e o benefício que lhe fez surgir. Ou seja, estamos querendo dizer que o flautista julga, através do uso, se a flauta preenche as qualidades requeridas para aquela necessidade específica do som que ele precisa. No caso do discurso de Lísias, que paralisou o pensamento de Fedro, não tendo ele qualquer capacidade de julgar a utilidade e o benefício ou prejuízo daquele escrito, temos que admitir que as respostas de Sócrates, nos seus dois discursos vem, de um só golpe denunciar as verdadeiras razões de ser do discurso de Lísias e trabalhar em benefício do jovem Fedro, dando outro sentido ao discurso.

Ou seja, o primeiro discurso de Sócrates é uma revelação das intenções ocultas de Lísias, quer dizer, das necessidades que lhe fizeram surgir, bem como, ao mesmo tempo, a construção de uma peça deliberadamente retórica que visa convencer Fedro que Sócrates também sabia fazer uso de uma boa retórica, atendendo à função de remover as certezas de Fedro. Porém, ao seguir o lema de Lísias, ofende, também, a nobreza de Eros e, nesse sentido, é algo inconveniente, pois segue o conteúdo do discurso de Lísias e difama a divindade. É preciso, então, uma retratação.

O segundo discurso vem atender à necessidade de desfazer a blasfêmia que foi feita contra Eros e convencer Fedro, seduzi-lo do benefício de tornar-se filósofo. Assim, a partir da compreensão da escrita como um subproduto oriundo de uma investigação viva, e da relação que foi possível estabelecer entre a escrita e o pensamento, pode-se dizer que o perigo da escrita reside em sua possibilidade de matar o

---

<sup>9</sup> *República*, X 601 d4 – d6.

pensamento, tal como o escrito de Lísias o fez com Fedro. Sócrates, com seus discursos, desperta Fedro para a capacidade humana de julgar, este foi o efeito imunológico do encadeamento dos dois discursos de Sócrates.

Para encerrar, é necessário de dizer-lhes que muito embora este escrito que foi lido possa parecer um tanto quanto incompleto e até mesmo óbvio, pode-se garantir que ele (um brincado) serviu para começar a pensar, mover o entendimento para tentar elaborar coisas muito mais grandiosas do que aquilo que se acaba de oferecer-lhes. No entanto, a distância entre aquilo que se experienciou e aquilo que se pode oferecer-lhes neste escrito é uma dificuldade da qual não podemos escapar.

## Referências

PLATÃO. **Fedro**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975, 249 p.

PLATON. **Phèdre**. Trad. Introd. e notas de Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 1989, 406 p.

NAILES, Debra. **The people of Plato**: a prosopography of Plato and other socratics. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002. vol. xlviii, 414 p.

TRABATTONI, Franco. **Oralidade e escrita em Platão**. Trad. de Roberto Bolzani Filho e Fernando Eduardo de Barros Rey Puenta. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003, 216p.

## IMUTABILIDADE DO CÉU

### GALILEO AND ARISTOTLE ON THE UNCHANGEABILITY OF THE HEAVENS

ARTHUR DE BULHÕES<sup>1</sup>

**Resumo:** A distinção ontológica entre céu e terra na cosmologia aristotélica se constituía, até o século XVII, como um dos principais obstáculos epistemológicos à possibilidade de matematizar a natureza e dar-lhe uma explicação unificada, elementos apontados por Alexandre Koyré como cruciais para a consolidação da ciência moderna. Em seu projeto de uma ciência capaz de explicar a natureza inteira em linguagem matemática, Galileu Galilei precisou destruir a cosmologia aristotélica atacando a tese que a sustentava, a saber, a tese da imutabilidade do céu.

**Palavras chave:** cosmologia, Revolução Científica, teoria da mudança, matéria celeste.

**Abstract:** Until the seventeenth century, the ontological distinction between heaven and earth in aristotelian cosmology had been a major epistemological barrier to the possibility of mathematizing nature and giving it an unified explanation, regarded by Alexandre Koyré as crucial elements for the flourishing of modern science. Galileo Galilei, in his project of a science able to explain the whole of nature by mathematical language, needed destroy Aristotle's cosmology by criticizing its supporting theory, i.e. the thesis of the unchangeability of the heavens.

**Key words:** cosmology, Scientific Revolution, theory of change, heavenly matter.

Este artigo trata da crítica empreendida por Galileu Galilei à tese aristotélica da imutabilidade do céu, que sustenta uma distinção ontológica entre céu e terra, impondo diversas dificuldades ao seu projeto de ciência. Segundo Alexandre Koyré (1991, p.155), a superação de tal concepção teria sido, ao lado da geometrização do

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco.  
E-mail: [arthurdebulhoes@gmail.com](mailto:arthurdebulhoes@gmail.com)

espaço, a principal característica da Revolução Científica do século XVII. Na primeira parte deste texto, proceder-se-á a uma breve reconstituição da maneira pela qual Aristóteles, no *De Caelo*, opõe os mundos lunar e sublunar a partir de uma teoria da matéria celeste (éter) que atribui aos corpos lunares um caráter inalterável, inengendrável e incorruptível; e também a uma discussão de algumas implicações da formulação deste “mundo bipartido”. Posteriormente, chegar-se-á à discussão da crítica tecida por Galileu Galilei à tese da imutabilidade do céu na primeira jornada do *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo*, procurando estabelecer um diálogo com o texto aristotélico.

## 1 Teoria da mudança, matéria celeste e bipartição cosmológica em Aristóteles

O modelo cosmológico aristotélico propõe um mundo eterno, sempre idêntico a si mesmo, finito e autocontido, dividido em duas regiões impenetráveis entre si e ontologicamente diferentes. Trata-se de duas esferas concêntricas, sendo a mais interna a Terra, fixada no centro da outra, mais vasta e em rotação e que, ao girar, leva consigo as estrelas fixas. As duas esferas dividem o mundo em duas regiões, lunar (celeste) e sublunar (terrestre), ocupadas por entes distintos e governadas por leis diversas.

No livro I do *De Caelo* (capítulos 2 a 4, mais precisamente), Aristóteles opõe as duas regiões do mundo (lunar e sublunar) através da diferença entre seus respectivos movimentos naturais, demonstrando a necessidade da existência, no mundo celeste, de um princípio de movimento, de uma ‘natureza’<sup>2</sup> diferente dos quatro elementos (água, terra, fogo, ar) encontrados na região terrestre. Esse quinto elemento, o éter, possuiria atributos como a eternidade, a inalterabilidade e a

---

<sup>2</sup> ‘Natureza’ é aqui entendida enquanto princípio de movimento, de acordo com o livro II da Física

incorrupibilidade, que implicam a imutabilidade do céu (e do mundo) testemunhada pela observação<sup>3</sup>.

Para encaminhar a discussão sobre a matéria celeste, Aristóteles parte da análise dos movimentos naturais, enfatizando a diferença essencial entre os movimentos das estrelas e aqueles da região inferior, que se estende da terra à lua (SAMBURSKY, 1987, p.86). Solmsen (1960, p. 253-254) interpreta os movimentos naturais enquanto primeiras premissas assumidas por Aristóteles na construção de sua cosmologia. Sendo assim, o fato de que existem ‘movimentos simples’ é a prova de Aristóteles de que há corpos simples, isto é, elementos, e, se os movimentos simples são limitados em número, também devem o sê-lo os elementos<sup>4</sup>. Tal raciocínio é coerente com a definição de ‘natureza’ dada no livro II da *Física* enquanto princípio de movimento. Os elementos, enquanto entidades primeiras e básicas no domínio da natureza, devem conformar-se a essa definição; e estudá-los em sua relação com o movimento seria um dos principais objetivos do *De Caelo*.

Segundo Aristóteles, todos os corpos que compõem o mundo são simples ou compostos de corpos simples, sendo simples os corpos que “possuem um único princípio de movimento em suas próprias naturezas” (*De Caelo*, I, 2, 268b 27-28). O movimento dos corpos simples deve necessariamente ser simples e os únicos movimentos simples são os retilíneos (para cima e para baixo) e o circular, uma vez que as únicas magnitudes geométricas simples são a reta e o círculo<sup>5</sup>. Os corpos da região terrestre são compostos dos quatro elementos e se movem em linha reta (em direção ao centro ou a partir do centro do mundo, respectivamente).

Uma vez admitindo como premissas que a cada corpo simples cabe um único movimento simples, que esses movimentos são o

---

<sup>3</sup> “Pois em toda extensão do passado, até quando nossos registros nos permitem alcançar, nenhuma mudança parece ter acontecido, seja na configuração do céu mais externo, seja em qualquer de suas partes” *De Caelo* I, 3, 270b 14-16.

<sup>4</sup> Estes elementos se diferenciam entre si, segundo Solmsen (1960, p.254) em virtude de seus diferentes movimentos naturais e de sua tendência a ocuparem diferentes lugares.

<sup>5</sup> “E a razão é que estas duas, a reta e linha circular, são as duas únicas magnitudes simples” (*De Caelo* I, 2, 268b 19-20).

retilíneo e o circular, e que os corpos compostos dos quatro elementos da região terrestre se movem em linha reta, chega-se à necessidade da existência de um quinto elemento para o qual o movimento circular seja natural (*De Caelo*, I, 2, 269 a 3-8). Esse elemento deve ser celeste, pois se sabe que os corpos terrestres possuem movimento retilíneo. Além disso, o movimento circular também não pode ser contranatural para os corpos terrestres, pois o movimento não natural é contrário ao movimento natural e cada movimento natural admite apenas um contrário, de maneira que um corpo que se move para cima tem seu contrário no movimento retilíneo para baixo e vice-versa. E mais: o movimento que é contranatural para um corpo é natural para algum outro. Ou seja, ainda que fosse contranatural para algum corpo terrestre, o movimento circular seria natural para outro, e não se encontra esse outro no mundo terrestre. Dessa forma, o movimento circular não é natural nem contranatural para os corpos terrestres<sup>6</sup>. Também não poderia ser contranatural para um elemento diferente dos quatro terrestres, pois deveria haver algum outro movimento que lhe fosse natural, contrário ao movimento circular, o que é impossível, pois não há nada contrário ao círculo e não há outro movimento simples além do retilíneo e do circular, pois apenas duas são as magnitudes geométricas simples (*De Caelo* I, 2, 269a 14-17).

Do exposto acima se segue que o movimento circular é necessariamente natural e deve pertencer a um corpo simples. Se esse corpo simples não se encontra no mundo terrestre, deve estar na região

---

<sup>6</sup> “Por violência, é claro, pode acontecer de mover-se com o movimento de outro diferente dele mesmo, mas não seria um movimento natural, uma vez que há apenas um movimento natural para cada corpo simples. Novamente, se o movimento não-natural é o contrário do natural e uma coisa não pode ter mais de um contrário, segue-se que o movimento circular, sendo um movimento simples deva ser contranatural, se não natural, ao corpo movido. Se, então, por outro lado, o corpo cujo movimento é circular é o fogo ou outro elemento, seu movimento natural deve ser contrário ao movimento circular. Mas uma coisa simples possui um contrário simples; e os movimentos para cima e para baixo são contrários entre si. Se, por outro lado, o corpo que se move com este movimento circular que lhe é não-natural é algo diferente dos elementos, deverá haver algum outro movimento que lhe seja natural. Mas isto é impossível?” (*De Caelo* I, 2, 269a 8-15).

celeste. Além disso, Aristóteles afirma que o movimento circular é natural e anterior<sup>7</sup> ao retilíneo, pois aquilo que é completo é anterior ao que é incompleto e “o círculo é uma coisa completa” (*De Caelo* I, 2, 269a 19-20), ao contrário da reta que pode ser sempre alongada.

(...) uma vez que o movimento anterior pertence ao corpo que é anterior por natureza, e o movimento circular é anterior ao retilíneo, e o movimento em linha reta pertence a corpos simples – o fogo movendo-se para cima e os corpos compostos de terra, para baixo em direção ao centro –, dado que é assim, segue-se que o movimento circular deve caber a um corpo simples (*De Caelo* I, 2, 269a 22-27).

Nessa passagem, Aristóteles, além de ratificar o movimento circular como natural<sup>8</sup> e simples e a conseqüente necessidade da existência de um corpo simples ao qual pertença, estabelece que o movimento circular, pode ser anterior ao retilíneo, deve pertencer ao corpo

<sup>7</sup> Nas *Categorias* (12, 14a 26 – 14b 15), Aristóteles define cinco modos de ‘anterioridade’: a) anterioridade temporal, ou seja, quando uma coisa é mais antiga que outra; b) anterioridade existencial, que é quando a existência de algo não implica a existência de outra coisa, mas a existência dessa outra coisa exige a existência da primeira (por exemplo, o um é anterior a dois porque se há dois, é necessário que exista um, mas se há um, isso não implica necessariamente que haja dois); c) anterioridade discursiva, que se verifica nas ciências e nos discursos (nas ciências demonstrativas há elementos que devem anteceder outros, assim como nos discursos), pois os elementos antecedem as construções; d) anterioridade por natureza, que é a anterioridade daquilo que é melhor, mais valioso, mais divino e perfeito; e) anterioridade causal, quando algo é causa da existência de outra coisa. No que diz respeito à anterioridade dos corpos celestes que justifica seu movimento circular, Aristóteles parece empregar a quarta acepção de ‘anterior’ aqui exposta, que garante o caráter mais divino dos corpos celestes.

<sup>8</sup> Aristóteles apresenta mais um argumento para sustentar que o movimento circular é natural, refutando a possibilidade de que ele seja contranatural: “Se, por outro lado, o movimento dos corpos que giram ao redor do centro é *contranatural*, seria notável e bastante inconcebível que apenas este movimento fosse contínuo e eterno, dado que não é natural. Em todas as instâncias, a evidência de todos os outros casos mostra que o não-natural é o que mais rapidamente perece” (*De Caelo*, I, 2, 269b 6-10). Aqui, o Estagirita trabalha com uma hipótese de redução: supõe o contrário do que quer afirmar e retira o absurdo de sua consideração (*reductio ad absurdum*). Aristóteles usa como hipótese o caráter contranatural do movimento circular e chega às seguintes contradições: o caráter contranatural do movimento circular iria de encontro à anterioridade por natureza do círculo, pois, se o círculo é mais perfeito que a reta, como é possível que só a segunda seja natural? Além disso, o que é contranatural depende da aplicação de uma força que enfrenta uma oposição cada vez maior até que cesse, assim como o movimento. Como conciliar isso com a eternidade do movimento circular?

simples, que é anterior por natureza. Assim, deve haver alguma substância corpórea diferente das que se conhecem que lhes é anterior ‘por natureza’ (*De Caelo* I, 2, 269a 29-31).

Ou, novamente, podemos admitir que todo movimento é natural ou contranatural, e que o movimento que é contranatural para um corpo é natural para um outro – como, por exemplo, é o caso com os movimentos para cima e para baixo, os quais são naturais para o fogo e a terra, respectivamente. Segue-se necessariamente que o movimento circular, sendo não-natural para estes corpos, é o movimento natural de algum outro. Além disso, se, por outro lado, o movimento circular é *natural* para algo, deve certamente se tratar de um corpo simples e primeiro que se mova naturalmente com movimento circular, como o fogo se move para cima e a terra para baixo (*De Caelo* I, 2, 269a 29-269b 5).

Se o movimento circular é natural para algo, deve ser para algum corpo simples e anterior que se mova circularmente, assim como o fogo se move para cima e a terra para baixo (*De Caelo* I, 2, 269a 29-269b 5). Consequentemente, “podemos inferir com confiança que existe algo além dos corpos que se encontram entre nós, na Terra, diferente e separado deles; e que a superior glória de sua existência é proporcional à sua distância em relação a este nosso mundo” (*De Caelo* I, 2, 269b 12-16). Assim, Aristóteles, após assumir e demonstrar que o movimento retilíneo é natural, conclui que, se o movimento retilíneo é natural e o círculo é ‘anterior por natureza’ à reta<sup>9</sup>, o movimento circular deve ser também natural e, assim sendo, caberá a um elemento anterior por natureza. Tal elemento ‘anterior por natureza’ não pode ser nenhum dos quatro encontrados na região terrestre do cosmo, pois esses, como se sabe, movem-se retilineamente, pois “a mente sistemática de Aristóteles não o permitiu associar esse movimento geometricamente eterno com uma substância que, segundo a evidência empírica, se move em linha reta na região sublunar” (SAMBURSKY, 1987, p.87).

<sup>9</sup> Ver nota 6 sobre a noção de ‘anterior’.



Conclui-se disso que deve haver um quinto elemento na região celeste, diferente daqueles encontrados no mundo sublunar e anterior a eles. Dessa forma, Aristóteles estabelece a existência de um elemento diferente dos quatro encontrados na região terrestre, bem como sua natureza superior, mais divina e perfeita, que se reflete na natureza anterior do movimento circular que lhe é natural. O Estagirita passa, então, a discorrer sobre as propriedades deste elemento, que será chamado *éter*<sup>10</sup>, do qual se compõem os corpos celestes.

Considerando-se que os corpos celestes movem-se circularmente, eles não podem ser nem leves nem pesados, posto que, no primeiro caso, mover-se-iam retilineamente para cima e, no segundo, retilineamente para baixo, o que não acontece (*De Caelo* I, 3, 269b 30-270 a 3). Vale lembrar que, no texto aristotélico, os termos ‘gravidade’ e ‘leveza’ se referem à tendência natural de mover-se retilineamente em relação ao centro e para longe do centro, respectivamente (*De Caelo* I, 3, 269b 26-30). São conceitos tratados de maneira absoluta e que condicionam o movimento natural dos corpos sublunares<sup>11</sup>. Sendo assim, uma vez que o movimento em linha reta não pertence naturalmente aos corpos celestes, eles não apresentam peso ou leveza. Além disso, “a região celeste, nem leve nem pesada, também não estaria sujeita a outros pares de opostos que se lhe poderia sugerir: a geração e a corrupção, o aumento e a diminuição, e apenas a ausência de contrariedade nos movimentos circulares, inferida por Aristóteles em *De Caelo* I, dá razoabilidade à sua não atribuição desses pares ao quinto elemento” (ÉVORA, 2007, 363).

---

<sup>10</sup> “E assim, afirmando que o primeiro corpo é algo além de terra, fogo, ar e água, se lhe deu o nome de *éter*, derivado do fato de que ‘ocorre sempre’ pela eternidade do tempo (*De Caelo* I, 3, 270b 20-24).

<sup>11</sup> Sambursky (1987, p.90) e Solmsen (1960, p.275-276) divergem acerca da maneira como Aristóteles considera os contrários em sua cosmologia e na maneira de contextualizar o papel desempenhado pelos conceitos de peso e leveza. Sambursky entende a antítese entre os conceitos absolutos de peso e leveza como um complemento à teoria aristotélica da matéria, que seria construída sobre uma combinação de opostos. Nesse caso, os opostos são reavivados. Solmsen, entretanto, não atribui tanto peso às outras qualidades e aos outros pares de opostos e vê a importância dos conceitos de peso e leveza na sua relação com o movimento natural.

A admissão da ausência de contrariedade do movimento circular é de suma importância para sustentar a disparidade ontológica entre os corpos terrestres e celestes, pois faz com que a região celeste escape à teoria da mudança<sup>12</sup>, formulada nos livros I e II da *Física* e obedecida pelos corpos sublunares. A mudança é um processo que se dá entre contrários<sup>13</sup> e Aristóteles as divide entre as que dizem respeito à substância (geração e corrupção); e entre as que se dão com relação ao estado de existência da substância (CLAVELIN, 1974, p. 10). Entre as últimas, estão aquelas que Aristóteles chama de ‘movimento’ e que incluem: aumento e diminuição; alteração qualitativa; e movimento local<sup>14</sup>. Couloubaritis (1997, p. 71) observa que a noção de mudança é indissociável de quatro das dez categorias apontadas por Aristóteles: substância, qualidade, quantidade, lugar.

Nos primeiros livros da *Física*, Aristóteles alega que toda mudança envolve três coisas: um estado *de que* a mudança vem; o estado *para o qual* a mudança vai e o *sujeito* que persiste ao longo da mudança (*Física* I, 189a 34 – 189b 7). Além disso, pode-se conceder que haja, em toda mudança, um estado inicial e um estado final, que devem ser distintos, pois, do contrário, nenhuma mudança terá ocorrido. Nos casos de mudança qualitativa, de mudança quantitativa e locomoção, segundo o Filósofo, deve haver um sujeito persistindo ao longo da mudança. Resta saber como se enquadraria a mudança com relação à substância (geração e corrupção) nessa análise.

<sup>12</sup> Quando houver referência à ‘imutabilidade do céu’ ao longo deste trabalho, estar-se-á sempre aludindo ao fato de os corpos celestes escaparem à teoria aristotélica da mudança.

<sup>13</sup> “Tudo aquilo que vem a ser, assim como tudo o que se corrompe, vem a ser ou se corrompe, ou a partir dos contrários, ou nos contrários e em seus intermediários. E os intermediários provêm dos contrários, por exemplo: as cores provêm do branco e do negro; de modo que tudo que vem a ser por natureza é contrário ou provêm de contrários” (*Física* I, 5, 188b 21-25)

<sup>14</sup> Lambros Couloubaritis (1997, p.69-73) discute a relação entre as noções de ‘movimento’ e ‘mudança’ na *Física* de Aristóteles criticando uma tradicional interpretação, defendida por David Ross e que teria Simplício como fonte, que entende a mudança como um gênero do movimento, ao lado da geração e corrupção, como espécies. O autor vê a noção de mudança como indissociável da problemática do ser e de quatro das 10 categorias: substância, qualidade, quantidade, lugar. À pluralidade do ser corresponderia uma pluralidade das formas de mudança, que não poderia ser considerada como um gênero. A classificação gênero-espécie seria incompatível com a ontologia aristotélica.

Seria natural sugerir que os dois estados finais da geração e da corrupção são respectivamente a não existência e a existência (BARNES, 2005, p. 81). O sujeito não persistiria ao longo desses processos, pois eles marcariam o começo e o fim de sua existência. Aristóteles, entretanto, observa que as substâncias são também, de certo modo, compostas. Elas seriam compostas, portanto, de duas partes, o material e a estrutura, chamados por Aristóteles de ‘matéria’ e ‘forma’, as partes lógicas da substância<sup>15</sup>.

Sendo assim, é possível sustentar que “mesmo as substâncias, como tudo que é simples, provêm de algo subjacente [a matéria]”<sup>16</sup> (*Física* I, 190b 2-3). “Sempre há algo que subjaz, de que provém aquilo que surge, tal como os animais e as plantas provêm da semente” (*Física* I, 190b 3-4). Isso torna manifesto que tudo que vem a ser é sempre composto, havendo, de um lado, algo que surge, e de outro, algo que vem a ser isso, a saber, o subjacente e o oposto daquilo que surge (a ausência de forma). Quando uma estátua vem à existência, o objeto que persiste não é a estátua, mas a sua matéria; e a ausência de forma e o molde da estátua seriam, respectivamente, o estado inicial e o estado final da dita mudança<sup>17</sup>.

Assim, a teoria aristotélica da mudança inclui quatro tipos: geração e corrupção, alteração qualitativa, aumento e diminuição, e movimento local. Cada uma dessas mudanças se dá de um contrário a outro e apresenta um processo que lhe é contrário. Assim, a geração (que é a

---

<sup>15</sup> “Tudo vem a ser a partir de um subjacente e de uma forma” (*Física* I, 190b 20-21).

<sup>16</sup> Destaque nosso.

<sup>17</sup> A persistência da matéria na geração e na corrupção implica a eternidade da matéria, um dos argumentos que sustentam a eternidade do mundo para Aristóteles. Tal tese foi objeto de crítica por Tomás de Aquino, que observou que a teoria aristotélica exclui a possibilidade da criação. No seu *De aeternitate mundi*, Aquino lembra que Deus criou o mundo a partir *do nada*; o mundo veio à existência e isso seria uma mudança substancial sem imposição de forma a nenhuma matéria pré-existente, pois não havia matéria. O autor afirma que, se refletirmos apenas sobre o mundo sublunar, há uma inclinação para aceitar a teoria aristotélica da mudança; mas, se elevarmos nossos olhares, veremos que nem toda mudança se enquadra na análise (AQUINO, 2002, 26-30). Jonathan Barnes (2005, p.83) lembra, entretanto, que o alcance restrito da teoria aristotélica da mudança apontado por Tomás de Aquino, não traz grandes prejuízos a sua teoria da ciência, pois a teoria aristotélica da mudança “volta-se primordialmente para coisas comuns, sublunares, mutáveis”.

passagem do não-ser ao ser) encontra seu contrário na corrupção (passagem do ser ao não-ser); a alteração qualitativa tem, na presença e privação de uma qualidade, seus contrários; o aumento tem seu contrário na diminuição.

Entretanto, entre os movimentos locais, o movimento circular dos corpos celestes não apresenta contrariedade. Primeiramente, porque “os movimentos retilíneos são contrários entre si, em virtude do lugar, pois o acima e o abaixo são diferenças e contrariedades de lugar” (*De Caelo* I, 4, 271a 3-5). Logo, o movimento retilíneo não pode ser contrário ao circular. Em segundo lugar, movimentos contrários impõem sentidos contrários, de maneira que o movimento retilíneo do ponto A, para o ponto B é contrário ao movimento de trajetória semelhante de B para A, e cada movimento retilíneo só possui um único contrário. Entretanto, são infinitos os movimentos que levam do ponto A ao ponto B (e vice-versa) dentro de um círculo, o que não respeita o pressuposto de que cada movimento é único e que para cada movimento, cabe apenas um contrário (*De Caelo* I, 270a 1-25). Em seguida, Aristóteles supõe o movimento em um círculo de diâmetro EF, de E a F através do semicírculo superior H como oposto ao movimento de F a E, através do semicírculo inferior G. Entretanto, mesmo admitindo que tais movimentos sejam contrários, não se segue, necessariamente, que os movimentos no círculo completo sejam contrários (*De Caelo* I, 4, 271a 15-19). Aristóteles ainda mostra que também não são contrários os movimentos do ponto A ao ponto B e de A para C sobre um mesmo círculo, uma vez que movimentos contrários implicam destinos contrários, o que não se verifica neste caso (*De Caelo* I, 4, 271a 21-23). Por fim, Aristóteles conclui que não são contrários movimentos em direções opostas em torno de um mesmo círculo, pois se chega sempre ao mesmo lugar<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> “E mesmo que um movimento circular seja o contrário de outro, um dos dois seria desnecessário; pois aquilo que se move em círculo, em qualquer ponto que comece, deve necessariamente passar por todos os lugares contrários da mesma forma. (Por contrariedades de movimentos eu entendo para cima e para baixo, para frente e para trás e direita e esquerda) Mas contrariedades de movimentos correspondem àquelas entre lugares. Pois, se dois movimentos forem iguais, não haverá movimento, e se um dos dois for preponderante, o outro não deverá

Portanto, se não há nenhum movimento natural contrário ao movimento circular, então não há nada que seja contrário àquilo cujo movimento natural não tem contrário. Consequentemente, se o quinto elemento não tem contrário, ele está isento à geração e corrupção, à alteração qualitativa e à alteração quantitativa, escapando aos processos de mudança estabelecidos na *Física* do qual participam os corpos terrestres, justificando sua diferença material, a distinção entre as leis que os governam e entre as ciências que os conhecem<sup>19</sup>. Essa distinção é estabelecida mediante uma discussão que possui três argumentos principais: a necessidade de um quinto elemento diferente dos encontrados na região terrestre a partir da teoria dos movimentos naturais; a assunção da imutabilidade desse elemento a partir da ausência de contrariedade do movimento circular; e a comprovação dos dois primeiros argumentos pela experiência sensível:

A mera evidência dos sentidos é suficiente para nos convencer disto [da imutabilidade do céu]<sup>20</sup>, ao menos com certeza humana. Pois em toda extensão do passado, até quando nossos herdados registros alcançam, nenhuma mudança parece ter acontecido em toda a configuração do céu mais externo ou em qualquer de suas partes (*De Caelo* I, 3, 270b12-17).

## 2 Algumas implicações epistemológicas da imutabilidade dos céus

A tese da imutabilidade do céu possui relevantes consequências na cosmologia aristotélica, algumas dessas de alcance epistemológico que impuseram enormes desafios aos autores da Revolução Científica. É importante lembrar algumas dessas implicações, ainda que de maneira incompleta, para entendermos a centralidade do problema da imutabilidade do céu para o projeto galileano.

---

ocorrer. Dessa forma, se ambos corpos existissem, um deles, independentemente de não estar se movendo com seu movimento próprio, seria desnecessário, da mesma forma que um sapato é desnecessário se não é usado. Mas Deus e a natureza não criam nada que seja desnecessário” (*De Caelo* I, 4, 271a 23-34).

<sup>19</sup> E mesmo o movimento local circular faz com que o corpo esteja de certa maneira em repouso. Pois, ao girar em torno do centro, não há aproximação nem afastamento com relação a este.

<sup>20</sup> Destaque nosso.

Dentre as implicações cosmológicas da tese da imutabilidade do céu, tem-se a eternidade do mundo, do tempo e do movimento, além de uma revisão do sentido da expressão ‘movimento local’ no que concerne aos corpos etéreos. Entretanto, não é o objetivo deste artigo discutir tais questões<sup>21</sup>. Ocupar-se-á apenas da implicação cosmológica que mais interessa a presente discussão, a saber, a dicotomia entre céu e terra, que toma como ponto de partida, de acordo com o exposto acima, a imutabilidade dos céus. São considerados, agora, apenas algumas de suas implicações epistemológicas, evidenciando a importância da questão para o projeto galileano.

A imutabilidade dos céus participa da construção de um mundo dividido em duas regiões, celeste e terrestre, com a Terra no centro e os corpos celestes girando ao seu redor. Essas duas regiões são compostas de matérias distintas, o que se explica pelas suas diferentes tendências de movimento. Possuindo naturezas distintas, as duas regiões possuem leis distintas e, conseqüentemente, não podem ser conhecidas da mesma maneira. Nesse sentido, o mundo hierarquizado de Aristóteles, legitima uma hierarquia das ciências.

O Estagirita dividia o conhecimento em três grandes classes: conhecimentos prático, produtivo e teórico. As ciências práticas compreendem aquelas que se ocupam da ação, da maneira pela qual os homens devem agir em variadas circunstâncias, enquanto as ciências produtivas se ocupam da fabricação de coisas (BARNES, 2005, p.44). As ciências teóricas têm como alvo tão somente a verdade e são divididas por Aristóteles em três espécies: a matemática, a ciência natural e a “teologia”.

Os objetos da ciência da natureza apresentam duas características: são sujeitos à mudança e ao movimento e possuem existência independente, ou seja, a ciência natural se ocupa das substâncias naturais mutáveis. Segundo Mansion (1946, p.171), o objeto da física, ligado à matéria sensível, seria caracterizado, aos olhos de Aristóteles, como um objeto da experiência e não como um objeto abstrato, como ocorre nas outras ciências teóricas. Entretanto, havendo substâncias imutáveis, a

---

<sup>21</sup> Ver: ÉVORA, 2007, 359-373.

ciência delas terá precedência e será a ciência primeira. Tais substâncias imutáveis existem segundo a teoria do éter e são divinas. Fica estabelecida, portanto, uma distinção entre a ciência que conhece as substâncias alteráveis do mundo sublunar (física) e a ciência que conhece as substâncias inalteráveis do mundo celeste (teologia), o que exclui *a priori* a existência de uma ciência que possa explicar o universo inteiro em um mesmo conjunto de axiomas e leis.

Há outro obstáculo no caminho do projeto galileano de uma ciência unificada da natureza. Galileu procurava tal unificação em termos de uma linguagem matemática, esbarrando no tradicional problema das chamadas ‘ciências intermediárias’ e no debate medieval acerca das classificações das ciências teóricas. Segundo o grau de separação com relação à matéria, temos a matemática afastando-se da matéria sensível, ao passo que a ciência da natureza tem seus objetos inseparáveis da matéria sensível. “Matematizar” a natureza, nesse cenário, significava aplicar à matéria sensível os princípios abstratos das matemáticas, sendo justamente esse o estatuto das ciências intermediárias<sup>22</sup> (NASCI-MENTO, 1998, p.21). Isso traria outro empecilho ao projeto moderno, que residia na classificação das ciências quanto ao grau de certeza, mais uma dimensão da hierarquização dos saberes.

Se matematizar a natureza significava fazer ciência intermediária (esse era o estatuto da astronomia, por exemplo), isso não era suficiente para o esforço galileano de uma ciência capaz de explicar a natureza inteira em linguagem matemática, dada a sua exigência de dar conta da realidade. De fato, considerando-se a classificação das ciências quanto ao grau de certeza no *Comentário aos Segundos Analíticos*, de Aristóteles, por Tomás de Aquino, fica evidente o obstáculo que tal hierarquização dos saberes representa. Nesse texto, Tomás, partindo de diferentes critérios

---

<sup>22</sup> Mansion (1946, p.189) afirma que nos quadros da classificação aristotélica das ciências teóricas, ao estudo físico dos astros, por exemplo, pode-se juntar um estudo matemático dos mesmos (uma astronomia como ciência intermediária), que abstrai da realidade desses seres e os veem como dados para os problemas geométricos resolvidos pelos astrônomos.

e diferentes modos de comparação<sup>23</sup>, depara-se com um antagonismo entre uma classificação segundo a qual a matemática (por estar mais distante da matéria sensível e mutável) é mais certa e outra segundo a qual a ciência da natureza é mais certa por nos oferecer o conhecimento da substância. Nessa segunda alternativa, que parece ser a mais cara a Tomás de Aquino e mais coerente com os quadros do aristotelismo de então<sup>24</sup>, as explicações da ciência da natureza são mais certas que as das ciências intermediárias<sup>25</sup>, por estabelecerem fundamentos da natureza última das coisas; às ciências intermediárias compete apenas, lançar hipóteses que possam ‘salvar as aparências’.

Dessa forma, de acordo com a tradição medieval, “matematizar a natureza” não vai além da formulação de hipóteses verossímeis, mas sem valor de verdade. Assim, nos quadros tradicionais, era impossível uma ciência unificada da natureza, pois as duas regiões do cosmo não poderiam ser conhecidas pela mesma ciência, dada a diferença entre suas substâncias; e era também impossível uma ciência matematizada da natureza com valor de verdade, devido ao estatuto das ciências intermediárias. Portanto, uma explicação unificada da natureza em linguagem matemática demandaria uma ruptura com a tradicional classificação das ciências, por meio de um ataque à ontologia aristotélica ou, pelo menos, mediante uma res-significação do que seria ‘conhecer a natureza última das coisas’.

Além de representar uma barreira para a ciência matematizada e unificada da natureza, a tese aristotélica da imutabilidade do céu e a conseqüente bipartição cosmológica impunham um desafio a outro apontamento da agenda galileana: a defesa do copernicanismo. O movimento circular é atribuído por Aristóteles aos corpos compostos pelo elemento capaz de mover-se circularmente, o éter. Não sendo encon-

<sup>23</sup> Ver CUSTÓDIO, 2007, 325-340.

<sup>24</sup> O conhecimento científico era entendido enquanto explicação das causas, que poderiam ser conhecidas pelo conhecimento da substância.

<sup>25</sup> “Isso porque as demonstrações obtidas pelas ciências naturais visam a própria natureza dos entes ou sua unidade; são demonstrações que passam pelo tipo mais rigoroso de prova” (CUSTÓDIO, 2007, p.332).



trado tal elemento na região terrestre, são excluídos o caráter planetário e a possibilidade do movimento circular da Terra. Além disso, o elemento terra move-se em direção ao centro do mundo, o que determina a posição central da Terra no Universo. Para que o sistema copernicano possa ser adotado como ‘verdadeiro’, é necessária a ruptura com a cosmologia da tradição aristotélica, atacando-se seu fundamento ontológico.

A derrubada desta bipartição cosmológica poderia ser obtida igualando-se as duas regiões do cosmo mediante a comprovação da mutabilidade do céu. Aqui, caberia o ataque ao argumento empírico de Aristóteles, segundo o qual nunca foi observada uma mudança no céu. A observação de um tal fenômeno, poderia derrubar este argumento e, com ele, toda a construção aristotélica. Porém, a cosmologia dicotômica de Aristóteles impõe outra barreira: sendo diferentes os mundos e suas leis, os mesmos métodos observacionais não se aplicam às duas regiões do cosmo. Esse foi um problema enfrentado por Galileu ao apresentar suas observações telescópicas<sup>26</sup>.

Diante do exposto, fica evidente a importância da crítica à tese aristotélica da imutabilidade do céu para o projeto galileano de uma nova física. Aristóteles sustenta sua tese em duas vias: por meio de argumentos de razão e por meio de um argumento empírico. Nesta seção do texto, vimos o quanto essas duas vias se complementam, o que exigirá de Galileu um ataque em duas frentes.

### **3 A crítica de Galileu Galilei à tese da imutabilidade do céu na Primeira Jornada**

Tendo discutido acima a relevância das implicações epistemológicas da tese aristotélica da imutabilidade celeste e as dificuldades que colocava perante o projeto galileano, surge a ocupação da crítica tecida por Galileu Galilei a esta teoria que sustenta o universo bipartido da tradição. Tal debate é desenvolvido em duas frentes, visando à refuta-

---

<sup>26</sup> Ver: DUPRÉ, 2002, p.7-16; e LEITÃO *In*: GALILEI, 2010, p.53.

ção tanto dos argumentos de razão, quanto do argumento empírico de Aristóteles em favor da incorruptibilidade, inengendrabilidade e inalterabilidade dos corpos celestes, na Primeira Jornada do *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo*. Neste texto, dividido em quatro jornadas, Galileu pretende apresentar o que seria reputado por Kepler como seu principal argumento em favor do movimento da Terra: sua teoria das marés, que já havia circulado em carta em 1616, sob o título de *Discurso sobre o fluxo e o refluxo do mar*, que viria a ser um esboço da quarta jornada do *Diálogo*. O fundamento da impossibilidade desses movimentos, ou seja, a distinção ontológica entre céu e terra é discutida na Primeira Jornada:

[...] posto que Copérnico, ao colocar a Terra entre os corpos móveis do céu, acaba por fazê-lo um globo similar a um planeta, será oportuno que o princípio de nossas considerações seja o de examinar qual e quanta é a força e a energia dos procedimentos peripatéticos no demonstrar como essa posição é totalmente impossível; visto que é necessário introduzir na natureza substâncias diferentes entre si, ou seja, a celeste e a elementar, aquela impassível e imortal, esta alterável e caduca (EN, VII, p.33).

Na Primeira Jornada, Galileu se dedica à refutação dos três argumentos que sustentam a distinção entre corpos celestes e terrestres da qual se tratou na primeira seção deste artigo: a) a existência de um quinto elemento a partir dos movimentos naturais; b) a ausência de contrariedade no movimento circular; c) a não observação de qualquer alteração no céu. Os dois primeiros, os argumentos de razão, são discutidos entre as páginas 38 e 71; o argumento empírico é abordado entre as páginas 71 e 127 do volume VII das *Opere*. Para os dois primeiros argumentos, Galileu usará a estratégia de apontar sua inconsistência lógica, enquanto que, para a refutação do argumento empírico, analisará os resultados de suas observações astronômicas.

Galileu inicia a discussão compartilhando com Aristóteles a ideia de que o mundo é perfeito por possuir três dimensões (EN, VII, p.33-

34). Simplicio, personagem do *Diálogo* que personifica a tradição, recorre à autoridade dos pitagóricos para sustentar a tese. O número três possui começo, meio e fim. Só existem três dimensões, todas as coisas são determinadas pelo ‘três’, número que corresponde à completude, e só aquilo que é completo é perfeito<sup>27</sup>. Salviati, que incorpora o defensor das ideias galileanas, não se mostra convencido com os argumentos apresentados por Simplicio, procedendo a uma demonstração geométrica da tridimensionalidade do mundo, recusando a atribuição de qualquer poder divino ao número três. Não nos interessa aqui reproduzir a demonstração feita por Galileu da tridimensionalidade da natureza, por isso chegar-se-á às conclusões. As dimensões são três e o que possui as três possui todas, sendo perfeito, divisível por todos os lados, etc., dado que é impossível, segundo a geometria euclidiana, traçar mais de três linhas perpendiculares entre si. É determinada a perfeição do mundo com base nas linhas retas que passam por um ponto, formando entre si ângulos de noventa graus, segundo a necessidade de que as dimensões sejam medidas com ângulos retos. Sendo assim, Galileu chega à posição peripatética, mas por outro caminho: o da demonstração geométrica. Tal movimento lhe possibilita sustentar a prioridade da matemática no estudo da natureza, por sua capacidade de oferecer demonstrações necessárias. Além disso, a geometrização do espaço empreendida por Galileu pressupõe uma homogeneização do cosmo, o que demanda o abandono da distinção ontológica entre suas partes.

Galileu introduz então a discussão do primeiro argumento. Salviati mostra como Aristóteles deriva a oposição céu/terra a partir dos seus princípios de movimento (EN, VII, p.38)<sup>28</sup> e concorda que os movimentos simples correspondam às linhas simples como o círculo e a reta. Entretanto, Salviati não aceita que esses movimentos sejam sempre em relação ao centro da Terra. Aqui, Sagredo, que incorpora o leitor esclarecido, acusa Aristóteles de cometer petição de princípio, por

---

<sup>27</sup> Simplicio faz referências às seguintes passagens do livro I do *De Caelo*: 1 268a 7-20, 1 268a 10-28, 268b 1-5.

<sup>28</sup> Ver primeira parte do presente artigo.

moldar as regras de construção ao mundo que constrói (EN, VII, p.40). O Estagirita admite a existência de um único centro, que coincide com o centro da Terra, porém a enumeração das trajetórias do movimento não garante a existência de um único centro. Afastada a existência de um único centro, a simplicidade do movimento passava a depender exclusivamente da simplicidade das linhas. Ele será natural em qualquer direção, desde que seja retilíneo. E, se o movimento simples é natural, ele deve caber a qualquer corpo simples.

Para admitir, contudo, que o movimento retilíneo cabe a qualquer corpo simples, Galileu depara-se com a oposição aristotélica entre a perfeição do círculo e imperfeição da reta. A diferença ontológica entre os corpos simples das duas regiões do cosmo estão, segundo Aristóteles, em relação com a distinção entre as trajetórias de seus movimentos naturais. A ordem é estabelecida com os corpos celestes, mais perfeitos movendo-se circularmente, e os terrestres, retilineamente. Aqui, Galileu modifica o entendimento do que seria esta ‘ordem’ e, conseqüentemente, do papel dos movimentos na construção desse cosmo ordenado. O movimento retilíneo ocasiona mudança de lugar e um afastamento cada vez maior em relação ao ponto de partida. Se tal movimento couber a um corpo, isso significaria que ele está fora de seu lugar natural e as partes do mundo fora de sua perfeita ordem (EN, VII, p.43). Há de se considerar também que, na geometria euclidiana, a reta é infinita, tornando o movimento retilíneo infinito e sem meta. Além disso, o movimento retilíneo não poderia ser espontâneo, dado que a natureza não move nada para o inalcançável (EN, VII, p.43). Constatata-se, portanto, a incompatibilidade do movimento retilíneo com o mundo perfeitamente ordenado. Salviati, por fim, redefine o quadro: o movimento retilíneo é indício de que o corpo não estava em seu lugar na ordem do mundo e seu papel é restabelecê-la, levando o corpo para este lugar, onde apenas o repouso e o movimento circular são propícios à manutenção da ordem. Aqui, Galileu remete a uma narrativa da criação do mundo atribuída a Platão (EN, VII, p.44): Deus teria criado todos os planetas em um determinado lugar e, a partir desse lugar, todos se teriam movido para o centro com movimento retilíneo, até que

atingissem seu lugar próprio, para alcançar velocidade constante ao redor do centro. Os movimentos que percorreram as maiores distâncias teriam recebido o maior ímpeto.

Galileu estabelece ainda outra diferença entre os movimentos retilíneo e circular: o primeiro é uniformemente acelerado enquanto o segundo é uniforme (EN, VII, p.45). Em seguida, aplica o modelo platônico ao estudo do movimento de queda livre dos corpos. O ímpeto é produzido conforme o distanciamento com relação ao lugar para o qual há a tendência de movimento e a sua aproximação. O sábio italiano ilustra o exposto propondo uma experiência com um plano inclinado. Aplicando a proporcionalidade como critério para a equivalência de velocidades, é possível a Galileu afirmar que a velocidade na perpendicular (queda livre) pode ser idêntica à de um corpo descendo por um plano inclinado no ponto em que uma horizontal traçada a partir do corpo em queda atinge o plano (MOSCHETTI, 2002, p.152). Galileu observa que quanto menor a angulação do plano, menor o ímpeto adquirido pelo corpo e quando se chega ao plano horizontal, o ímpeto transmitido é zero (EN, VII, p.46-53). Assim, ao concluir a descida, eliminando-se os impedimentos externos, o corpo continuaria movendo-se no plano horizontal com a mesma velocidade. Finalizando a transposição do modelo cosmogônico ao experimento, Galileu afirma que “o movimento pela linha horizontal, que não é declive nem aclive é movimento circular em torno do centro” (EN, VII, p.53); e sentencia: “o movimento circular, portanto, nunca será adquirido naturalmente sem o precedente movimento reto, mas uma vez adquirido, ele continuará perpetuamente com velocidade uniforme” (EN, VII, p.53).

A consequente admissão de que esse plano horizontal é, na verdade, esférico implica que o movimento nesse plano é, na verdade, movimento circular ao redor do centro. Isso ocasiona a formulação da famosa inércia circular galileana que, no modelo cosmológico copernicano defendido por Galileu, ao estabelecer o movimento horizontal como desprovido de aceleração, aproxima o movimento circular do repouso na função de conservar a ordem cósmica. A aceleração só se produz quando há um ponto determinado para o qual o móvel pos-

sua inclinação. Como no movimento circular não há afastamento nem aproximação em relação ao centro, inclinação e repulsa se anulam e o movimento é uniforme, sendo, por isso, também perpétuo, ao contrário do retilíneo, que pode ser acelerado ou retardado dependendo do afastamento ou aproximação de sua meta. Conclui-se, então, que o movimento circular pode convir naturalmente a qualquer corpo que integre um universo perfeitamente ordenado e disposto da maneira mais excelente, enquanto o movimento retilíneo cabe aos corpos que estão fora de seu lugar, possuindo inclinação para voltar a ele (EN, VII, p.56). A oposição céu/terra em virtude dos movimentos naturais fica, portanto, refutada.

Atribuir o movimento circular a todos os corpos simples significa, nos quadros da tradição aristotélica, atribuir características dos corpos celestes aos corpos terrestres. Ter-se-ia de considerar, para os corpos terrestres, a posse de propriedades dos corpos que executam o movimento circular, tais como a inengendrabilidade e a incorruptibilidade, o que é evidentemente absurdo. A imutabilidade era atribuída aos corpos celestes por Aristóteles, em virtude da ausência de contrariedade no movimento circular. Esse ponto será o próximo alvo da argumentação galileana.

Se o movimento circular pode ser atribuído naturalmente a todas as partes do cosmo e é absurdo atribuir a imutabilidade a todas as partes, ou geração, corrupção e alteração ocorrem também aos corpos celestes – e assim, no universo inteiro –, ou não há relação entre a trajetória do movimento local e as outras formas de mudança. Galileu passa, então, a questionar a ausência de contrariedade no mundo celeste. O autor inicia a argumentação por uma redescrição do conceito de contrariedade. Não é evidente que a mudança ocorra a partir de contrários e mesmo que se admita isso, não é necessário que os dois contrários estejam nos corpos celestes, bastando que eles existam na natureza para que os corpos celestes apresentem contrários, pois cada corpo só apresenta um dos contrários até que outro o corrompa. Além disso, se há contrariedade entre os movimentos para cima e para baixo, deve haver também contrariedade entre os seus princípios, a saber, peso e leveza (EN, VII

67-68), que se devem à rarefação e à densidade. Galileu sustenta que essas duas contrariedades devem existir no céu, pois o Filósofo afirma que os planetas são suas partes mais densas. Galileu também cita o fato de os astros serem opacos e o céu ser transparente. Com esses dois exemplos, confirma-se a existência de contrários no céu e fica refutado o segundo argumento de razão em favor da imutabilidade do céu<sup>29</sup>.

Simplício, nesse momento, lança mão do argumento empírico de Aristóteles, segundo o qual nunca fora observada uma mudança no céu (EN, VII, p.72). Usando as palavras de Simplício, Galileu aproveita para elencar outra evidência empírica da distinção material entre céu e terra: a presença de luz própria. Entretanto, ao observar que os planetas são opacos, assim como a Terra, o argumento é destruído. Galileu volta-se, em seguida, para a primeira parte do discurso de Simplício: nunca fora observada uma mudança no céu. Contra tal sentença, Galileu apresentará resultados de observações astronômicas, já apresentadas em outras oportunidades<sup>30</sup>. Primeiramente, sustenta que o argumento que defende a imutabilidade do céu por nunca ter sido vista uma mudança é inconcludente.

A seguir passa a contrapor a esse argumento dados observacionais. São apresentadas as novas de 1572 e 1604 e, posteriormente, a evidência das manchas solares, que não poderiam ser observadas por Aristóteles<sup>31</sup>, e que era o melhor dado empírico para provar a alterabilidade do céu por poderem ser sempre observadas. Ao sustentar que as manchas solares são contíguas à superfície do sol e observar seu

---

<sup>29</sup> É importante ressaltar o quanto a discussão galileana da teoria aristotélica do éter segue os passos da argumentação do neoplatônico Filopono de Alexandria em seu *De aeternitate mundi contra Aristotelem*. Em *Aristotle Transformed*, Richard Sorabji (1990, p.6) fala da importância dos comentários tardo-antigos como repositório de material antiaristotélico que ajudou a inspirar a ciência do Renascimento.

<sup>30</sup> Galileu dá sinais de desconfiança da mutabilidade dos céus desde 1604, com suas reflexões sobre a estrela nova aparecida naquele ano contidas no *Dialogo de Cecco de Ronchitti*. Evidências observacionais importantes para a presente discussão aparecem no *Sidereus Nuncius* (1610), no qual são observadas as semelhanças entre a Lua e a Terra; e na *Istoria e dimostrazione intorno alle macchie Solari*, onde Galileu expõe suas impressões sobre o problema das manchas solares.

<sup>31</sup> Galileu aproveita para inserir um elogio à capacidade do telescópio de potencializar a experiência sensível.

movimento e a maneira como mudam de forma, sumindo e desaparecendo, pôde observar a possibilidade de mudança no céu, após refutar a interpretação tradicional de que as manchas solares eram planetas que se colocavam diante do sol (EN, VII, p.87). Finalmente, Galileu estabelece uma aproximação entre a Terra e os astros errantes tomando a Lua como exemplo e constatando que comungam das características da esfericidade, opacidade, matéria densa e sólida, irregularidade na superfície, presença de fases. Isso permite atribuir aos astros errantes propriedades dos corpos terrestres, garantindo a sua mutabilidade. Restaria ainda o argumento da associação entre nobreza e imutabilidade, do qual Galileu se desvencilha afirmando que a nobreza está justamente na mudança, que faz da natureza algo vivo. Assim, Galileu derruba o argumento empírico de Aristóteles.

Diante do exposto, pode-se observar que Galileu, na primeira jornada do *Diálogo*, desmonta o cosmo bipartido de Aristóteles, derubando a tese da imutabilidade celeste. Na primeira parte do artigo, vimos a importância de tal esforço na agenda do projeto galileano. Reconstituindo sua crítica, é possível perceber que ela já é tecida em sintonia com as características do projeto de ciência que defende: questiona o argumento da distinção céu/terra a partir da teoria dos movimentos simples, após propor uma geometrização do espaço. Somado a isso, refuta os argumentos de razão de Aristóteles, visando à possibilidade de articular as demonstrações matemáticas com os dados da observação.

## Referências

ARISTOTLE. **The complete works of Aristotle**: the revised oxford translation. BARNES, J. (Ed.) Princeton: Princeton University Press, 1984. v.1.

BARNES, Jonathan. **Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

CLAVELIN, Maurice. **The natural philosophy of Galileo**. Massachusetts: The Massachusetts Institute of Technology, 1974.

COULOUBARITSIS, Lambros. **La physique d'Aristote**. Bruxelles: Ousia, 1997.



CUSTÓDIO, Márcio Augusto. A classificação das ciências no *Comentário aos Segundos Analíticos I, l.41*, de Tomás de Aquino. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Campinas, série 3, v.17, n.2, p.325-240.

DUPRÉ, Sven. **Galileo, the telescope and the science of optics**. Gent, 2002.

ÉVORA, Fátima. Discussão sobre a Matéria Celeste em Aristóteles. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Campinas, série 3, v.17, n.2, p.359-373, 2007.

GALILEI, Galileu. **Sidereus nuncius**: o mensageiro das estrelas. Trad. de Henrique Leitão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

\_\_\_\_\_. **Dialogo sobre os dois máximos sistemas do mundo**. Trad. de Pablo Ruben Mariconda. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. Le opere di Galileo Galilei. In: FAVARO, Antonio (Ed.). Disponível em: <http://moro.imss.fi.it/lettura/LetturaWEB.DLL?IND=B>

KOYRÉ, Alexandre. **Estudos de história do pensamento científico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

MANSION, Augustin. **Introduction à la physique aristotélicienne**. Louvain: Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, 1946.

MOSCHETTI, Marcelo. **A unificação do cosmo**: o rompimento de Galileu com a distinção aristotélica entre céu e terra. Campinas: UNICAMP, 2002. Dissertação (Mestrado) IFCH, Campinas, 2002.

NASCIMENTO, Carlos A. Ribeiro. **De Tomás de Aquino a Galileu**. Campinas: IFCH, 1998.

ROSS, David. *Aristotle*. New York, 1953.

SAMBURSKY, Samuel. **The physical world of late antiquity**. London: Routledge & Kegan Paul, 1987.

SOLMSEN, F. **Aristotle's system of the physical world**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1960.

SORABJI, Richard (ed.). **Aristotle transformed**: the ancient commentators and their influence. New York: Cornell University Press, 1990.



## ESPINOSANA DA ESSÊNCIA ACTUOSA

### THE ROLE OF MOTION IN SPINOZA'S

### THEORY OF *ESSENTIA ACTUOSA*

Prof. Dr. Cristiano Novaes de Rezende<sup>1</sup>

#### Resumo

O objetivo geral do presente trabalho é comentar, à luz do conceito de *essentia actuosa*, a articulação entre a proposição 16 da parte I da *Ethica* de Espinosa e a teoria da chamada definição genética, apresentada por nosso filósofo especialmente no *Tractatus de Intellectus Emendatione*, na carta 09 e nas últimas cartas a Tschirnhaus.

**Palavras-chave:** definição genética, *essentia actuosa*, causa eficiente, movimento.

#### Abstract

My goal in this paper is to comment, in the light of the concept of *essentia actuosa*, the articulation between the proposition 16 in Spinoza's *Ethica*, Part I, and the theory of the so-called 'genetic definition', developed by the philosopher especially in his *Tractatus de Intellectus Emendatione*, in letter 09 and in his later correspondence with the german mathematician E. W. von Tschirnhaus.

**Key words:** genetic definition, *essentia actuosa*, efficient cause, motion.

Pretende-se, nesta ocasião, caracterizar alguns aspectos da dependência que a tese ontológica segundo a qual:

(i) da natureza da Substância seguem-se necessariamente infinitos entes reais, possui relativamente à tese lógico-epistêmica de que;

(ii) a estrutura da definição perfeita deve incluir a causa eficiente.

Procurar-se-á também sugerir que essa definição causal possui uma estrutura tripartite, diversa da tradicional definição aristotélica bipartite, por gênero e diferença específica, mas que continua a possuir raízes na própria lógica de Aristóteles.

---

<sup>1</sup>Professor da UFG. E-mail: [cnrzende@yahoo.com.br](mailto:cnrzende@yahoo.com.br)

E, uma vez que, para a tradição em que se insere Espinosa, o paradigma de tais definições é a geração de figuras geométricas pelo movimento, será finalmente mencionado, como contexto histórico necessário à interpretação dos textos espinosanos, o debate quincentista e seiscentista sobre a necessidade da introdução da causalidade eficiente nas demonstrações matemáticas.

## I

A proposição 16 da Parte I da *Ethica* afirma precisamente que:

Da necessidade da natureza divina <Ex necessitate divinæ naturæ> devem seguir-se <sequi debent> infinitas [coias] <infinita> em infinitos modos <infinitis modis> (isto é <hoc est> todas as que podem <omnia quæ possunt> cair sob <cadere sub> um intelecto infinito <intellectum infinitum>)<sup>2</sup>

Já foi bem notado<sup>3</sup> que, no movimento dedutivo da *Ethica*, depois da demonstração da *essência* divina, essa proposição dá início à demonstração da *potência* divina. Assim, desde seus corolários até a proposição 20, são as propriedades de Deus tomado como *causa* — e não só como *coisa* — que passam a ser deduzidas, quais sejam: causa eficiente de todas as coisas, causa por si, absolutamente primeira, livre, imanente, eterna e imutável. E o próprio Espinosa reconhece que a proposição 16 constitui certa virada temática, quando pede ao leitor que, para compreender especificamente o conceito de potência empregado na *Ethica*, confira o que foi dito na Parte I, “a partir da proposição 16 até o final” (*ex propositione 16 usque ad finem*)<sup>4</sup>, delimitando uma unidade que, em seu conjunto, versa também sobre as coisas produzidas por Deus, tomadas, elas próprias, como causas.

<sup>2</sup> Salvo indicações em contrário, as traduções dos textos de Espinosa são minhas, a partir da Edição Gebhardt (1972).

<sup>3</sup> GUEROULT, M. **Spinoza**: Dieu (éthique I). Paris: Aubier-Montaigne, 1968, p. 243.

<sup>4</sup> Eth. II prop 3, esc.

É certo que, ao fim e ao cabo, as últimas proposições de *Ethica* unificarão esses dois aspectos — realidade e causalidade —, demonstrando não só que a potência de Deus é sua própria essência (*Dei potentia est ipsa ipsius essentia*)<sup>5</sup> mas também que toda essência é uma potência, que toda coisa é uma causa, ou seja, que absolutamente nada existe (*nihil existit*) de cuja natureza (*ex cuius natura*) não se siga (*non sequatur*) algum efeito (*aliquis effectus*)<sup>6</sup>. A potência de Deus é identificada na sua *essentia actuosa*<sup>7</sup>, de sorte que, assim concebida a essência divina, admitir que Deus não age necessariamente — como se Ele guardasse consigo Sua potência à maneira de algo cujo exercício fosse meramente possível — é tão absurdo quanto admitir que Ele não existe necessariamente. E mesmo as demais coisas, cujas essências não envolvem a existência necessária, também exprimem suas *essências actuosas* sob a forma de um constante esforço para, tanto quanto forem capazes, perseverar na existência e produzir efeitos que as confirmem e conservem.

Mas é justamente a proposição 16 que fornece a premissa crucial para todas essas conclusões, a saber: que tudo aquilo que a proposição 15 demonstrara ser *em Deus* (*omnia in Deo sunt*) também deve ser dito *seguir-se* (*sequuntur*) da necessidade da essência divina<sup>8</sup>. A proposição 16 tem, pois,

<sup>5</sup> Eth. I Prop 34

<sup>6</sup> Eth. I Prop 36

<sup>7</sup> Eth. II prop 3, esc.

<sup>8</sup> Cf. Eth. I p15 esc, *in fine*. “(a) Todas [as coisas], afirmo, são em Deus <*Omnia inquam in Deo sunt*> e (b) todas as que são feitas <*et omnia quæ fiunt*> (b.1) se fazem apenas pelas leis da natureza infinita de Deus <*per solas leges infinitæ Dei naturæ fiunt*> e (b.2), (como já mostrarei) <*ut mox ostendam*>, se seguem <*sequuntur*> da necessidade de Sua essência <*et ex necessitate ejus essentia*>.” Tradução minha, bem como a incisão de “coisas” (a bem da manutenção do plural) e a inserção das letras que procuram escandir a estrutura da frase. Tal escanção vem marcar a distinção entre, de um lado, o registro em que se estão “todas as coisas” e a relação “ser em” e, de outro, o registro em que estão “todas as coisas *que são feitas*” e as relações “serem feitas pelas leis da natureza infinita de Deus” e “seguirem-se da necessidade da essência de Deus”. É interessante observar que é sobre esta última relação (b.2) que incide o parêntese do autor — (*ut mox ostendam*) —, o qual, diferentemente dos usuais reenvios remissivos da *Ethica*, constitui um menos freqüente reenvio ‘promissivo’, ou seja, que promete mostrar a conexão do que está sendo dito ao final da proposição 15 com o que será dito, logo depois (*mox*), ou seja, precisamente na proposição 16, onde a relação “seguir-se de” ganha todo destaque.

o papel de fazer com que a relação entre a Sustância e todas as coisas passe da forma “ser em” para a forma “seguir-se de”. E para começar a precisar como ela o faz, cumpre conferir o texto da demonstração:

(a) Esta proposição deve ser manifesta <*Hac propositio manifesta esse debet*> a qualquer um <*unicuique*> desde que <*si modo*> atente a isto <*ad hoc attendat*>:

(a.1) que a partir da definição dada <*quod ex definitione data*> de uma coisa qualquer <*cujuscunque rei*> o intelecto conclui <*intellectus concludit*> muitas propriedades <*plures proprietates*>, que realmente se seguem dela <*quæ revera sequuntur ex eadem*> (isto é <*hoc est*> da própria essência da coisa <*ipsa rei essentia*>), necessariamente <*necessario*>,

(a.2) e assim tantas mais <*et eo plures*> [propriedades] quanto mais realidade <*quo plus realitatis*> a definição da coisa exprime <*rei definitio exprimit*>, isto é <*hoc est*>, quanto mais realidade <*quo plus realitatis*> a essência da coisa definida envolve <*essentia rei definita involvit*>.

(b) Ora, como a natureza divina <*Cum autem natura divina*> tem absolutamente infinitos Atributos (<*pela def. 6*> <*infinita absolute attributa habeat (per definitionem 6)*> cada um dos quais também exprime <*quorum unumquodque etiam exprimit*> uma essência infinita em seu gênero <*infinitam essentiam in suo genere*>, a partir de sua necessidade [sc. da natureza divina] <*ex ejusdem necessitate*>, portanto <*ergo*>, devem seguir-se necessariamente <*necessario sequi debent*> infinitas [coisas] em finitos modos <*infinita infinitis modis*> (isto é <*hoc est*> todas as que podem <*omnia quæ possunt*> cair sob um intelecto infinito <*sub intellectum infinitum cadere*>) Q.E.D.<sup>9</sup>

Como se pode ver, a demonstração possui duas partes: (a) a primeira, concernente a toda e qualquer coisa (<*cujuscunque rei*>), estabelece uma regra geral; e (b) a segunda, concernente apenas a Deus (<*natura divina*>), tira consequências da regra geral para este caso específico.

<sup>9</sup> Eth. Prop 16. dem. Minha inserção das letras que procuram escandir a estrutura da frase

A regra geral, por sua vez, também possui duas partes: (a.1) a afirmação de que a definição de uma coisa qualquer é uma fonte de derivações necessárias de muitas propriedades reais pelo intelecto, expressões inteligíveis da essência da própria coisa (*ipsa rei essentia*); e (a.2) a afirmação de que quanto mais realidade a essência da coisa definida envolve (*essentia rei definita involvit*), tanto mais realidade a definição da coisa exprime (*rei definitio exprimit*) e, portanto, tantas mais propriedades (*et eo plures*) — concluídas pelo intelecto (*intellectus concludit*) — também se seguem na própria realidade (*revera sequuntur*). Trata-se, pois, de uma regra de proporção direta entre o envolvimento essencial de propriedades e a sequência real de efeitos, no plano ontológico, e a potência expressiva da definição, no plano lógico-epistêmico. Donde se conclui que, (b) no caso específico de um ente absolutamente infinito, deve haver tanto uma dedução de infinitas propriedades pelo intelecto quanto uma derivação ontológica de infinitas realidades inteligíveis.

Mas é de notar que só (b), a parte específica da demonstração, faz explícito apelo a elementos precedentes — nomeadamente à definição de Deus (*per definitionem 6*)<sup>10</sup> —, ao passo que (a) a regra geral parece ser apenas postulada, muito embora a evidência da proposição (*propositio manifesta esse debet*) derive primordialmente dela (*si ad hoc attendat / onde hoc = a*). É certo que, em passos anteriores, a proposição 9 — que não é aqui expressamente mencionada — já havia demonstrado que “quanto mais realidade ou ser <*Quo plus realitatis aut esse*> uma coisa qualquer <*unaquæque res*> possui <*habet*>, tantos mais Atributos <*eo plura attributa*> lhe competem <*ipsi competunt*>”. Todavia, isso só realça o fato de que a especificidade da proposição 16 é justamente a mudança da relação “X tem Y” e “Y pertence ou compete a X” (na prop 9) para a relação “X causa Y” ou “Y segue-se de X” (na prop 16).

Mas, afinal, como se dá essa mudança? Como se justifica a conversão de *propriedades* pertencentes a X em *efeitos* que se seguem de X? Julgo que a peça central na elaboração de uma resposta seja uma teoria

<sup>10</sup> Eth I def. 6: “*Per Deum intelligo ens absolute infinitum hoc est substantiam constantem infinitis attributis quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit*”

bastante precisa sobre a natureza da *definição real* aí pressuposta. Dependendo de como se conceba a definição de uma coisa qualquer, a proposição 16 tornar-se-á manifesta ou não.

## II

Para o matemático E. W. von Tschirnhaus, a proposição 16 não é manifesta. Ele corretamente a considera como sendo, “de certa maneira, a mais importante da Parte I” (*quae praecipua ferè est 1 lib.*), mas julga que ela estaria em desacordo (*adversari*) com o fato de que

nas matemáticas <*in Mathematicis*>, a partir de uma coisa qualquer em si mesma considerada <*ex quavis re in se consideratâ*>, isto é <*hoc est*>, a partir da definição de alguma coisa <*ex definitione cuiusque rei*>, somos capazes, pelo menos, de deduzir <*nos deducere valeamus*>, uma única propriedade <*unicam proprietatem*>, e que, se desejarmos <*quòd si autem desideremus*> mais propriedades <*plures proprietates*>, é necessário <*necesse esse*> que refiramos a coisa definida <*ut referamus rem definitam*> a outra <*ad alia*>, já que, então, <*tunc siquidem*> da conjunção das definições dessas coisas <*ex conjunctione definitionum harum rerum*> resultam novas propriedades <*novae proprietates resultant*><sup>11</sup>.

Tschirnhaus argumenta valendo-se do exemplo geométrico do círculo — recorrente nos textos espinosanos sobre a teoria da definição —, dizendo que da periferia do círculo em si mesma considerada não se pode concluir outra coisa senão o que já estava aí compreendido (a saber, a uniformidade do círculo). A proposição 16, portanto, “assume como sabido” (*tanquam notum assumitur*) isso mesmo que a prática matemática refutaria.

Tschirnhaus revela ter sido essa discordância geral quanto à fecundidade dedutiva de uma definição isolada que o impediu de ver, em particular, “por que razão <*quâ ratione*>, de um Atributo <*ex Atributo*> considerado sozinho <*solo considerato*>, por exemplo, da Extensão <*ex. gr. Extensione*>, poderia surgir <*exurgere possit*> uma infinita variedade

<sup>11</sup> Tschirnhaus, Carta 82



de corpos <*infinita corporum varietas*>”. Em outras ocasiões<sup>12</sup>, procurei examinar como o debate entre Espinosa e Tschirnhaus se desenvolveu especificamente no sentido de explicitar a crítica espinosana à concepção cartesiana de Extensão. De fato, a resposta de nosso filósofo a esse respeito consiste em afirmar que, dependendo de como se conceba a Extensão, uma dedução *a priori* da multiplicidade física é não apenas difícil mas impossível. Por isso, Espinosa declara que Descartes concebeu mal a Extensão como “massa em repouso” (*molem quiescentem*)<sup>13</sup>, pois uma matéria que está em repouso, tomada apenas em si mesma (*quantum in se est*)<sup>14</sup>, assim permanecerá, exceto pela intervenção de uma causa externa mais potente (*nisi à causâ potentiori externâ*)<sup>15</sup>, razão pela qual, para nosso filósofo, “os princípios cartesianos das coisas naturais são inúteis, para não dizer absurdos”<sup>16</sup>. Assim, em sua derradeira resposta a Tschirnhaus<sup>17</sup>, Espinosa afirma que a matéria é mal definida pela mera *Extensão* cartesiana, devendo necessariamente ser explicada (*eam necessariò debere explicari*) por meio de um *Atributo* (*per attributum*) que exprima (*quod exprimat*) uma essência eterna e infinita (*aeternam, & infinitam essentiam*).

Outros comentadores — notadamente Alexandre Matheron<sup>18</sup> — já sublinharam o caráter lacônico, para não dizer enigmático, da resposta de Espinosa a Tschirnhaus. Por que, afinal de contas, essa definição espinosana da Extensão recuperaria sua fecundidade dedutiva e sua fecundidade causal real? A resposta de Espinosa claramente põe em foco a noção de Atributo: “aquilo que o intelecto percebe <*id quod intellectus percipit*> da Substância <*de substantia*> como constituindo a essência

<sup>12</sup> REZENDE, C. N. A teoria espinosana da definição e a crítica à concepção cartesiana de extensão. In: **Anais do VII Colóquio de História da Filosofia da Natureza**. Campinas: UNICAP, 2007.

<sup>13</sup> Espinosa, Carta 81

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.* Carta 83

<sup>18</sup> MATHERON, A. Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse à Tschirnhaus. **Cahiers Spinoza**. Paris, n. 6, Éditions Répliques, 1991. p 83-109

da mesma <*tanquam ejusdem essentiam constituens*>”. A partir disso, uma análise ao estilo da de Matheron sublinharia, por exemplo, que, definida como um Atributo *da Substância*, a Extensão, por sua própria definição, ou seja, em si mesma considerada, jamais está, a bem dizer, sozinha ou isolada, mas sim, *por si mesma, em conjunção* com a Substância, a qual, por sua vez, não é, perante um Atributo que lhe constitui a essência, uma *outra* coisa. Nesse caso, a potência divina não figura como uma causa externa mais potente, que viria, de fora, para colocar a matéria em movimento (como parece ser o caso em Descartes).

Mas isso só faz do Atributo um princípio causal se a Substância a que, por definição, ele se refere, já estiver sendo concebida como detentora de uma essência actuosa. Ou seja, mais uma vez, a argumentação de Espinosa *depende* da doutrina da causalidade divina e, portanto, da proposição 16, ao passo que Tschirnhaus afirmara que tal proposição “assume como sabido” (*tanquam notum assumitur*) isso mesmo que a prática matemática refuta. Estaria, então, Espinosa cometendo uma petição de princípio em sua resposta ao matemático alemão?

Julga-se que não. Na Carta 83, última a Tschirnhaus, logo depois da colocação da Extensão na condição de Atributo da Substância, Espinosa objeta a seu interlocutor dizendo que apenas *talvez* (*forsan*) acerca das figuras geométricas tenha cabimento (*locum habet*) a tese de que só podemos deduzir uma única propriedade a partir de uma definição considerada em si mesmo. Em verdade, o padrão definicional ora encontrado na definição espinosana da Extensão também pode valer para entes matemáticos, tais como, por exemplo, figuras geométricas. Obviamente, penso aqui no tipo de definição genética ilustrada por Espinosa através dos emblemáticos exemplos (i) da definição do círculo pela completa rotação plana de um seguimento de reta, fixo em uma extremidade e móvel na outra, e (ii) da definição de esfera pela rotação tridimensional de um semicírculo ao redor de seu diâmetro.

A respeito dessas definições, o que se pretende salientar na presente ocasião são alguns comentários feitos por Espinosa no contexto da doutrina da forma do verdadeiro e do falso, apresentada no *Tractatus de Intellectus Emendatione*. Com efeito, no parágrafo 72 desse Tratado,

Espinosa escreve que: “*deve-se notar que essa percepção afirma que semicírculo é rodado (hanc perceptionem affirmare semicirculum rotari)*” — havendo, portanto, uma reunião entre os componentes empregados para a produção do conceito de esfera (*sc.* “semicírculo” e “ser rodado”) — “*mas essa afirmação será falsa (affirmatio falsa esset) se não estiver junta do conceito de esfera (si non esset juncta conceptui globi)*” — ou seja, se não for tomada *sob* a coerência do todo — “ou (*vel*) [junta] das causas determinantes de tal movimento (*causae talem motum determinantis*)” — quer dizer, a afirmação será falsa se, não estando *sob* a coerência do todo em que ela *resulta*, tampouco estiver fundada *sobre* a causa da qual ela *provém*. De fato, tomada separadamente de sua causa e do todo que com ela se compõe na conjunção resultante, a afirmação do movimento no semicírculo seria absolutamente falsa, pois teria sua natureza íntima, por assim dizer, ‘posta para fora’, como se tal causa não fosse a *sua* causa e tal resultado não fosse o *seu* resultado, mas sim *outras coisas*. Isolada, por isso, de si mesma, essa afirmação do movimento no semicírculo seria uma ideia mutilada e truncada, na qual seus elementos constitutivos não estariam, no sentido forte do termo, *constituindo* nada, porque permaneceriam apenas justapostos. Mas, conjugada ao conceito de esfera ou de alguma causa que a determina, a afirmação do movimento no semicírculo será verdadeira, e a ideia assim formada, mesmo envolvendo vários elementos articulados, será chamada, por Espinosa, de ideia simples.

É isso que Tschirnhaus não percebe quando opõe, de um lado, a definição e, de outro, sua articulação com uma multiplicidade de elementos, pois, conforme o padrão definicional fornecido a Espinosa por certa tradição matemática, uma definição *já é* a conexão na qual se articula uma multiplicidade de elementos. Trata-se, portanto, em matemática, de uma situação análoga àquela, em ontologia, em que o Atributo considerado sozinho <*solo considerato*> *já é* sempre um constituinte da Substância, à qual sua própria definição se refere, não lhe sendo, pois, uma *alia re*.

A “enigmática” resposta de Espinosa a Tschirnhaus na Carta 83 pretende resolver as dificuldades relativas à dedutibilidade de múltiplas propriedades a partir de uma única definição ao deixar de conceber o

conceito definicional como conceito isolante, fruto de uma separação mental. Não se procede, aqui, por abstração, mas sim por gênese ou construção mental, na qual — parafraseando agora Marcos Gleizer<sup>19</sup> — a alteridade dos seus múltiplos elementos constitutivos é englobada por sua mútua inclusão analítica no conceito do resultado imanente de sua síntese. Mas é o próprio caráter causal da definição da essência de algo que resolve as dificuldades ligadas à equivalência entre “propriedades” e “efeitos”, ou seja, ao problema da conversão da relação “X tem Y” ou “Y pertence a X” na relação “X causa Y” ou “Y se segue de X”. E, nos exemplos oferecidos por Espinosa, a insistentemente repetida exigência de que a definição deve incluir a causa eficiente não corresponde senão ao uso do movimento na definição construtiva de figuras geométricas.

### III

De fato, dependendo de como se conceba a estrutura do conceito definicional, a primeira parte da proposição 16 será evidente ou não. Ora, como ensina Franco Biasutti, em matéria de definição, Espinosa faz parte de uma linhagem que poderia ser designada como “tradição da lógica genética”<sup>20</sup>. Em estudos anteriores<sup>21</sup>, seguindo as sugestões de Biasutti, procurou-se mostrar que essa tradição se caracteriza por um particular interesse em certo padrão definicional que Aristóteles apresenta como alternativo ao padrão clássico, bipartite, da definição por *gênero e diferença específica*. Trata-se de uma definição, de estrutura tripartite, que é “como que <boion> demonstração <apodeixis> do o que é <ton ti esti>”, comentada por Aristóteles nos capítulos 8-10 do livro II dos Segundos Analíticos. Tomando o célebre exemplo do trovão, te-

<sup>19</sup> GLEIZER, M. A. **Verdade e certeza em Espinosa**. Porto Alegre: L&PM, 1999., p 105-106.

<sup>20</sup> BIASUTTI, F. **La dottrina della scienza in Spinoza**. Bologna: Pàtron, 1979. p 103.

<sup>21</sup> REZENDE, C. N. *Intellectus Fabrica: um ensaio sobre a teoria da definição no Tractatus De Intellectus Emendatione de Espinosa*. Campinas: UNICAP, 2009. Tese (Doutorado em Filosofia), Departamento de Filosofia da FFLCH, Campinas, 2009.

remos uma definição bipartite nos seguintes termos: “barulho (gênero) na nuvem (diferença específica)”. Indo mais longe, a definição tripartite inclui a causa eficiente que explica o caráter necessário da união entre esses dois elementos, correspondendo, segundo a meteorologia aristotélica, ao enunciado: “barulho (gênero), produzido pela extinção do fogo (causa), na nuvem (diferença específica)”. Aristóteles afirma, ademais, que essa causa, introduzida na definição, seria como que o termo médio do silogismo, cuja conclusão liga o gênero dos barulhos à diferença específica, ocorrer nas nuvens). Assim, a definição é “como que demonstração”, ou definição *quasi-demonstrativa*, por ser como que um silogismo compactado, capaz — acrescenta Aristóteles — de responder igualmente à pergunta “o que é trovão?” e à pergunta “por que troveja?”.

A definição de algo deixa, assim, de apenas apresentar as propriedades de um trovão, colocando-as, agora, como efeitos necessários de uma causa eficiente. E sendo como que uma demonstração, ela passa a ser suscetível da verdade e da falsidade. Não caberá aqui comentar as questões lógicas ligadas ao tema da conversão entre definição e demonstração. Basta sugerir, muito sumariamente, parece ser essa a problemática de fundo, por exemplo, nas distinções que Espinosa faz, na carta 9, a Simon de Vries, entre a definição meramente concebível e a definição que, além de *concebível*, deve ser *verdadeira* ao explicar seu objeto determinado, em cujo caso, — nas palavras do próprio Espinosa —, “não difere da proposição” (*à Propositione non differre*). E, no caso dos exemplos matemáticos já apresentados, fica evidente que inteligir a esfera pela sua causa é pensá-la como o efeito da aplicação de certo movimento (*girar de certa maneira*) sobre o semicírculo, assim como definir trovão dessa forma é pensá-lo como sendo o efeito da aplicação de certo acontecimento (no caso, *extinguir-se*) sobre o fogo.

Duas coisas, porém, saltam aos olhos diante desse isomorfismo entre a definição aristotélica do trovão e a definição espinosana da esfera: em primeiro lugar, certa continuidade entre uma doutrina aristotélica e uma doutrina moderna e, em segundo, a aplicação indiferenciada da mesma estrutura para definir entes físicos (trovão) e entes matemáticos (esfera).

## IV

Assim, para encerrar esta exposição sobre a articulação conceitual entre a proposição 16 da parte I da *Ethica* de Espinosa e a teoria da chamada definição genética, comentarei brevemente o tratamento dado a Espinosa por Paolo Mancosu, em seu livro *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century*.

Embora não seja referência obrigatória nos manuais de história da matemática, o nome de Espinosa comparece 13 vezes no livro de Mancosu, sendo aqui mais relevantes as menções que se encontram no capítulo IV — “O Problema da Continuidade” —, dedicado justamente a discutir se “a concepção aristotélica de ciência influenciou a prática matemática do século XVII”<sup>22</sup>. Mesmo reconhecendo diversas alterações na apropriação da epistemologia aristotélica pela matemática quinhentista e seiscentista, a resposta do comentador é claramente afirmativa. E o contexto preferencial para sua demonstração é a análise da chamada *Quaestio de certitudine mathematicarum* (Questão da certeza das matemáticas), ou seja, a querela sobre a conformidade ou desconformidade das matemáticas à definição de conhecimento científico proposta por Aristóteles nos *Analíticos Posteriores*.

A dúvida, levantada já no século XVI, provinha precisamente do fato de que, conforme a epistemologia aristotélica, a cientificidade *stricto sensu* exige o conhecimento da causa do objeto ou fenômeno visado. Mais ainda, a própria conclusão de uma demonstração científica é dita, por Aristóteles, referir-se às premissas como um efeito se refere a sua causa. Ora, como nota Mancosu, isso caracteriza a relação entre premissas e conclusões como algo mais forte do que a pura consequência lógica<sup>23</sup>. Essa relação ‘mais forte’ pode ser reconhecida, por exemplo, na distinção aristotélica entre demonstrações *tou hoti* e *tou dioti*<sup>24</sup>, pois apenas as últimas procedem da causa para o efeito (embora

<sup>22</sup> MANCOSU, P. **Philosophy of mathematics and mathematical practice in the seventeenth century**. New York: Oxford University Press, 1996.

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.*, p 11 (bem como toda a seção 1.1, dedicada a uma caracterização sumária da *Quaestio*)

<sup>24</sup> Em Latim: demonstrações, respectivamente, *quia* e *propter quid* — expressões

as primeiras não deixem de constituir silogismos cogentes). Assim, o que se perguntavam os renascentistas que levantaram a *Quaestio* era se as matemáticas efetivamente atendiam aos requisitos da demonstração causal aristotélica, havendo, entre os debatedores, aqueles que — como Pereyra e Piccolomini — respondiam pela negativa.

Diversas estratégias de defesa foram, então, buscadas pelos que pugnavam em favor da cientificidade das matemáticas. Dentre estes últimos, alguns, como Clavius, parecem haver argumentado no sentido de limitar as exigências aristotélicas de conhecimento causal ao âmbito da filosofia da natureza. Mas, por um lado, essa estratégia encontrava contra-argumentos textuais em Aristóteles e, por outro, era obviamente contrária aos ideais que viriam a prevalecer no século XVII, com o programa de matematização da natureza proposto pela chamada revolução copernicano-galileana. A continuidade entre a concepção aristotélica de ciência e a prática matemática do século XVII se verifica, antes, em outros filósofos e matemáticos — tais como, exemplarmente, Hobbes e Barrow — que adotaram, ao contrário, a estratégia afirmar de modo radical a causalidade nas demonstrações matemáticas. É precisamente nesta segunda linhagem que Mancosu situa Espinosa, linhagem para a qual o melhor exemplo de causalidade matemática não era senão o uso do movimento na definição de figuras geométricas.

Barrow, aliás, propôs toda uma refundamentação da geometria em bases cinéticas, empreendendo, por exemplo, a produção de diversas curvas através de diferentes velocidades do deslocamento regrado de um ponto (o que parecia introduzir até mesmo certa temporalidade no reino das figuras geométricas). Ora, nota-se aí o que eu chamaria de uma *fisicalização da matemática*, que, em sentido inverso ao que propôs Clavius, afigura-se como um esforço complementar — ou talvez condicionante — da posterior *matematização da física*. E essa refundamentação da geometria também será proposta, em bases semelhantes, por Hobbes, em seu texto *Examinatio et Emendatio Mathematicae Hodiernae*,

---

que podem ser traduzidas como: demonstrações de *que* e de *por que*. Cf. Aristóteles, *Analíticos Posteriores* I, 13.

do qual Espinosa extraiu importantes formulações sobre o tema da definição, depois empregadas — quase literalmente — em seu *Tractatus de Intellectus Emendatione*<sup>25</sup>. E considera-se que o próprio conceito de *emendatio*, presente no título do tratado espinosano, tem como uma de suas principais matrizes essa *Emendatio Mathematicae* hobbesiana. Não obstante, diferentemente de Hobbes — para quem o compromisso construtivista tornava o objeto da política mais cognoscível, de direito, do que o da física, pois somos os reais construtores da sociedade mas não da natureza —, Espinosa considera que a atitude construtivista, apropriada, sem dúvida, para definir coisas abstratas como figuras geométricas, passa a ser crucial “no atinente a seres físicos e reais”<sup>26</sup>, como seria, por exemplo, o trovão. É lícito, portanto, considerar que o conceito de *emendatio* foi elevado pelo filósofo holandês a um patamar bem mais abrangente, no qual o que se emenda — a partir da norma causal fornecida pela definição genética — é o próprio conhecimento intelectual em geral, que então será chamado, nos termos da *Ethica*, de *scientia intuitiva*: uma ciência cujo caráter intuitivo decorre precisamente do construtivismo típico dessa geometria cinética.

Não cabe, na presente exposição, demonstrar como se articulam a teoria da definição genética e o conceito de *scientia intuitiva* no sistema espinosano. Basta, porém, para os objetivos, que se compreenda que, sem essa emenda intelectual, inspirada na emenda seiscentista das matemáticas exigida pela *Quaestio de Certitudine*, a proposição 16 de *Ethica* I dificilmente poderia ser tida por evidente.

Quanto a Tschirnhaus — que em 1676, em suas últimas cartas a Espinosa, não considerava a proposição 16 evidente —, deseja-se observar que ele, ao menos desde 1686, em suas próprias obras, parece haver mudado de ideia, como nota J-P. Wurtz, tradutor do *Medicina Mentis* de Tschirnhaus para o francês:

<sup>25</sup> Cf. GUEROULT, 1972, p. 484

<sup>26</sup> *Tractatus de Intellectus Emendatione* §45



na carta citada [carta 82], Tschirnhaus não tem em vista, em momento algum, uma definição genética do círculo. Sem dúvida, sua mudança de atitude sobre o número de conseqüências dedutíveis de uma definição explica-se por sua posterior adesão à exigência espinosana de uma definição genética<sup>27</sup>.

Nas obras de Tschirnhaus, essa mudança pode ser verificada, por exemplo, em *Medicina Mentis*, II, 2, 118:

Agora que encontramos todas as definições autênticas <*genuinis definitionibus*>, que são como que os elementos ou princípios <*tanquam elementa seu principia*> de tudo aquilo cuja verdade nos propusemos a indagar, a primeira coisa a ser tida em conta para mais e mais aumentar nossa ciência <*ad magis magisque nostram augendam scientiam*> é: (a) que consideremos as próprias definições em si mesmas <*ut ipsas consideremus definitiones in se*>, isto é <*hoc est*>, que consideremos corretamente todas as relações <*ut [consideremus] omnes probe respectus*> que podem ser tidas entre todos os elementos de uma definição <*qui haberi possunt inter omnia elementa definitionis alicujus*>, isto é <*hoc est*> entre os fixos, os móveis e o movimento <*inter fixa, mobilia & motum*>, quer eles sejam exibidos sós <*sive ea ut sola (...) exhibeantur*>, quer comparados entre si <*sive inter se comparata*>; e em seguida (b) que sempre vejamos em cada um <*ut semper videamus in unoquoque*>, com uma relação diversa <*diverso respectu*>, quais novas [coisas] a partir dele se seguem <*quae ex eo nova sequuntur*>. As verdades daí deduzidas <*Veritates hinc deductas*> chamarei *Axiomas* <*Axiomata apellabo*>. // O que, portanto, foi tão buscado por tantos [outros homens], isso <*id*>, a partir dessa mesma definição de axioma <*ex ipsa hac axiomatis definitione*>, nós já aprendemos <*jam (...) addiscimus*>, a saber: que está em nosso poder adquirir <*in nostra esse potestate (...) acquirere*> com certeza <*certo*> não só tais [conhecimentos] <*non solum talia*> mas também todos que nos são necessários <*sed & omnia quae nobis sunt necessaria*>, se, acerca de todas as relações <*si circa omnes respectus*> que podem se dar entre os próprios elementos de uma definição <*qui inter ipsa*

<sup>27</sup> WURTZ, J-P. nota 351. In: TSCHIRNHAUS, E. W. *Médecine de l'esprit*. Trad., introd. et notes de J-P Wurtz. Paris: Orphys, 1980. p. 281.

*elementa definitionis alicujus dari possunt*>, considerarmos <*consideremus*> quantas e quais novas [coisas] sempre resultam, outras e mais outras, imediatamente da própria geração <*quot & quatenam semper ex ipsa generatione nova alia ac alia subinde resultent*><sup>28</sup>.

Encerrar a presente exposição através dessa citação da *Medicina Mentis* não se justifica somente por mostrar como Tschirnhaus teria por fim se rendido à teoria espinosana da definição, nem somente por disponibilizar aos leitores um texto tão importante quanto desconhecido sobre o tema. Nesta longa citação, dentre os muitos aspectos relevantes que poderiam ser mais explorados, deseja-se apenas destacar que, ao enumerar todos os elementos internos de uma definição qualquer (*omnia elementa definitionis alicujus*), Tschirnhaus refere-se aos fixos, aos móveis e ao movimento (*fixa, mobilia & motum*), sugerindo uma estrutura definicional tripartite, diversa da tradicional definição aristotélica, bipartite, por gênero e diferença específica. Afinal, como vimos, definir um círculo geneticamente seria pensá-lo como efeito imanente de certo movimento (no caso, *girar*) em sua relação com as duas extremidades de um seguimento de reta, uma móvel e outra fixa, assim como definir *trovão* dessa forma seria pensá-lo como efeito imanente de certo *movimento* (no caso, *extinguir-se*) do fogo no sujeito nuvem.

## Referências

- ARISTÓTELES. **The complete works of Aristotle**. The revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barbes. Vol. I e II. Princeton, Bollingen Series LXXI .2, 1995.
- BIASUTTI, F. **La dottrina della scienza in Spinoza**. Bologna: Pàtron, 1979.

<sup>28</sup> Tradução minha, a partir da edição de 1695 (facsimile), de onde provém o número de página 118, com consulta à tradução TSCHIRNHAUS, E. W. **Médecine de l'esprit**. Trad., introd. et notes de J-P Wurtz. Paris: Orphys, 1980. p. 129-130. Também é minha a inserção das letras que escandem o texto.

ESPINOSA, B. **Spinoza opera**. 4 Vol. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaft herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1972.

GLEIZER, M. A. **Verdade e certeza em Espinosa**. Porto Alegre: L&PM, 1999 .

GUEROULT, M. **Spinoza: Dieu (éthique I)**. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

\_\_\_\_\_. **Spinoza: l'âme (éthique II)**. Paris: Aubier-Montaigne, 1972.

MANCOSU, P. **Philosophy of mathematics and mathematical practice in the seventeenth century**. New York: Oxford University Press, 1996.

MATHERON, A. Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse à Tschirnhaus. **Cahiers Spinoza**. Paris, n. 6, Éditions Répliques, 1991.

REZENDE, C. N. A teoria espinosana da definição e a crítica à concepção cartesiana de extensão. *In: Anais do VII Colóquio de História da Filosofia da Natureza*. Campinas: . Unicamp, 2007.

\_\_\_\_\_. *Intellectus Fabrica: um ensaio sobre a teoria da definição no Tractatus De Intellectus Emendatione de Espinosa*. Campinas: Unicamp, 2009. Tese (Doutorado em Filosofia), Departamento de Filosofia da FFLCH, Campinas, 2009.

TSCHIRNHAUS, E. W. **Medicina mentis**, facsimile, 1695

\_\_\_\_\_. **Médecine de l'esprit**. Trad., introd. et notes de J-P Wurtz. Paris: Orphys, 1980



# MOVIMENTO E EXISTÊNCIA DESDE O UNO <sup>61</sup>

## EM PLOTINO: CONTRIBUIÇÕES PITAGÓRICAS

### MOVEMENT AND EXISTENCE STARTING FROM THE ONE IN PLOTINUS: PYTHAGOREAN CONTRIBUTIONS

PROF. DR. EDRISI FERNANDES<sup>1</sup>

#### Resumo

Vincular Plotino aos Pitagóricos não é novidade; acredita-se numa “conexão” que passa por ideias associadas ao Uno, à figura de Apolo, à simbologia do Sol, à música, ao modo de viver. Plotino foi celibatário, vegetariano, moderado no comer e no beber, desapegado de posses individuais e um advogado dos valores da amizade e da comunalidade. Revisitam-se algumas sugestões oferecidas por Aleksey Fedorovich Lósev no livro *Cosmos Antigo e Ciência Contemporânea* (1927), a partir das quais procedeu-se a uma investigação de possíveis linhas de associação - passando por uma conformação ao “ensinamento indireto” de Platão - entre o pensamento de Plotino e o dos pitagóricos no que concerne ao papel dos números na explicação do movimento que cria e sustém a existência.

**Palavras-chave:** Pitagorismo, Neoplatonismo, Aritmologia, Platão, Plotino.

#### Abstract

To associate Plotinus and the Pythagoreans is not a new trend; it is believed there's a “connection” passing through ideas associated to the One, to the figure of Apollo, to the symbology of the Sun, to music, to the way of living. Plotinus was a bachelor, a vegetarian, moderate at eating and drinking, disattached from individual belongings and an advocate of the values of friendship and commonality. We have revisited some suggestions offered by Aleksey Fedorovich Losev in his book *Ancient Cosmos and Contemporary Science* (1927), and therefrom we have pursued an investigations of possible lines of association – passing through a conformation to Plato's “unwritten doctrines” – between the thinking of Plotinus and the Pythagoreans concerning the rule of numbers in the explanation of the movement that creates and sustains existence.

**Keywords:** Pythagoreanism, Neoplatonism, Arithmology, Plato, Plotinus.

## Introdução

Muito antes da Era da Informática, e precedendo em muitos anos o surgimento da ideia de Gottfried Wilhelm Leibniz, aperfeiçoada por George Boole e levada a uma maior dimensão prática por Claude

---

<sup>1</sup> Pós-doutorando da UnB. E-mail: edrisi@email.com

Shannon, de que toda a informação que existe pode ser codificada mediante um código binário de base numérica, os pitagóricos apregoavam que a realidade como um todo “é número”<sup>2</sup>, e pelo menos alguns pitagóricos teriam afirmado, segundo Aristóteles, que mesmo os corpos [físicos] (*tà [physikà] sômata*) são feitos de números (refutação em *Met.* 1083b11; afirmação em *Met.* 1090a32).

Em uma passagem de seu livro *Cosmos Antigo e Ciência Contemporânea* (1927), o filósofo russo Aleksey Fedorovich Lósev (1893-1988) escreveu:

Como é sabido, o neopitagorismo desenvolveu-se em duas direções distintas: a primeira (aquela de Timeu de Lokrós, Ôkello e do pseudo-Archytas) não fez avançar o conceito de número; a segunda (na qual estão Alexandre Polyhistor, Moderato, Nicômaco, Numênio e alguns outros) procedeu a partir da filosofia do número. O estudo dessa segunda direção no neopitagorismo é especialmente importante para o entendimento do ensinamento de Plotino (e, digamos, neoplatônico) sobre a matéria (LÓSEV, 1993, p. 464).

Nessa passagem, Lósev vincula diretamente o entendimento de Plotino sobre a matéria à filosofia neopitagórica do número. Ao longo do livro inteiro, contudo, percebe-se que Lósev procura entender o conceito de “número” como “relação articulada de magnitudes e de frações de magnitudes” (REALE, 2001, p. 203), e busca mostrar o desdobramento das magnitudes a partir da unidade ao modo socrático-platônico, ou seja, como relação dialética. Lósev, ademais, explica Platão através da dialética de Plotino (e dos neoplatonistas), e mostra esta como um desenvolvimento natural das relações pitagóricas de alteridade e complementaridade.

No seu livro *Ensaio de Simbolismo e Mitologia Antiga* (1930), Lósev escreveu o seguinte:

O neoplatonismo descortinou-me novos panoramas do platonismo em geral, e especificamente de Platão. O sistema dialéti-

<sup>2</sup> Cf. CORNELLI, 2010, p. 176-7.

co bem construído, padrões rigorosos e severos de mentalidade filosófica, uma terminologia exata e precisa e, finalmente, um estilo filosófico uniforme – meio poético, meio retórico - dissimular do platônico, tudo isso me mostrou o platonismo em toda sua grandeza. Entendi então que, metodologicamente, a investigação do neoplatonismo deve preceder qualquer tentativa de estudar o próprio platonismo. Um conjunto de obstáculos separados que pode bloquear completamente qualquer progresso ulterior nos estudos platônicos é removido completamente com a ajuda de Plotino. Como, por exemplo, pode-se interrelacionar as categorias do *Sofista* com aquelas do *Parmênides*? Baseando-se em material puramente Platônico esse problema é praticamente insolúvel. Mas a investigação da tradição Platônica ulterior, i. e., da época da dialética completamente desenvolvida, demonstra que as categorias do *Sofista* são simplesmente “gêneros” do mundo *noético* (*En.*, VI. 2), em contraste com as categorias do mundo *sensível* (VI. 3). Olhemos para um problema bastante difícil, igualmente insolúvel no domínio puramente Platônico – a interrelação entre Ideia e coisa. A dialética de Plotino e Proclo também resolve este problema elegantemente. (...). Tornou-se claro para mim que Platão foi apenas o começo, quase o mero germe do platonismo, e discutir qualquer germe só é possível tendo em mente um organismo adulto. A atitude neoplatônica acerca da teoria da Ideias instantaneamente leva ao entendimento da Ideia platônica como *um símbolo luminoso e do processo de Autodesdobramento do Uno Primordial até o estado daquele símbolo* (LÓSEV, 1930, p. 696-7)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Segue a citação: “Comecei a perceber o platonismo clássico em sua inteireza não antes de 1924, logo depois de ter examinado toda a literatura neoplatônica principal, ter traduzido de meu próprio punho quase o *corpus* inteiro dos tratados [neoplatônicos] de lógica e ter escrito um livro de 500 páginas intitulado *Cosmos Antigo e Ciência Contemporânea*. Husserl ajudou-me a desenvolver um entendimento fenomenológico de Platão, e Plotino e Proclo [a desenvolver] um entendimento dialético e simbólico (...). *Expandi de modo bastante independente o método de Husserl para incluir o simbolismo e a mitologia*, sob influência do neoplatonismo, é claro, que seguiu tornando-se mais e mais claro para mim” (LÓSEV, 1930, p. 697-8). Adiante na mesma obra Lósev reconhece a proximidade de suas ideias, nesse “novo entendimento do platonismo”, às ideias de Pável A. Florensky, Paul G. Natorp (em 1920-1) – sem que tenha havido troca de influências entre os três -, e ainda às ideias de Pável P. Blonsky (autor de uma *Filosofia Plotina/Filosofia de Plotino*, 1918) - “apesar de sua mentalidade filosófica totalmente diferente”.

A afirmação de Lósev de que “a investigação do neoplatonismo deve preceder qualquer tentativa de estudar o próprio platonismo” deve ser lida com tolerância. Ela sugere o valor do conhecimento das transformações da tradição platônica para tornar mais inteligíveis, para o homem atual, alguns conceitos cujo significado e valor mais intrínseco podemos deixar de vislumbrar se não levarmos em conta o lastro e a herança dessa tradição. Mas é sábio sugerir, complementarmente, que a investigação do pitagorismo deve preceder qualquer tentativa de estudar o platonismo.

Associar Plotino aos Pitagóricos não é novidade; acredita-se numa “conexão” que passa por ideias associadas ao Uno, à figura de Apolo, à simbologia do Sol, à música, ao modo de viver. Plotino foi celibatário, vegetariano, moderado no comer e no beber, rigoroso em suas purificações, avesso aos banhos públicos, estudioso da fisiognomonía, desapegado de posses individuais e um advogado dos valores da amizade e da comunalidade. Abdicou de ter escravos e admitia mulheres entre seus discípulos. Calou sobre seu mestre Amônio Sakas e adotou alguns jogos fonéticos dos pitagóricos.

Lósev, tradutor das *Enéades* para o russo e comentador de Plotino em diversas obras, bem como editor (junto com Valentin Ferdinando-vich Asmus)<sup>4</sup> e revisor da tradução da obra de Platão por Vasily Nikoláevich Kárpov<sup>5</sup>, buscou demonstrar (em *Cosmos Antigo e Ciência Contemporânea*) como o pensamento pitagórico acerca da *dýnamis* fundamenta o entendimento dialético de Platão e Plotino acerca da existencição. Ademais, empenhou-se em superar (em *Dialética do Número em Plotino*<sup>6</sup>, 1928) a lacuna entre o ensinamento pitagórico acerca do(s) princípio(s) numérico(s) do cosmos e ideias contemporâneas sobre a possibilidade de descrever a realidade através de funções distributivas probabilísticas, mostrando que Plotino concluiu que a variedade do mundo é uma re-

<sup>4</sup> Cf. LÓSEV ; ASMUS, 1968-1972, 3 v. (vol. 3 c/ 2 livros) ; 2. ed. ampliada 1990.

<sup>5</sup> Que acompanha de perto a versão latina de Stahlbaum.

<sup>6</sup> *Dialéktika Chisla u Plotina*.



velação numérica da integralidade e unidade originária.

Será revisada sucintamente a contribuição da filosofia pitagórica do número<sup>7</sup> - e de sua releitura platônica - para a dialética plotiniana e o entendimento da relação entre o Uno, suas hipóstases e a matéria, partindo principalmente de algumas sugestões de Aleksey Lósev em *Cosmos Antigo e Ciência Contemporânea*, de Jakob Klein em *O Pensamento Matemático Grego e a Origem da Álgebra* e de Svetla Slaveva-Griffin em *Plotino sobre o Número*.

## 1 A contribuição da filosofia pitagórica do número para a concepção plotiniana do movimento existenciante

Conforme Lósev, a dialética pitagórico-platônica que estava à disposição de Plotino para delinear sua metafísica apoiava-se nas seguintes complementaridades:

Uno	Nada
Ser	não-ser
Um	multiplicidade, infinito(s), ilimitado(s), contínuo,
repouso	mutabilidade; movimento contínuo
definido	indefinido, em fluxo
diferenciado	indiferenciado, amorfo

Ainda para Lósev (1993, 78-80), tais complementaridades remetem às divindades órficas Phánês e Nýx, precursoras de toda especulação sobre *péras* e *apeíron*, da tensão pitagórica entre o Um (o Uno; a mônada) e a díada indeterminada e da articulação posterior entre o ideal (*eidikôn*) e o material (*hylíkôn*), entre o *poiêtikôn* representado pelo

---

7 Outras sugestões de Lósev nessa obra e em outras indicam que, apesar de o estudo neopitagórico que “procede a partir da filosofia do número” ser “especialmente importante para o entendimento do ensinamento de Plotino”, o estudo neopitagórico que enfatizou aspectos menos numéricos do pensamento, como a reflexão sobre a matéria por parte de Ékfantos e de Ôkello, também pode ter influenciado o pensamento de Plotino.

inteligível e o *pathêtikôn* representado pelo sensível, e que está na base de toda a dialética e de todo o idealismo. Lósev sugeriu que a dádiva mais preciosa do pitagorismo para a dialética foi o entendimento de que se algo existe, isso simultaneamente existe como o contrário ou complemento de uma outra coisa<sup>8</sup>; o intelecto mesmo só pode existir como intelecção de uma diferença em relação ao inteligível. Para Lósev, a dialética é a “alma” da filosofia clássica, e apesar de permanecer como fundamento de toda a filosofia, ela se originou das profundezas dos mitos órfico-pitagóricos e evoluiu como racionalização numérica e hierárquica da realidade.

A partir de uma indistinção originária [Chaos ou Aiôn]<sup>9</sup>, dá-se uma operação de discernimento [por autofertilização, Aiôn gera Krónos e Rhea] da diferença entre o existente, determinado ou limitado, percebido em sua individualidade (unidade), e o inexistente/indeterminado/ilimitado. Depois, o pensamento dialético avança até a hierarquização entre a mônada (o Um/Uno) como princípio da identidade (permanência) e a díada como princípio da alteridade/mudança [surgida da alternância da regência entre Rhea e Krónos, que se torna Chronos]. Da união entre a mônada e a díada [Krónos e Rhea] surge, então, a pluralidade de unidades individuais, matrizes de toda a pluralidade subsequente - da união do tempo [Chronos] com a necessidade [Anánkê] surge o princípio da luz [Phánês], que se une ao princípio da treva [Nýx] formando os elementos do céu e da terra. A aproximação entre deuses e números, e depois entre os números de Pitágoras e as Ideias (Formas) de Platão, resulta da própria dialética do mito: ao invés de serem entidades puramente abstratas e livres do mito, os números pitagóricos e as Ideias platônicas são formações mítico-dialéticas que cresceram a partir do contexto mitológico e religioso, absorvendo-o e transformando-o, de modo que se pode dizer dos números de Pitágoras o mesmo que Lósev (1930, p. 487-9) disse das “Ideias” de Platão: “são deuses – não os deuses de uma mitologia *naïve*, é claro, mas aque-

<sup>8</sup> Cf. o *Sofista*, 255e-257a.

<sup>9</sup> Baseamo-nos aqui, um tanto frouxamente, em LÓSEV, 1993, p. 78-80.

les traduzidos na linguagem da universalidade abstrata”.

A indistinção originária pode ser pensada de uma maneira ontológica ou meontológica. Entre os pitagóricos, conforme Peter Gorman (1989, p. 134), “o Uno também era chamado de *Hyperíon*, que, literalmente, significa ‘Aquele que transpõe’, julgando-se o Uno como transcendente a todo e qualquer número<sup>10</sup>. Plotino cita, de modo enigmático, essa etimologia em V.5.13.19”. Ainda conforme Gorman (p. 158), na aritmética pitagórica, o Um não é, em hipótese alguma, visto como um número como os demais. Mesmo fora de toda conotação mística, segundo Renée Piètre (1993, p. 139) “a unidade – a mônada – não tinha para os gregos e mesmo sentido que para nós”; o número 1 era, ao mesmo tempo, o indicativo de uma integralidade e elemento de uma coleção (como uma das potências de 10).

Alinhados com a tradição pitagórica, os neoplatonistas não consideraram o Uno como idêntico ao um numérico e indiviso (LÓSEV, 1993, 382). Como apontou LÓSEV (1993, 387), Proclo, por exemplo, explicitou a diferença entre a absoluta infabilidade do Uno em relação à Sua expressão como o começo do desdobramento dialético: o Uno pertence à superexistência e unifica a multiplicidade ao permanecer sempre idêntico a Si mesmo (*El. Theol.*, Prop. 5); como disse Dodds, a unidade absoluta garante ao Uno um caráter totalmente transcendente, “no sentido de não ser afetado pela pluralidade”, conciliado com um caráter totalmente imanente, “no sentido de que toda pluralidade participa d’Ele, ou é determinada por Ele” (PROCLUS, 1963, p. 191). A linguagem do mito é capaz de assegurar a conciliaridade ou coincidência de opostos, e a *Teologia Aritmética*<sup>11</sup>, atribuída a Jâmblico, descreve a mônada pitagórica tanto como número inteligível quanto como caos ou matéria. A obra de Jâmblico assimilou muita coisa da obra homônima de Nicômaco de Gerasa e, como apontou Félix Buière (1973, p.

<sup>10</sup> Os pitagóricos (aos menos os posteriores) parecem não ter desconhecido o conceito de zero, mas não o concebiam como nada absoluto. Plotino o chama de *tò médèn* (III.8.10.28 e ss.), uma possibilidade do pensamento “sem ente, sem substância, sem vida”, da qual nada se pode predicar.

<sup>11</sup> *Theologoumena Arithmetica*

185), segundo o sumário da *Teologia Aritmética*<sup>12</sup> de Nicômaco, preservado na *Biblioteca* de Fócio, “Proteu é um dos sobrenomes da mônada (a mônada é o primeiro número, e Proteu significa primeiro). Ora, a mônada é considerada tanto como a matéria (ela merece ainda os nomes de *Cháos* ou *Hadês*) quanto como o demiurgo, e também é chamada de Prometeu”.

A transformação dos mitos órfico-pitagóricos em racionalização aritmética ordenada da realidade atravessa as brumas do pitagorismo e reaparece nas preleções nãoescritas do Platão idoso, em que se desenvolve uma matemática metafísica. Segundo os Pitagóricos e o Platão dos testemunhos indiretos, o Uno agiu sobre a díada para dar origem à série numérica. Essa ação era entendida como uma relação semelhante àquela que existe entre a forma e matéria desordenada: o Uno constituía o princípio formal e masculino, a origem do limite e da forma, e a díada o princípio material e feminino, a possibilidade da transformação e evolução. Conforme um fragmento de Filolau, o cosmos é constituído harmonicamente de contrários, o limite (*peràs*) e o ilimitado (*ápeiron*)<sup>13</sup>. O princípio diádico surge do Uno, como indica um de seus nomes, *arsenothélys*<sup>14</sup> (“masculino-feminino”). Outro de seus nomes, *hýs-pléx* (*hýspléx*, “mecanismo de partida”), indica sua função como principiadador do movimento<sup>15</sup>. Os pitagóricos associaram a Mônada (*monas*) ou Uno ao verbo *ménein*, “ficar; permanecer”. A díada, por sua vez, foi associada com a deusa Rhea, cujo nome lembra o verbo *rhein*, “fluir” (GORMAN, 1989, p. 159 e 162).

Em seus testemunhos indiretos, Platão aparece como que apoiando sua doutrina das Ideias (Formas) em uma filosofia matemática pita-

<sup>12</sup> Ou *Discursos Aritméticos sobre os Deuses*.

<sup>13</sup> Fr. 44a9 Diels-Kranz: “F[ilolau], pitagórico, disse [serem princípios] o limite e o ilimitado” (Aécio, I.3, 10 [*Dox.* 283]; cf. Proclo, *in Tim.* I.76, 27 Diehl: “Segundo Filolau, as partes mais divinas governam as mais imperfeitas, e se forma um cosmos, constituído harmonicamente de contrários, o elemento limitante e o ilimitado” [B 1.2]).

<sup>14</sup> De *arsen + thélé*. Nome aplicado a Phánês pelos órficos.

<sup>15</sup> Cf. DAVIDSON, 2003. No *De Genio Socratis* de Plutarco (*Moralia*, 588-89), o *hýspléx* é usado como modelo dos impulsos humanos.

górica, de forma a explicar a unidade e a variedade do mundo, a Ideia universal do Um (Uno) e a pluralidade dos entes, e como o Uno-Bem é a causa principal de tudo. Nesse platonismo pitagorizante, o Um e a díada indeterminada são princípios ou causas complementares; o Um, a não ser através de composição com a díada, não é propriamente o Bem<sup>16</sup>, não passando de mera abstração<sup>17</sup>. Ao identificar com o Um a ideia do Bem<sup>18</sup>, Platão postulou que o Um, ao combinar-se com a díada, causa uma pluralidade de formas. Cada combinação de um e dois são “números”, se bem que com a peculiaridade de serem incomensuráveis entre si, e assim cada ideia não é um número matemático (*mathēmatikós arithmós*), mas um “número” ideal (*eidētikós arithmós*)<sup>19</sup>, singular<sup>20</sup> e não comparável<sup>21</sup> (i. e., não qualificável para operações de adição, subtração etc., se bem que articulável segundo a norma antecedente-consequente)<sup>22</sup>. Conforme o testemunho de Aristóteles<sup>23</sup>, esse Platão pitagorizante também teria postulado que os números ideais são dez. Cada número ideal é uma espécie de “átomo” numérico<sup>24</sup> que, combinando-se à díada indeterminada, origina a pluralidade das formas dos entes. O Uno-Bem, combinado à díada, é a causa direta de todos os números ideais, e através deles é a causa indireta de toda a pluralidade dos entes.

A “aritmética das Ideias” ou dialética aritmética de Platão não é

<sup>16</sup> Ou: Beleza, proporção e verdade (*kállei kai symmetría kai alētheía*), consideradas como um (*Filebo*, 65a).

<sup>17</sup> “O Um como autoconsciência além da divisão de *noētón* e *noésis* e como absolute bem além das relações finites foi aristotélico, e não platônico, o Deus aristotélico como o ponto de unidade anterior à divisão, onde o indivíduo tinha contato com o fundamento de sua liberdade. O mundo unificado temporal que tinha se tornado um mundo eterno tinha agora o *status* de uma imagem derivativa” (DOULL *In*: CLEARY, 1997, p. 486-516; p. 487).

<sup>18</sup> Aristóteles, *Metaf.*, 1091a-b.

<sup>19</sup> *Metaf.*, 1086a5 e ss.

<sup>20</sup> *Metaf.*, 987b.

<sup>21</sup> *Metaf.*, 1080a.

<sup>22</sup> *Metaf.*, 1080b12.

<sup>23</sup> *Metaf.*, 1073a10, 1084a12 e ss.; *Fís.*, III, 206b32 e ss.

<sup>24</sup> *Metaf.*, 986a16-17.

explicitada nos seus escritos conhecidos atualmente, mas foi “reconstituída” pelo filósofo Jacob Klein (1899-1978) em moldes bastante assemelhados àqueles de Lósev<sup>25</sup>:

Enquanto os números com os quais o aritmético lida, os *arithmoi mathêmatikoi* ou *monadikoi*<sup>26</sup>, são capazes de serem contados, isto é, somados, de modo a que, por exemplo, oito mônadas e dez mônadas totalizam precisamente dezoito mônadas quando *juntas*, as associações de *eidê*, os “*arithmoi eidêtiko?*”, não podem entrar em qualquer “comunidade” uns com os outros<sup>27</sup>. Suas “mônadas” são *todas* de tipo diferente e podem ser postas “juntas” apenas “parcialmente”, a saber, apenas quando acontece de pertencerem a uma única e mesma combinação, enquanto na medida em que elas são “inteiramente separadas” umas das outras (*pánthêi diôrisménai – Sofista*, 253d9) elas são “incapazes de serem postas juntas, não-comparáveis<sup>28</sup>” (*asýmblêtoi*). A noção de uma estrutura “aritmética” do mundo das Ideias permite agora uma solução do problema da *methexis* ontológica (Cf. *Parmênides*, 133a). As mônadas que constituem um “número eidético”, isto é, uma associação de ideias, nada mais são que um a conjunção de *eidê* que se co-pertencem (...) porque pertencem a um único e mesmo *eidos* de uma ordem superior, a saber, uma “classe”, um *génos*. Mas todas poderão “participar” nesse *génos* (como p. ex. “ser humano”, “cavalo”, “cachorro” etc. pertencem ao *genos* “animal”) *sem o “repartir” entre os muitos eidê* (finitamente) e *sem perder sua unidade indivisível apenas se o próprio génos exhibe o modo de ser de um arithmós*. Apenas a estrutura do *arithmós*, com seu caráter especial de *koinòn* [comunalidade], é capaz de garantir os traços essenciais da comunidade dos *eidê* demandada pela dialética; a indivisibilidade das “mônadas” individuais que forma a associação dos *arithmoi*, a limitação dessa associação de mônadas enquanto expressa na junção de muitas mônadas numa associação, isto é, em uma ideia, e *também a intocável integridade dessa*

<sup>25</sup> Lósev (1993, p. 87), por sua vez, reconhece seu débito em relação a Cantor ao entender os *arithmoi eidêtikoi* como *Gestaltqualitäten*.

<sup>26</sup> *Metaf.*, 1083b3; b8-17.

<sup>27</sup> I. e., não são comparáveis.

<sup>28</sup> I. e., não se pode contá-las como replicações da mesma unidade (*henás*) ou mônada (*monas*).

*ideia superior*. O que cada *eîdé* singular tem “em comum” é dos outros apenas em sua comunidade e se encontra “ao lado” (*pará*) e “fora” (*ektós*) deles (cf. *Filebo*, 18c-d). A unidade e determinação da associação de *arithmoi* está aqui enraizada no conteúdo da ideia (*idéa*), aquele conteúdo que o *lógos* alcança em sua atividade característica de descobrir “analiticamente” os fundamentos. Não se precisa nesse mundo de um tipo especial de número de natureza particular<sup>29</sup>, já que ele está entre os números dianoéticos [os *arithmoi monadikoi*], para fornecer um fundamento para essa unidade. De fato, é impossível que qualquer tipo de número correspondente a esses do mundo dianoético deva existir aqui, já que cada *número eidético* é, em virtude de seu caráter eidético, *de tipo único*, assim como cada uma de suas “mônadas” tem não apenas unidade, mas também singularidade. Pois cada ideia se caracteriza por ser sempre a mesma e ser simplesmente singular em contraste com as muitas e ilimitadas mônadas homogêneas do mundo dos números matemáticos, que podem ser arranjadas quantas vezes se queira em números definidos. As mônadas matemáticas “puras” são, é certo, diferenciadas dos objetos singulares dos sentidos por existirem exteriormente à mudança e ao tempo, mas elas não são diferentes no seguinte sentido – que elas ocorrem em pluralidades e não são do mesmo tipo<sup>30</sup>, enquanto cada *eidos* é, em contraste, irreproduzível e verdadeiramente um<sup>31</sup>. Consequentemente, com relata Aristóteles (p. ex., *Metafísica*, 987b14 e ss.; 1090b35 e s.), existem três tipos de *arithmoi*: (1) o *arithmòs eidètikós* – ideia-número, (2) o *arithmòs aisthètos* – número sensível, e “entre” (*metaxý*) esses, (3) o *arithmòs mathèmatikós* ou *monadikós* – número matemático ou monádico, que compartilha com o primeiro sua “pureza” e “imutabilidade” e com o segundo sua multiplicidade e reproduzibilidade. Aqui os números “sensíveis” representam nada mais que as *coi-*

<sup>29</sup> Baseado em unidades genéricas.

<sup>30</sup> “*Metaf.*, 1002b15 e ss.: [Os objetos matemáticos] não diferem em absoluto em serem muitos do mesmo tipo – *tôi dê póll’átta homoeidè éinai outbèn diaphérei*” (N. de Klein).

<sup>31</sup> “*Metaf.*, 987b15 e ss.: Os objetos matemáticos diferem de objetos dos sentidos por serem permanentes e imutáveis, e dos *eidè*, por outro lado, por serem muitos e similares, enquanto um *eidos* é cada um único em si mesmo/*tà mathèmatikà... diaphéronta tòn mèn aisthèton tòi aîdia kai akíneta éinai, tòn d’eidòn tòi tà mèn póll’átta hómoia éinai tò dê eidòs autò hèn ékaston mónon*” (N. de Klein).

*sas em si* que ocorre de estarem sujeitas à *aísthêsis*. Os números matemáticos formam um domínio independente de objetos de estudo que a *diánoia* alcança ao perceber que sua própria atividade alcança sua plenitude em “avaliar e contar” (*logízesthai kai arithmeîn*). O Número eidético, finalmente, indica o *modo de ser do noêton enquanto tal* - ele define ontologicamente o eidos como um ser que tem múltiplas relações com outros eídê de acordo com sua natureza particular e que, contudo, é absolutamente indivisível em si. A teoria platônica dos *arithmoi eidêtikoi* é conhecida por nós nesses termos apenas a partir da polêmica de Aristóteles contra aquele (cf., acima de tudo, *Metafísica*, M6-9) (KLEIN, 1992, p. 89-91).

A teoria platônica dos *arithmoi eidêtikoi*, conforme reconstituída por Klein a partir da polêmica de Aristóteles contra Platão, teve uma evolução paralela na tradição neoplatonista, que também apela às doutrinas nãoescritas deste. O tratado plotiniano “Sobre o número” (*Enéades*, VI.6 [34]), que busca explicar a origem da multiplicidade e da totalidade a partir do número, pode ser considerado como uma tentativa de explicitar e esclarecer o pensamento de Pitágoras em articulação com o entendimento de Platão, esclarecendo e corrigindo as imprecisões de Aristóteles e, acreditamos, confrontando uma famosa passagem aristotélica (*Metafísica*, A6, 987b), aquela que diz que

[Platão afirmou que] os sensíveis existem ao lado [*parà*] das Ideias [*idéai*] e delas recebem seus nomes. Com efeito, a pluralidade das coisas sensíveis que têm o mesmo nome das Formas [*eídê*] existe por “participação” nas Formas [*méthexin... toîs eidesin*]. No que se refere à “participação”, a única inovação de Platão foi o nome. De fato, os pitagóricos dizem que os seres subsistem por “imitação” [*mimêsei/ mímêsin*] dos números; Platão, ao invés, diz “por participação” [*dè méthexei*]<sup>32</sup>, mudando apenas o nome. De todo modo, tanto uns [= os pitagóricos] quanto o outro [Platão] descuidaram igualmente de indicar o que significa “participação” [*méthexin*] e “imitação” [*mimêsin*] das Formas [*tôn eidôn*]

<sup>32</sup> Uma participação que é também, a bem da verdade segundo o *Fédon*, 100d, “presença (*parousía*) ou comunhão (*koinónia*)”.



Plotino busca mostrar de que modo a teoria platônica dos *arithmoi eidêtikoi* [que Jacob Klein (1992, p. 92) reconhece ser comparável à teoria pitagórica das “raízes (*pythménes*)” numéricas] relaciona-se ao entendimento da transição do repouso (*stásis*) para o movimento (*kínêsis*) e da dinâmica entre o ser e o devir. “Para Plotino, assim como para os pitagóricos, o Um é, estaticamente, a unidade pela qual todo número é inteligível, e, dinamicamente, é a unidade donde e aonde toda multiplicidade se move” (O’BRIEN, 1964, p. 19)<sup>34</sup>. Plotino está inserido numa tradição que entende o número como um “universal” existente nas coisas (por semelhança com a estabilidade do Um) e, além disso, anterior e posterior a elas (por relação com a alteridade da díada), devendo ser recordada a respeito uma locução de Moderato de Gades (*floruit* 80-90 d.C.), preservada por Porfírio (*Vida de Pitágoras*, 49-50): “[Os pitagóricos] denominaram ‘um’ (*hen*) ao conceito significativo (*lógos*) da unidade, da identidade e da igualdade, e à causa do acordo conjunto e da simpatia do universo e da conservação daquilo que mantém imutavelmente a identidade. (...) Mas ao conceito significativo da alteridade, da desigualdade e de tudo que é divisível, e que admite diversas formas, chamaram de biforme e díada”<sup>35</sup>. A unidade quantitativa depende, assim, dos conceitos de unidade (indivisível)<sup>36</sup>, identidade e igualdade, que no entendimento platônico vinculam-se às Ideias.

<sup>33</sup> Aristóteles fala que Platão teria descuidado de “indicar o que significa participação das Formas” mas apresenta 26 argumentos (no cômputo de G. Reale) para rebater a “teoria das Formas/Ideias” (*Metaf.*, A9, 990b-993a) e para criticar Platão e os platônicos (crítica retomada na *Metaf.*, 1078b9-1080a8) a partir do entendimento que tem dessa teoria.

<sup>34</sup> Citando Leon Brunschvicq, *Le Rôle du Pythagorisme dans l’Evolution des Idées*. Paris: Hermann, 1937, p. 5.

<sup>35</sup> Seguimos a tradução de GARCÍA BAZÁN, 2005, p. 30. Nos parágrafos seguintes, deixaremos de lado a discussão plotiniana sobre a derivação das Ideias (e dos números) a partir do Uno e da díada (cf. *Enéades*, V.1.5.14, V.1.6.1, V.4.2.7).

<sup>36</sup> Ou de negação da multiplicidade (*En.*, V.5.6.26-30)

A linguagem bastante enigmática do tratado plotiniano “Sobre o número”<sup>37</sup> - necessariamente estudado junto com o tratado “Os objetos inteligíveis não existem fora do Intelecto” (*Enéades*, V.5 [32]) (GARCÍA BAZÁN, 2005, p. 35-42; SLAVEVA-GRIFFIN, 2009<sup>38</sup>, p. 10) - esconde uma tentativa de elucidação do mistério do desdobramento das três primeiras hipóteses do *Parmênides* – do Um que é propriamente um<sup>39</sup> (137c-142a) para o Um-múltiplo (144e-151e)<sup>40</sup> e o Um-e-múltiplo<sup>41</sup> (155e-157b) – e de sua relação com os cinco gêneros do *Sofista* (ser, repouso, movimento, mesmidade, alteridade). Para fazer isso, Plotino desenvolve uma hierarquia dos números, tendo o Uno (primeira hipótese) como causa de todos os números, ao modo pitagórico, precedendo o “número essencial” (*ousia dès arithmós; En. VI.6.9.33-37*)<sup>42</sup>”, ideal ou abstrato, aquele que “existe no Ser, é coligado ao Ser e anterior aos seres, e no qual os seres têm fundamento (*básin*), fonte (*pégon*), raiz (*rhízan*) e princípio (*archon*)”.

O “número essencial” é aquele que “sobrepensado nas Ideias (*epitheôroumenos toís eidesi*) e co-gerador (*syngennon*) delas” (*En.*, VI.6.9.36-37), e que ademais fornece ser aos outros números (V.5.4.18), funcionando como potência (*dýnamis*)<sup>43</sup> que regula a disposição do mundo inteligível como um número “limitado”<sup>44</sup>, se bem que múltiplo, de

<sup>37</sup> Segundo Lósev, o mais difícil dos tratados das *Enéades*.

<sup>38</sup> Que fez largo uso de ideias adiantadas por Lósev (cf. SLAVEVA-GRIFFIN, 2009, p. 11 n. 35), embora nem sempre as aponte, quiçá por não perceber o (velado) débito de Dmitri V. Nikulin (a quem cita exaustivamente) em relação a Lósev.

<sup>39</sup> Não é um todo nem tem partes.

<sup>40</sup> Cf. *Parmênides*, 143c-d

<sup>41</sup> É uma unidade de múltiplas coisas [cada uma delas sendo também “uma e muitas (*hen kai pollá*)” ao mesmo tempo (*áma*) - *Filebo*, 14c; cf. *Fédon*, 96e-97a (*ámphô*)].

<sup>42</sup> Cf. especialmente SLAVEVA-GRIFFIN, 2009, p. 89.

<sup>43</sup> Pensamos que o raciocínio de SLAVEVA-GRIFFIN a esse respeito não é tão diferente daquele de Lósev, apesar do que ela afirma (2009, 86 n. 92).

<sup>44</sup> Os números no nível do Ser são finitos, porquanto, “nada pode ser adicionado ao número inteligível”, mas são infinitos pela perspectiva de que “nada existe acima deles que poderia limitá-los, e eles se autodeterminam (...) por um movimento interior a si mesmos. (...) O número infinito é como o Primeiro Número, o que quer dizer que o Um contém, e realiza, o modelo de todos os números possíveis;

Ideias/Formas. Ao nível do *Noûs* (“Intelecto”; segunda hipóstase), o 75 “número essencial” atua como atividade (*enérgeia*) do ser<sup>45</sup>. A imagem (*eidolon*)<sup>46</sup> quantitativamente expressável do “número essencial” é o “número monádico” (*monadikós [arithmós]*; VI.6.9.35)<sup>47</sup>; a Alma (terceira hipóstase) é capaz de expressar o “número essencial” e não quantitativo como “números monádicos”.

Para Plotino, o “número essencial” tem quatro instâncias (SLAVEVA-GRIFFIN, 2009, p. 15, 87-8 e 109), correspondentes à tétrede Ser/Intelecto/Vivente completo/seres (VI.6.7-8):

- Ao Ser em repouso corresponde o “número unificado [com o Ser]” (*arithmòs hênóménos*; V.6.9.26-29 e 39)<sup>48</sup>;
- Ao *Noûs* e ao movimento<sup>49</sup> corresponde o “número automovente” (*arithmòs en beautoi kinoúmenos*; VI.6.9, 30–31);
- Ao Vivente completo (*pantelès Zoion*)<sup>50</sup> [“o Vivente essencial (*tò ousia dès Zoion*)” ou “Vivente em si (*tò Zoion autò*)”<sup>51</sup>, a Alma (do mundo)] e à mesmidade corresponde o

---

ele designa todas as propriedades, relações ou proporções que podem existir entre números” (BRÉHIER, E. Notice. *In*: PLOTIN. 1954, p. 15-16).

<sup>45</sup> O “número essencial” proporciona duração à intelecção divina.

<sup>46</sup> Cf. “face; vulto” (*prósopón*) e “estátua intelectiva” (*agalmá ti noerón*) em *En.*, VI.6.6.40-41 - um raciocínio que aponta que qualquer “objeto noético”, inclusive o número, “ergue-se por si mesmo e se manifesta por si mesmo, ou melhor, existe em si mesmo” (*ex autoú estékòs kai prophanèn èn autòì, mállon dè èn èn autòì*) (LÓSEV, 1993, p. 341).

<sup>47</sup> Aliás, “número do quanto [= quantitativo]” (*arithmòs... hò toû posoû; toû posoû arithmoû*; *En.*, V.5.4.18 e ss.), número numerante (VI.6.15.37-40) ou “número total, número anterior a todos os viventes, e mesmo ao Vivente completo” (*arithmòn... sýmpanta, ..., hò arithmòs prò zôiou pantòs kai toû panteloûs Zôion*; VI.6.15.7-10). Slaveva-Griffin prefere empregar a terminologia *monadikós arithmós* em alusão à *Metaf.* 1083b8-17 (e 1092b23-24). Cf. ainda Proclo, *In Remp.*, II.16.3-22.19.

<sup>48</sup> Cf. *En.*, V.5.4.18.

<sup>49</sup> Um “movimento sem movimentação”, anterior ao desdobramento no espaço-tempo (q. v. SLAVEVA-GRIFFIN, 2009, p. 103-6). Na *Teologia Platônica*, Proclo discorda que o número exista no *Noûs*, como quer Plotino (*En.*, V.6.15.13-18, p. ex.).

<sup>50</sup> *Timeu*, 31b1; *Enéades*, V.6.15.6-10; Proclo, *Teologia Platônica*, V.16, 55.18.

<sup>51</sup> *Autozôion* na *Teologia Platônica*, V.16, 55.20.

“número abarcador” (*arithmòs periécbôn*; VI.6.9.30–32);

- Aos seres (*ónta*) e à alteridade corresponde o “número desdobrado” (*exelèligménos arithmòs*; VI.6.9, 30), extensivo até o limite da realidade material<sup>52</sup>.

As quatro modalidades de atividade do “número essencial” (*ousia dès arithmòs*) - repouso, mesmidade, movimento e alteridade - são representações da série geométrica ponto/ linha/ círculo (= superfície)/ esfera (= sólido) (SLAVEVA-GRIFFIN, 2009, p. 125-30) num plano exterior ao espaço-tempo, cabendo recordar uma afirmação de Kevin Corrigan (2005, p. 153) a respeito de uma passagem um tanto obscura das *Enéades* (III.8.8.30-48): “As entidades geométricas nessa passagem devem ser tomadas como realidades inteligíveis, até mesmo o contorno e a superfície (que são incluídas no mundo inteligível como figuras inextensas em VI.6[34].17.21-29; cf. VI.2[43].21.44-50)”. Conforme Corrigan (2005, p. 155), a densidade do texto é o reflexo de uma tradição antiga e bem conhecida para a audiência de Plotino, segundo a qual “a analogia do círculo expressava não apenas derivação desde um princípio anterior, mas a estrutura de qualquer atividade que se desdobra enquanto permanece unificada”, na qual tudo vem do Uno e está fora do Uno que, no entanto, é a profundidade íntima de tudo que existe.

Para Plotino, “o número real é a atividade primária da substância, que ordena o desdobramento do universo desde sua fonte absoluta até uma multiplicidade finita” (SLAVEVA-GRIFFIN, 2009, p. 144-5). Apesar de discordar de Plotino em diversos pontos, Proclo não contradiz aquele ao afirmar na *Teologia Platônica* (IV.29.84.3-17; 85.17-20 e 86.8-10) que

O número inteligível (*bò noëtòs... arithmòs*) (...) tem propriedades que não são compreensíveis pelo raciocínio humano e que podem ser agrupadas em duas capacidades (*dynámeis*) primárias, aquela de gerar tudo e aquela de recolher todos os produtos de volta à unidade (...). Por um lado ele “desenrola” (*anelíssei*) a multiplicidade inteligível (*tò noëtòn plethos*) e traz à frente (*prokaleitai*)

<sup>52</sup> Cf. SLAVEVA-GRIFFIN, 2009, p. 40-1 n. 86.

seu conteúdo oculto (*kryphion*) e unitário como distinção e geração produtiva (*diákerisin kai gónimon apogénnésin*), e por outro lado ele reúne a multiplicidade inteligível na unidade (*hénosin*) e na indivisível comunalidade (*amériston koinónian*). (...) Desse modo indicado, podemos considerar todos os ordenamentos dos entes (*ton óntón diakósmous*) como constituídos a partir do número divino (*tòn theíon arithmòn hypbainoménous*), que é absolutamente anterior (*presbytaton*), intelectual (*noeròn*) e transcendente (*exéiréménon*) em relação a todos os gêneros divisíveis. (...) [O número divino] faz subsistir primeiramente os números intelectivos (*noerous*), que constituem a Forma (*eidétikous óntas*), são universais (*katholikous*) e presidem (*proistaménous*) toda a geração (*gennoseós*) e produção (*poieseós*) (PROCLO, 2005, p. 572-5)

Tem-se, então, um movimento existenciante que começa no Uno e termina na multiplicidade dos seres, apresentado por Plotino (e depois por Proclo) em terminologia matemática que difere daquela que nos chegou através da *Metafísica* de Aristóteles, quiçá “para enfatizar que Aristóteles entende corretamente o[s] número[s] quantitativo[s]<sup>53</sup>, mas entende mal os números verdadeiros [*aléthinoi*]<sup>54</sup> de Platão” (SLAVEVA-GRIFFIN, 2009, p. 93).

## Conclusão

A dimensão inteligível está organizada nas *Enéades* segundo uma hierarquia de níveis, correspondente ao movimento de processão (ou afastamento) desde o Uno, e que também é um processo de geração, passando pelas hipóstases do Ser, do *Noús* e do “Vivente em si” até alcançar os seres. O número tem origem a partir do Ser e no nível deste, que produz os entes finitos segundo uma espécie de “processão” dos números, que são suas regras geracionais, “condição de possibilidade

<sup>53</sup> Ou seja, os “números monádicos”.

<sup>54</sup> Ou seja, os “números eidéticos” de Platão ou “número essencial” de Plotino. No *Comentário à Metafísica* de Siriano, “número eidético” significa número inteligível e “número matemático” significa “número monádico (quantitativo)”.

e causa exemplar da processão da *phýsis*” (LADRIÈRE, 2001, p. 223)<sup>55</sup>.

A dialética aritmética pitagórica-platônica-plotiniana é, ao mesmo tempo, descendente e ascendente, apresentando-se tanto como explicação ontológica do vir-a-ser da realidade desde o Uno até a multiplicidade (quantidade) e a magnitude (VI.6.1.4-8, e vice-versa, VI.6.1.11-14) quanto como técnica ou método para reflexão ou elevação [ascensão contemplativa (*theôrêtikê anagôgê*) em Plotino] até o Uno. A perspectiva ascendente permite ir da multiplicidade à unicidade mediante uma superação reversa das diferenças e contradições (em Pitágoras e Platão) ou das hipóstases (em Plotino) e, ao mesmo tempo, sua conciliação na Unidade originária. A síntese das perspectivas descendente e ascendente permite, segundo Lésev<sup>56</sup>, valorizar a mitologia como complemento dialético da ontologia; a existência no mundo é redimida através de um processo de conversão – como o Ser vem do Uno, o retorno ao Uno é fonte de sentido -, sendo a filosofia simultaneamente meio e fim.

A razão pela qual do Uno vem alguma coisa é expressa por Plotino através da linguagem do amor, e até mesmo as passagens onde se fala de uma “audácia” ou “ousadia” destemida (*tólma*) que é capaz de promover a existencição da multiplicidade e da matéria através da diferenciação das hipóstases podem ser entendidas como metáforas dos arroubos amorosos e procriativos do *Noûs* e de *Psychê*, começando tudo por um ato autoerótico do Uno (VI.6.1). Se não se pode pensar a procriação sem o movimento, por que não se poderia pensar o movimento como enredo de uma grande trama procriativa cósmica?

## Referências

ARISTÓTELES. Metafísica. Trad. de M. Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

<sup>55</sup> Cf. ZENKIN, 2004, p. 165.

<sup>56</sup> Cf. sua *Dialética do Mito* (1930), já traduzida para o espanhol, inglês e alemão (*Dialectica del Mito*, trad. M. Kuzmina. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/T. M. Editores e Impresores, 1998; *The Dialectics of Myth*, trad. V. Marchenkov. Londres: Routledge, 2003; *Die Dialektik des Mythos*, trad. E. Kirsten. Hamburgo: Felix Meiner, 1994).

BRÉHIER, E. "Notice". In: PLOTIN. *Ennéades*, VI, 2ª parte [VI.6-9], 2. ed. 79  
Paris: Les Belles Lettres, 1954.

BUFFIÈRE, F. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

CORNELLI, G. *Em busca do pitagorismo: o pitagorismo como categoria historiográfica*. São Paulo: USP, 2010. Tese (Doutorado em Filosofia), USP, São Paulo, 2010.

CORRIGAN, K. *Reading Plotinus: a practical introduction to neoplatonism*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2005.

DAVIDSON, John. *A treasury of mystic terms: the principles of mysticism (1): the universe of spirituality*. N. Delhi: Science of the Soul Research Centre, 2003.

DIELS, H. ; KRANZ, W. W. (eds.). *Die fragmente der vorsokratiker*, 2. ed. Berlin: Weidmann, Berlin, 1958. 3 vols.

DOULL, J. A. *Neoplatonism and the origin of the older modern philosophy*. In: CLEARY, J. J. (ed.), *The perennial tradition of neoplatonism*. Leuven: Leuven University Press, 1997.

GARCÍA BAZÁN, F. *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

GIANNANTONI, G. (ed.). *I presocratici: testimonianze e frammenti*. 2. ed. Roma/Bari: Laterza, 1983.

GORMAN, P. *Pitágoras: uma vida*. Trad. de R. Rusche. São Paulo: Círculo do Livro, 1989.

GUTHRIE, K. S. *The pythagorean sourcebook and library*. Grand Rapids, Michigan: Phanes Press, 1987.

KLEIN, J. J. *Greek mathematical thought and the origin of algebra*. Nova Iorque: Dover, 1992.

LADRIÈRE, J. *The aesthetic dimension of science*. In: BLANCHETTE, O.; IMAMICHI, T.; MCLEAN G. F. (eds.). *Philosophical challenges and opportunities of globalization*. Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001, v. 1, p. 217-238.

LÓSEV, A. F. *Античный космос и современная наука/Antichnyi Kósmos i Sovreménaia Naúka* ("Cosmos Antigo e Ciência Contemporânea", 1927). In: *Бытие. Имя. Космос* ("Ser. Nome. Cosmos"). Moscou: Mysl', 1993,

\_\_\_\_\_. Очерки Античного Символизма и Мифологии Ócherki Antichnogo Simvolízma i Mifologii. (“Ensaio de Simbolismo e Mitologia Antiga”), t. 1. Moscou: ed. do autor, 1930, disponível em russo em <<http://psylib.org.ua/books/lose000/txt081.htm>>.

\_\_\_\_\_. ; ASMUS, V. F. Platon: sochineniya, (Платон. Сочинения). Moscou: Mysl', 1968-1972, 3 v. (vol. 3 c/ 2 livros) ; 2. ed. ampliada 1990.

O'BRIEN, E. (trad.). The essential Plotinus: representative treatises from the Enneads. Indianápolis: Hackett, 1964.

PIETTRE, R. “Les comptes de Protée”. Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens, v. 8, n. 1-2, p. 129-146, 1993.

PROCLO. Teologia platonica. Milão: Bompiani, 2005.

PROCLUS. The elements of theology. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1963.

REALE, G. Platón: en búsqueda de la sabiduría secreta. Trad. de R. H. Bermet. Barcelona: Herder, 2001.

SLAVEVA-GRIFFIN, S. Plotinus on number. N. Iorque: Oxford University Press, 2009.

ZENKIN, Konstantin V. “On the religious foundations of A. F. Losev’s philosophy of music”. Studies in East European Thought, v. 56, p. 161-172, 2004.



# A METAFÍSICA CARTESIANA E A <sup>81</sup>

## FUNDAMENTAÇÃO DA FÍSICA MODERNA

### THE CARTESIAN METAPHYSICS AND THE FOUNDATION OF THE MODERN PHYSICS

PROF. DR. ENÉIAS FORLIN<sup>1</sup>

#### Resumo

O presente artigo busca defender a tese de que a metafísica cartesiana tem como objetivo central a fundamentação ontológica e epistemológica de uma teoria mecanicista da natureza, tal como exposta nas três últimas partes dos *Princípios da Filosofia*, e também no *Mundo ou Tratado da luz*. Para tanto, ir-se-á, primeiramente, caracterizar (um tanto de sobrevoô e apesar dos riscos inerentes) o tratamento ontológico pouco privilegiado que, a despeito de todas as aparências, a matéria recebeu na filosofia antiga e medieval. Na sequência, será mostrado a situação privilegiada impar que, pela primeira vez na história da filosofia, a matéria desfrutou, com o advento dos primeiros modernos, sobretudo Descartes.

**Palavras-chave:** matéria, forma, substância, extensão, geometria, mecanicismo.

#### Abstract

This paper aims at defending the thesis that the Cartesian metaphysics has as its main purpose the ontological and epistemological foundation of a mechanistic theory of nature, as revealed in the three last parts of *Principles of Philosophy* and in *The World or Treatise on Light*. For such a purpose, first of all, I will characterize (a panoramic overfly and regardless of its innermost risks) the scarce privilege that the ontological approach of matter has received in the ancient and medieval philosophy – in spite of all appearances. In the following, I will show the unique and privileged importance that matter, for the first time in the history of philosophy, achieved during the coming of the first modern philosophers, Descartes above all.

**Key-words:** matter, form, substance, geometry, mechanism.

## 1 O estatuto ontológico da matéria na filosofia antiga

Contrariamente às aparências, até o advento da filosofia moderna, a matéria considerada em estrito senso, nunca gozou de grande privilégio ontológico na tradição filosófica.

---

<sup>1</sup> Professor da UNICAMP. e-mail: [ejforlin@uol.com.br](mailto:ejforlin@uol.com.br)

É bem verdade que os primeiros filósofos, também chamados de físicos, orientavam-se segundo uma perspectiva, por assim dizer, materialista. Todavia, há que se colocar aspas nesse termo “materialismo”. Se com isso se pretende significar a redução do mundo à pura realidade material, então, excetuando-se os atomistas, não parece que os pré-socráticos fossem propriamente materialistas. Aquilo que esses primeiros filósofos consideraram como sendo o primeiro princípio de todas as coisas, embora fosse um elemento natural ou físico, era, ainda assim, intrinsecamente qualitativo e por demais anímico, vitalista, para ser considerado uma pura quantidade de extensão tridimensional. Na escola de Mileto, quer o elemento originário de todas as coisas fosse a água, o ar, o *ápeiron*, ou qualquer outro, a *physis* corpórea estava mais para um organismo vivo do que para um bloco de pura e simples matéria. Mesmo a estrutura matemática dos pitagóricos se articulava no interior de um universo vivo<sup>2</sup>.

Se não se quer admitir isso, ao menos todos concordarão que a entrada em cena de Parmênides e Heráclito representa a afirmação filosófica expressa de um logos imanente ao universo. O mais correto, portanto, seria denominar os pré-socráticos de naturalistas ao invés de materialistas. *Physis* significava mais propriamente natureza do que simples e pura matéria.

Foi apenas no pensamento pré-socrático mais tardio, com a entrada em cena dos atomistas gregos, que nasceu uma concepção filosófica estritamente materialista. Todavia, o surgimento do atomismo coincidiu com o advento de Sócrates, e aí, então, a carreira do materialismo ficou comprometida já no seu ponto de partida.

Dessa forma, pode-se afirmar que a tradição filosófica que se inicia com o pensamento socrático significa menos a introdução de uma dimensão espiritual na natureza, do que a separação da dimensão espiritual que já estava presente na concepção de natureza da grande

---

<sup>2</sup> A esse respeito, ver VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2008. Ver também NIETZSCHE, F. *A filosofia na época trágica dos gregos*. In: **Obras escolhidas**. São Paulo: Victor Civita, 1983 e HEGEL, F. **Preleções sobre a história da filosofia**.

maioria dos pré-socráticos, bem como a eleição desta natureza espiritual como sendo ontologicamente privilegiada frente à natureza material. Isso quer dizer que, a partir de Sócrates, a natureza espiritual passa a ser considerada como uma realidade mais nobre e mais rica do que a matéria, sendo que, quando não é considerada como sendo a própria causa primeira do universo, é, ao menos, vista como hierarquicamente superior e princípio de organização da matéria.

Partindo da concepção socrática, Platão irá fornecer aquela que será a primeira importante concepção do *cosmos* depois dos pré-socráticos. Contra a concepção mecanicista, recém-nascente, de que o *cosmos* teria uma causa espontânea e desprovida de pensamento, Platão sustenta, como causa primeira de todas as coisas, um ser inteligente, um Deus, um Demiurgo que cria um mundo de coisas corpóreas — a natureza, a *physis* — ao dar forma à matéria segundo modelos, chamados de Formas ou Ideias, que constituem um mundo à parte do mundo material. As coisas que compõem o mundo físico são, portanto, imitações sensíveis de seres eternos de natureza puramente inteligível. A alma ou o espírito humano, que é da mesma natureza que essas Formas ou Ideias, teria acesso a elas por um conhecimento puramente intelectual, sem nenhuma participação das sensações. Esse conhecimento seria uma espécie de reminiscência já que a alma, antes de sua união com o corpo, já participava deste mundo de Formas<sup>3</sup>. Com Platão, então, a causa primeira do mundo material passa a ser de uma natureza distinta e extrínseca a ele, o puro espírito.

Como se pode notar, a pura matéria, que, desde os primeiros filósofos já não gozava de autonomia para explicar sozinha a natureza do mundo, agora, com Platão, é ontologicamente rebaixada frente à natureza criadora do espírito, a qual existe independentemente da matéria, e cuja intervenção sobre a matéria é necessária para que o mundo possa ser constituído.

---

<sup>3</sup> Ver *Timeo* e também o livro V da *República*. Ver também, ROBIN, L. **La pensée grecque**. Paris: Ed. Albin Michel, 1948, p. 255-260.

Foi Aristóteles, entretanto, que produziu aquela que talvez seja a mais ampla e complexa concepção do *cosmo* de toda a filosofia grega. As Formas ou Ideias que Platão supunha existirem independentemente da natureza, numa realidade à parte, Aristóteles as encarnou na própria matéria como forma intrínseca de organização dos seres. A *Physis* ou natureza passa a ser compreendida como um organismo estruturado hierarquicamente em vários níveis de inteligência. Cada gênero, cada espécie de animal ou ser vivo é um tipo de organização inteligente da matéria. Cada planta, cada animal em particular é uma realização concreta de sua espécie (que é a Forma ou Ideia), e cada qual se origina e se desenvolve movido pela finalidade interna de atualizar ou efetivar a forma que tem em potência. Uma planta, por exemplo, é a atualização ou efetivação daquilo que está em potência na sua semente.

De modo geral, a matéria é organizada por três grandes gêneros ou Formas: mineral, vegetal e animal. O reino mineral constitui o mundo inorgânico, enquanto que os reinos vegetal e animal compõem todo o mundo orgânico, que é o mundo animado, o mundo da vida, o qual, diferentemente do mundo inorgânico, possui em si, internamente, o princípio de sua atividade, isto é, alma (*anima*), que dá forma animada a toda matéria. Os corpos orgânicos, portanto, diferentemente dos corpos inorgânicos, são organizações de matéria animada, ou seja, vida.

O conjunto dos organismos vivos é organizado hierarquicamente por Formas específicas, as *species*, que são de três ordens: a alma vegetativa, a alma sensitiva e a alma racional. Os vegetais são a organização da matéria segundo a Forma que Aristóteles chama de alma (*psykhê*) vegetativa, responsável pela nutrição e reprodução, comum a todos os seres vivos; já os animais têm a sua matéria também organizada pela Forma chamada de a alma sensitiva, a qual, além de conter a mesma função da alma vegetativa, desempenha também uma nova função responsável pela locomoção e pela sensibilidade (sensações e sentimentos); por fim, os animais-rationais (os seres humanos), têm sua matéria organizada pela Forma chamada de alma racional, espírito ou intelecto (*noûs*), a qual, além de desempenhar as duas outras funções anteriores,

de alma vegetativa e alma sensitiva, desempenha ainda uma nova e mais alta função, responsável pelo pensamento<sup>4</sup>.

O Conjunto do universo físico, Aristóteles concebe como finito e esférico, estando a terra, imóvel, situada no centro. Este mundo estaria dividido em duas regiões distintas: a sublunar, relativa à terra e constituída pelos quatro elementos – água, o ar, a terra e o fogo –, herdados da cosmologia de Empédocles, um dos filósofos pré-socráticos. Os corpos na terra, sujeitos à geração e corrupção, descreveriam movimentos retilíneos e descontínuos. A outra região, a supralunar, região dos corpos celestes, compostos de um único elemento, eterno e imutável – o éter – os quais descreviam movimentos circulares perfeitos. Essa região supralunar seria constituída por uma sucessão de esferas, tal como já afirmavam os pitagóricos. Cada esfera seria movimentada pela esfera imediatamente superior, que atuaria como motor. Essa sucessão de motores-móveis terminaria – já que o universo é finito – num primeiro motor. O primeiro motor, por ser o primeiro, é imóvel, e Aristóteles o chama de Deus. Ato puro – pois do contrário se moveria – o Deus aristotélico paira acima do universo, movendo-o como causa final, assim como o amado atrai o amante. O Deus de Aristóteles não cria o universo, que é eterno, e nem sequer o conhece, pois conhecer algo fora de si implicaria atualização de uma potência e, portanto, imperfeição e incompletude. Incorpóreo e pura forma, o primeiro motor existiria como pensamento autocontemplativo: como um pensamento que se pensa a si mesmo.

Como podemos notar agora, a filosofia de Aristóteles, embora tenha recusado a independência de um mundo de puras formas frente ao mundo físico, e embora tenha buscado mostrar que matéria e forma são dois elementos constituintes do mundo, igualmente necessários, que só existem no mundo em relação recíproca, Aristóteles, todavia, manteve a dicotomia de natureza entre matéria e forma, só que agora no interior do próprio mundo: a matéria não gera a forma e nem a forma gera a matéria, mas são duas naturezas distintas e inconversíveis.

---

<sup>4</sup> Cf. *De Anima*. Ver também livro VII da *Metafísica*.

O mais importante, porém, é notar que a cosmologia aristotélica preservou uma assimetria ontológica que privilegia hierarquicamente a natureza espiritual frente à matéria. Tanto é verdade que, apesar de não haver na natureza (*physis*) nem matéria sem forma e nem forma sem matéria, o cosmos aristotélico na sua totalidade é constituído de modo tal que, em parte alguma dele, se encontra a existência da pura matéria, mas, em contrapartida, há um ser puramente imaterial, puro ato, que é primeiro-motor do mundo. Do centro para a última esfera do mundo, há um movimento de progressiva desmaterialização do ser; movimento esse que, se for tomado no sentido oposto, não resulta, como contrapartida, na pura matéria sem forma.

\*\*\*

É bem verdade que, no período helenístico e em Roma, a corrente materialista do atomismo revive no epicurismo. Mas o epicurismo foi apenas uma das diversas correntes filosóficas características dessa época, sendo que havia muitas outras com acento espiritualista como o neoplatonismo, por exemplo. Além disso, aquela que talvez seja a mais representativa expressão filosófica do período romano, a saber, o estoicismo, não era propriamente uma concepção materialista, mas, por assim dizer, organicista, onde a matéria e a razão ou logos eram como as duas contrafaces de uma mesma realidade.

## 2 O estatuto ontológico da matéria na filosofia medieval

De qualquer forma, durante a época medieval, sobretudo na concepção da filosofia mais representativa dessa época, a saber, na filosofia tomista, a matéria apresentou aquele que talvez seja sua fase de mais baixo prestígio ontológico.

Tomas de Aquino, como sabemos, aceita o esquema geral da cosmologia Aristotélica, mas, concebendo o Deus cristão no lugar do Pri-

meiro Motor, vai alterar radicalmente a relação entre Deus e o mundo – com evidente prejuízo, mais uma vez, para a matéria.

Deus agora não é simplesmente primeiro motor de um universo eterno, o qual ele não teria criado e nem tomaria conhecimento. Pelo contrário, diz Tomás, o universo não é eterno, mas é uma criação livre de Deus. Além do que, Deus tem um conhecimento absoluto do mundo que cria, porque o fez segundo as verdades eternas — as espécies ou os princípios formais das coisas — que possui em sua mente, e que são os arquétipos dos seres criados. Tais são similarmente as Formas ou ideias Platônicas que agora existem na mente de Deus, tal como já dizia Agostinho.

Na concepção tomista, então, Deus passa a ser concebido como causa primeira do universo, sendo que, na condição de criador, está fora e acima da criatura. Para Tomás, tal como para Platão e em sentido inverso ao de Aristóteles, as Formas ou Ideias não apenas dão forma à matéria do mundo, mas existem separadamente – só que agora na mente divina, como Verdades Eternas. Daí porque as espécies e os princípios formais realizados particularmente no mundo não têm mais existência necessária. Somente *em* Deus, portanto, a existência envolve essência; a existência de todos os demais seres está na dependência da criação divina: eles podem ou não ser criados por Deus<sup>5</sup>.

Desse modo, o *cosmos* cristão torna-se contingente, mais passivo e inteiramente separado do Criador. Por outro lado, a cosmologia aristotélica assim elaborada, bem ao gosto da ideologia cristã, passou a ser ensinada nas Escolas medievais como expressão perfeita da ciência da natureza.

Por sua vez, a alma racional vai ser concebida como a única que, além da existência na natureza, junto com o corpo, sobrevive a ele e continua existindo após a sua morte, num além-mundo, de ordem puramente espiritual. Aqui se nota a influência platônica na concepção tomista. Embora Aristóteles parecesse admitir, por um lado, que a alma racional não pereceria juntamente com a destruição do corpo, mas ape-

---

<sup>5</sup> Ver, por exemplo, *Compêndio de Teologia*, Livro I, Primeira Parte.

nas as suas funções vegetativas e sensitivas, por outro lado, ele não podia conceber a existência separada da alma num além-mundo, já que não havia outro mundo para Aristóteles (sendo que a própria natureza é eterna no seu processo de geração e corrupção). Neste caso, a concepção platônica de que a alma sobrevive ao corpo e retorna ao mundo inteligível das Formas, do qual ela própria participa na sua origem e, por sua própria natureza, parece servir mais aos propósitos tomistas de conformar as verdades cristãs à filosofia.

Como podemos perceber agora, com o advento da filosofia cristã, a natureza material atinge seu maior nível de rebaixamento ontológico, consistindo em mera criatura contingente do ser necessário e absoluto, criador de todas as coisas, puro espírito.

\*\*\*

### 3 A matéria na filosofia moderna

Com esse breve apanhado histórico, fica claro, portanto, que apenas na filosofia moderna, sobretudo com os primeiros modernos, a pura matéria, pela primeira vez na história, vai, de modo hegemônico, conquistar o estatuto ontológico privilegiado de substrato único do mundo, capaz de explicar sozinha toda a natureza. Em suma, é na modernidade, com Galileu, Kepler, Descartes e Hobbes, entre outros, que a matéria será plenamente elevada à categoria ontológica de substância.

Por um lado, os modernos exorcizaram, desespiritualizaram, desanimaram a natureza, isto é, expulsaram dela as formas, as almas ou psiquês (que para os tomistas aristotélicos eram responsáveis pela organização da matéria em corpos de diversos gêneros e espécies) e, assim, converteram os corpos de organismos auto-animados a puros mecanismos materiais. Por outro lado, os modernos subtraíram da própria natureza material as qualidades ou acidentes reais, isto é, fizeram das qualidades sensíveis meras realidades na mente, representações da nossa subjetividade. Com isso, identificaram a matéria da física com a extensão geométrica e converteram a física numa geometria do movi-



mento. Em suma, fizeram da natureza pura extensão em movimento<sup>6</sup>.

Se Galileu foi propriamente o fundador e também o mais eficaz na criação da nova física-matemática, Descartes foi, sem dúvida, o mais inovador e eficaz na fundamentação metafísica desta física-matemática. Enquanto que Galileu limitou-se a uma apropriação mais ou menos fiel do atomismo grego de Demócrito, que concebia o mundo como agrupamentos de átomos em movimento no vazio, Descartes preocupou-se com demonstrar metafisicamente a diferença radical entre matéria e espírito e, sobretudo, a autonomia ontológica de ambas as substâncias<sup>7</sup>. Com isso, Descartes, criou uma nova cosmologia mecanicista que, diferentemente do atomismo, identificava lógica e ontologicamente espaço e matéria, e negava, ao mesmo tempo, a existência dos átomos e do vazio, passando a operar com o conceito de corpúsculo e de movimento rigorosamente mecânico.<sup>8</sup>

A forma exemplar desta fundamentação metafísica está nas *Meditações Metafísicas*. É comum afirmar que, quando Descartes, na *Meditação Segunda*, opera uma distinção radical entre corpo e alma, o interesse cartesiano seria, sobretudo, o de mostrar que a alma é puramente imaterial e completamente independente do corpo. Na verdade, Descartes está interessado é na contrapartida dessa distinção: seu interesse é mostrar que o corpo é puramente material e completamente independente de qualquer alma ou forma, como pressupunham os tomistas-aristotélicos. Tal é condição necessária para se justificar metafisicamente a elaboração de uma ciência da natureza que tem como objeto apenas a extensão e suas propriedades geométricas e mecânicas, ou seja, tal é a condição necessária para se validar metafisicamente a realização de uma física-matemática.

É por isso que o que vem na sequência da metafísica ou Filosofia Primeira de Descartes não é — como deveria ser se o interesse central

---

<sup>6</sup> A esse respeito ver, por exemplo, o livro: KOYRÉ, Alexandre. **Du monde clos a l'univers infini**. Paris: Gallimard, 1988.

<sup>7</sup> Cf. a Quarta Parte do *Discurso do Método*, as *Meditações Metafísicas* e a Primeira Parte dos *Princípios da Filosofia*.

<sup>8</sup> Cf. a Segunda Parte dos *Princípios de Filosofia*.

de Descartes fosse a prova da imaterialidade da alma — uma psicologia racional, que aprofundaria ou desdobraria em minúcias a natureza e as operações da alma; e nem mesmo uma teologia, como seria o caso — se o interesse central de Descartes fosse refletir sobre a causa primeira. Nada disso! O que, nas obras de Descartes, segue-se à metafísica é sempre uma física ou filosofia da natureza. Essa é a sequência que Descartes apresenta nos *Princípios da Filosofia*, e tal é a sequência que Descartes também já tinha apresentado, antes das *Meditações*, no *Discurso do Método*, quando, após a fundamentação metafísica que aparece na quarta parte, ele apresenta para uma descrição geral de sua física.

Sendo assim, a distinção entre corpo e alma que Descartes apresenta na *Meditação Segunda* (§ 6 a 9), se observarmos com mais cuidado, é a negação metafísica dos fundamentos da física tomista-aristotélica. Após provar que a existência do meu ser se garante apenas na estrita medida do pensar, de modo que sei que certamente que sou quando penso que sou, Descartes, a partir do parágrafo cinco, começa por determinar qual é a natureza do pensamento. Por um lado ele mostra, tal como a tradição tomista-aristotélica, que o pensamento é de natureza imaterial, nãoextensiva, puramente inteligível. O pensamento é aquilo que a tradição costuma chamar de alma. Em contrapartida, Descartes demonstra ao mesmo tempo, e agora contrariamente à mesma tradição tomista-aristotélica, que a alma não é, por sua vez, aquilo que se convencionou chamar de forma, isto é, um princípio inteligível que organizaria a matéria num corpo e seria responsável pela manutenção e desenvolvimento deste corpo. Não: a alma é apenas pensamento e, como tal, em nada contribui para a organização e manutenção do corpo (e nem este, por sua vez, precisa da alma para existir e se desenvolver enquanto tal). Quer dizer, alma enquanto natureza puramente inteligível, não é uma natureza incompleta, que precisaria para existir de uma natureza distinta, a saber, a matéria, da qual ela seria necessariamente a forma. A alma é uma coisa completa, uma res, uma autêntica substância, dotada de autonomia frente à matéria, que não depende do concurso dela para existir. Em suma, na *Segunda Meditação*, Descartes,

por um lado, identifica o pensamento à alma, e, por outro, reduz à noção de alma a de puro pensamento.

A contrapartida dessa demonstração na natureza da alma, qual seja, a de que a natureza do corpo é puramente extensiva, e de que o corpo não precisa de uma alma para organizá-lo e o manter enquanto tal, enfim, de que o corpo é também ele uma coisa completa, uma res, uma autêntica substância, dotada de autonomia frente à alma, que não depende do concurso dela para existir, só será efetivamente demonstrada na *Sexta Meditação*, depois que Descartes tiver validado o conceito de extensão como uma essência real e imutável (o que será feito apenas na *Quinta Meditação* e, aliás, pressupõe a prova da existência de Deus na *Terceira Meditação*). Além disso, ao estabelecer que a pura extensão matemática é substância de todos os corpos, Descartes, simultaneamente, expulsa da realidade corporal as qualidades ou acidentes reais. É isso o que ele pode deduzir já na *Sexta-Meditação*, logo após provar a existência de uma realidade material de corpos exteriores.

Com todo esse procedimento presente nas *Meditações*, Descartes assenta metafisicamente os pilares da física-matemática, a qual surge então como uma decorrência natural da Metafísica cartesiana. Não se trata propriamente, como se poderia pensar hoje, de se formular os problemas da física em equações matemáticas complexas. Não é da matematização da linguagem que se trata nessa época de surgimento da física moderna, mas da matematização de seu objeto, ou seja, da natureza dos corpos. Trata-se de dizer, como o faz Descartes (e como já havia dito Galileu antes dele) que os objetos materiais são pura extensão, simples quantidades extensivas de tamanho, massa volume e figuras diferentes. Isso significa que a natureza ou a *physis* é composta apenas por estes corpos puramente extensos em movimento, ou melhor, os próprios corpos que compõem a natureza são, por sua vez, compostos por conjunto de partículas de extensão (corpúsculos) em movimento. Se for assim, todas as propriedades geométricas são propriedades dos próprios corpos — e somente elas. Como, porém, só há corpos em movimento na natureza, então as diferentes formas de movimento e

suas leis gerais devem poder ser explicadas pelas propriedades geométricas da extensão<sup>9</sup>.

Sendo assim, todo o movimento apenas pode ser explicado pelo contato entre as partes da extensão. O universo é um grande mecanismo, cujo movimento se dá pelo contato de suas partes, tal como num relógio. Os próprios corpos que compõem o mundo são compreendidos como mecanismos que agem da mesma forma. Daí a concepção cartesiana do animal-máquina. Para Descartes, o animal é um puro mecanismo natural que age de forma mecânica segundo as mesmas leis gerais da natureza — e não uma matéria organizada por um princípio inteligente. O próprio corpo humano é uma máquina, com a exceção de que, diferentemente de todos os outros animais, ele é também dotado de alma. Daí poder o homem agir também livremente, já que é dotado de inteligência e poder de escolha.

Essa concepção do universo como um grande mecanismo, já estava, como foi dito, presente no atomismo grego de Demócrito. Descartes, porém, embora um mecanicista, não é atomista. Ele não aceita a ideia de que o universo seja composto de átomos e do vazio onde os átomos estariam em movimento. Na verdade, ele nega ambas as coisas<sup>10</sup>.

O vazio, segundo Descartes, seria um completo absurdo, porque se entre duas partículas de matéria não houvesse absolutamente nada, elas estariam juntas. O espaço que separa uma coisa de outra não é concebível, se ele próprio não for alguma coisa, alguma realidade. O nada, nada é. Não pode haver uma distância de nada; isso seria um nada de distância entre as coisas. Ora, como, porém, na natureza não há nada senão extensão, então o espaço deve ser também uma coisa extensa. Na verdade, o espaço é da mesma natureza que as coisas contidas nele. O espaço é um imenso corpo, ilimitado, sendo que todos os corpos particulares são as infinitas modificações, ou composições particulares, de um mesmo corpo. O espaço é um imenso corpo fragmentado em um

<sup>9</sup> *Princípios* II, §1 a 23.

<sup>10</sup> *Princípios* II, § 16 a 20.

número indefinível de partículas de tamanhos e massas diversas. O que está entre duas partículas, são sempre partículas menores, e assim por diante. Não há um mínimo que seja de vazio entre elas, o que chamamos de vazio está preenchido por partículas menores ainda. É por isso que Descartes nega a existência do átomo: uma quantidade de extensão pode ser dividida indefinidamente.

A existência, portanto, de uma infinidade de corpos particulares, de gêneros e espécies diversas, que compõem o universo explica-se não porque os gêneros e as espécies seriam entes inteligíveis reais, que organizariam a matéria inerte, mas tão somente porque a diversidade infinita de movimentos produz uma diversidade infinita de agrupamentos de partículas, cada qual sendo gerado por uma determinada quantidade de partículas, de determinada massa, volume e com determinada relação de velocidade entre elas<sup>11</sup>.

\*\*\*

Todavia, é claro que Descartes a despeito de sustentar sua **cosmologia** na afirmação da matéria como substância única do mundo, nunca pretendeu com ela esgotar todo o campo da **ontologia**<sup>12</sup>. O du-

<sup>11</sup> *Princípios*, II, § 23. Não será Descartes, todavia, aquele que, na modernidade, irá sustentar o mecanicismo mais pleno e materialismo mais radical. Isto é o que fará Hobbes, com a sua metafísica do movimento. Diferentemente de Descartes, que sustenta a alma humana como uma substância distinta da matéria, Hobbes não deixa espaço para outra realidade no mundo que não seja a pura realidade material. A própria razão é formada de fora, por um processo mecânico de impressões sobre os nossos sentidos. Com isso Hobbes estende a explicação mecanicista à esfera da subjetividade, capaz de explicar a própria gênese do espírito humano. Como diz Hobbes para Descartes nas *Terceiras Objeções*, o espírito não é outra coisa senão um movimento em certas partes do corpo orgânico. É por isso que Hobbes chega a ponto de subverter completamente o tratamento que a matéria tinha habitualmente recebido ao longo na história da filosofia até o advento dos pensadores modernos, e afirma que substância é por definição material, de modo que falar de substância inextensa seria uma verdadeira contradição em termos. (*Leviatã*, IV, p. 25, e XXXIV, p. 233).

<sup>12</sup> Embora as **cosmologias** dos primeiros modernos se expliquem fundamentalmente pela matéria entendida como pura extensão e pelo movimento, suas **ontologias**, isto é, teorias do **ser** (que são mais amplas que as teorias do **cosmos**, pois envolvem o próprio **ser do Criador**,

alismo substancial está presente mesmo na natureza, embora restrito à natureza humana, a única que, além de um corpo, é composta também de alma. Alma, natureza espiritual, que se não é a substância e nem sequer ajuda na composição da substância do mundo da ciência, é ela própria, porém, o sujeito de toda a ciência. Ciência essa que tem, na prova da existência de Deus, a garantia de sua validade absolutamente objetiva e, portanto, a própria garantia da distinção entre as substâncias material e espiritual — distinção essa fundamental para a física matemática.

Aliás, Deus não serve, apenas, para garantir a objetividade do conhecimento. Além, é claro, de ser a causa primeira de todas as coisas, ele é princípio explicativo necessário da própria física.

Se a matéria, embora passível de movimento, é intrinsecamente inerte, e se, apesar disso, o mundo está em constante movimento, isso só é possível porque Deus, que criou o mundo, também o pôs em movimento, e assim o conserva permanentemente, nunca criação contínua. É por isso que, nos *Princípios da Filosofia*, antes de expor a leis do movimento, Descartes apresenta Deus como a força que põe em marcha a máquina material do mundo. O Deus cartesiano é necessariamente o motor do próprio mundo<sup>13</sup>.

---

causa primeira e transcendente ao cosmos) sempre se vêem forçadas a apelar para a realidade espiritual com princípio explicativo último. Embora óbvia, coloco essa explicação aqui para evitar que leitores “apressados”, vejam contradição onde há apenas complementação.

<sup>13</sup> Até mesmo na filosofia de Hobbes, porém, é possível afirmar, com alguma segurança, o papel desempenhado por Deus no mecanismo do mundo. Embora Hobbes defenda que Deus não possa ser objeto de conhecimento humano e nem fundamento da ciência humana, por isso mesmo, Hobbes nunca chega a afirmar, e nem poderia, que Deus é de natureza material ou corporal. E no entanto, mesmo afirmando não ser possível conhecer a natureza de Deus, Hobbes prova efetivamente a existência de Deus. E, isso é mais importante, ele o prova, como sendo necessariamente a causa primeira, o princípio primeiro do conjunto de todos os fenômenos naturais. Nesse sentido, a metafísica do movimento, pressupõe, também ela, como causa primeira, a existência de um ser perfeito e necessário, sem o qual, sem o mundo imperfeito e contingente, constituído de pura extensão e movimento, pairaria no ar como efeito sem causa. Por isso, embora Hobbes recuse a função epistemológica que Descartes confere a Deus, na medida em que esse seria a garantia do conhecimento absolutamente verdadeiro, também Hobbes, apesar disso, faz de Deus o princípio primeiro de sua ontologia.

## Referências

AQUINO, Tomás. Compêndio de teologia. *In: Obras escolhidas*. São Paulo: Victor Civita, 1973.

ARISTÓTELES. **De anima**. Lisboa: Edições 70, 2001.

\_\_\_\_\_. **Métaphysique**. Paftris: Pocket, 1991.

DESCARTES, René. Méditations et principes. *In: Oeuvres de Descartes*. publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996. 11 vols, Tome IX.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

KOYRÉ, Alexander. **Du monde clos a l'univers infini**. Paris: Gallimard, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich. A filosofia na época trágica dos gregos. *In: Obras escolhidas*. São Paulo: Victor Civita, 1983.

PLATÃO. **La republique**, Paris: Librairie Générale Française, 1995.

ROBIN, L. **La pensée grécque**, Paris: Ed. Albin Michel, 1948.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2008.





# O MOVIMENTO NAS DOCTRINAS DOS <sup>97</sup> PRÉ-SOCRÁTICOS (EXCLUINDO OS ATOMISTAS)

## MOVEMENT IN PRESOCRATIC DOCTRINES (EXCEPT ATOMISTS)

PROF. DR. GIOVANNI CASERTANO<sup>1</sup>

### Resumo

Neste contributo, limitar-me-ei a algumas considerações sobre o conceito de movimento nos pensadores chamados Pré-socráticos. Examinar-se-á fundamentalmente um termo, *kinésis*, procurando investigar o sentido que tem nos fragmentos e testemunhos desses autores. Serão poucas as referências a outros termos gregos, que também foram traduzidos na língua portuguesa por “movimento”.

**Palavras-chave:** Filosofia Antiga, Pré-Socráticos, Movimento

### Abstract

My contribution will limit itself to some considerations on the concept of movement by the thinkers we call Presocratic. I will essentially analyse a term, *kinésis*, trying to look into the meaning it takes in these authors' passages and in the accounts about their doctrines. There will be very few references to other Greek terms that we nonetheless translate as “movement” in our language.

**Key words:** Ancient Philosophy, Presocratics, Movement

Na ciência, tal como na filosofia, a cultura grega estava em dívida para com os grandes âmbitos culturais das civilizações que a tinham precedido, em particular, a cultura egípcia e as culturas da Mesopotâmia. Naturalmente, não se vão examinar aqui essas “dívidas”, mas simplesmente mencionar que a teorização do movimento – mesmo que de maneira, diga-se, “implícita” – já estava presente naquelas culturas. Partindo precisamente das observações astronômicas, que mostravam como os percursos dos astros no céu pareciam circulares e como o

---

<sup>1</sup> Professor Titular aposentado de Filosofia Antiga da Università Degli Studi Di Napoli Federico II. E-mail: casertan@unina.it

cumprir de cada ciclo representava um regresso à posição inicial, as culturas mesopotâmicas tinham chegado à ideia *da vicissitude cíclica* de todo o universo, um ciclo que exprimia a lei fundamental e necessária de todos os fenômenos, dos celestes aos humanos. O percurso celeste circular dos astros, que era algo visível e, por conseguinte, mensurável, oferecia também uma *ideia do tempo* como *medida dos movimentos* que se cumprem no céu: um tempo que gira continuamente sobre si mesmo, sem nenhum término. Céu, tempo e eternidade parecem, portanto, desde as origens, ser o domínio da divindade, de “o que é sempre”. E o cosmos, “que é sempre”, e os deuses, “que são sempre”, aparecerão precisamente nas cosmogonias gregas de Ferecides de Siro, de Museu, de Acusilau (século VI a.C.), presentes no começo da especulação grega.

Podemos afirmar ainda hoje que é com a chamada escola jônica que nascem as culturas filosófica e científica na Grécia clássica. E podemos também fazer remontar esta cultura a Tales, baseando-nos nos testemunhos que possuímos dele. Na visão de Tales, não existem milagres, trata-se de observar os fenômenos naturais e de os interpretar recorrendo a causas internas à própria natureza e não a explicações fantásticas ou míticas. E não só: a observação e o estudo da regularidade dos fenômenos naturais consentem também que se extraia uma lei geral que permita explicar não apenas um eclipse, por exemplo, ou um só terramoto, mas *todos* os eclipses e os terremotos – e isso é precisamente a atitude a que, em termos modernos, só podemos chamar científica, porque procede da observação dos fenômenos a elaboração de uma teoria geral que possa explicar todos os fenômenos de um certo tipo. A teoria de Tales sobre os terremotos é conhecida, tremores que dependem do facto de a terra achatada pousar sobre a água e quando ela se move, então a terra treme (DK11A15). É exatamente com esse tipo de teorias que se assinala a passagem de explicações míticas de fenômenos naturais a explicações que se baseiam em princípios e fatores naturais, por conseguinte, científicos: já não há um deus que, furioso com os homens, esconde o sol, ou outro deus que, para punir os homens, agita a terra e provoca terremotos.

No que diz respeito especificamente ao movimento, pode-se dizer (mas aqui já não se encontra no campo das certezas, e sim num campo de suposições, mesmo que sejam derivadas de uma testemunha de peso como Aristóteles) que, para Tales, para quem *éna tòn kósmos*, o cosmos é uno (Aët. II 1, 2 = DK11A13b), parece que se possa falar de um só princípio (a água, segundo Aristóteles e Simplicio: cf. DK11A12, A13), em eterno movimento: *mían kinouménên archên* (DK11A13). E provavelmente Tales pensou que a capacidade de mover pertence à alma; por isso, Aristóteles disse que para Tales tudo é animado, precisamente porque o movimento se manifesta em todas as coisas. Este é o testemunho de Aristóteles: «Alguns defendem que a alma se encontra em tudo (*tò hólo*), e talvez, por esse motivo também, Tales tenha considerado que todas as coisas estavam cheias de deuses. Parece, pois, que também Tales, segundo o que se diz, supôs que a alma fosse algo capaz de mover (*kinêtikón*), e que o ímã possui uma alma, visto que move o ferro» (Arist. *de an.* 411a7 = DK11A22).

Mas é com Anaximandro, talvez a mentalidade mais complexa dos primeiros filósofos-cientistas da Jônia, que se tem a primeira reflexão sobre conceitos acerca do repouso e do movimento, do eterno e do tempo, do infinito e do finito. Anaximandro concebeu o universo como um todo eterno e único, imóvel por si mesmo e chamou-o *ápeiron* (= infinito, ou indefinido) porque não era possível pensá-lo em termos de fenômeno particular. Mas no interior do *ápeiron*, graças a um movimento também eterno, produz-se uma variedade infinita de fenômenos particulares, isto é, de *peírata* (= fenômenos finitos, limitados), mundos infinitos que constelam o universo e, no interior de cada um deles, montes, rios, ventos, mares, espécies animadas e o ser humano. Essa teoria inseria-se, com conotações particulares (também linguísticas) e originais, no quadro do princípio “nada nasce e nada se destrói”. Anaximandro não deu um nome ao infinito, de onde todos os fenômenos particulares se geram e ao qual todos voltam com a morte, mas tinha decerto muito claro na mente aquele princípio, quando afirmava que «as partes mudam, mas o todo é imutável (*tà mèn méré metaballein, tò dè pan ametáblêton*)» (D. L. II 1 = DK12A1; cf. 12B2, B3, B1). Nesse sentido,

o *indefinido* é a condição do *finito*, das coisas que adquirem uma fisionomia própria particular justamente porque ganham *limites* precisos que as diferenciam de outros finitos; o finito destaca-se, separa-se do *ápeiron*: «Segundo Anaximandro, portanto, o nascimento das coisas dá-se por separação dos contrários do indefinido *causada* pelo eterno movimento (*dià tês aidíou kinêseôs*) (Simplic. *phys.* 24, 13 = DK12A9). O movimento e, em particular, o movimento de rotação (*cf.* DK12A10), é a causa do nascimento e da morte de todos os mundos que se seguem no espaço e no tempo infinitos. Por isso, o movimento é eterno (DK12A11: *kínêsin aidion*) e pode dizer-se que, neste sentido, é o princípio mais originário (*presbytêran archên*), graças ao qual os fenômenos nascem e perecem (DK12A12; *cf.* também DK12A14).

A teoria de um infinito que contém em si outros infinitos é muito importante: de facto, os mundos que nascem e se destroem mudam continuamente no interior do único infinito chamado *ápeiron* (o qual, porque é um todo, nunca muda) e são também infinitos em número. E estas infinitas gerações e destruições são devidas ao *movimento*, que é a característica conatural do *ápeiron*, um movimento eterno (DK12A9, A10, A11, A12, A17) não devido a alguma mente divina, como nota Agostinho, ao criticá-lo do seu ponto de vista cristão (*C.D.* VIII 2 = DK12A17), mas que constitui o modo necessário de ser do cosmos. É precisamente devido a essa teoria do movimento que já os antigos aproximavam as teses de Anaximandro às dos Atomistas (*Aët.* II 4, 6 = DK12A17).

Também para Anaxímenes existe uma matéria eterna, infinita, dotada de um movimento próprio, do qual se originam todas as coisas e da qual se formam todas as coisas. Só que, diferentemente do que acontece em Anaximandro, essa substância, embora ilimitada na quantidade, isto é, infinita, é dotada de qualidades específicas, que é o *pnéuma* (= ar, sopro).

O ar difere nas substâncias por rarefação e condensação. Por esse motivo também Anaxímenes admite um movimento eterno (*kínêsin aidion*), através do qual se verifica essa mudança (*metabolên*) (Simpl. *phys.* 24,26 = DK13A5; *cf.* A7). Explicar a qualidade das diversas espécies

de matéria através da qualidade de matéria primordial e defender que **101** o movimento através do qual se obtém a transformação «existe desde sempre (*kínêsin ex aiônos*)» (DK13A6), isto é, que é uma *característica conatural* da matéria, um facto que não requer explicações, porque fornece a explicação de todos os fenómenos, por um lado, provocou historicamente a observação (como sempre, ditada pelo bom senso comum de um senador muito culto nas letras, mas pouco capaz de entender em profundidade as teses científicas e filosóficas revolucionárias para aquele tempo, a saber, do século V ao século I a.C.) que, ao afirmar que o ar é um deus «*eumque gigni esseque immensum et infinitum et semper in motu, quasi aut aer sine ulla forma deus esse possit, cum praesertim deum non modo aliqua, sed pulcherrima specie deceat esse*» (Cic. *de nat. d.* I 10, 26 = DK13A10); e por outro, fez com que um estudioso contemporâneo escrevesse que, com tais doutrinas, a escola milésia alcançou o seu resultado mais elevado: de facto, nesta breve afirmação se encontra a quinta-essência da ciência dos tempos de Anaxímenes aos nossos dias.

Os primeiros Pitagóricos elaboraram uma série de estudos sobre o céu e sobre os fenómenos celestes, realizando uma “tradução” deles em relações matemáticas que representam a primeira tentativa documentada do pensamento ocidental de construir uma ciência da astronomia. Naturalmente, ela é diferente da moderna, além do mais, não possuímos muito, em concreto, acerca de teorias específicas. Podemos, todavia, reconstruir algumas linhas gerais de grande interesse.

Os fenómenos do céu, astros, disposições, movimentos, conjunções, regularidades e irregularidades são todos reduzíveis a relações matemáticas: essa é a grande conquista do pensamento pitagórico: «o céu todo é harmonia e número» testemunha-nos Aristóteles (DK58B4); porque, desde o início, a descoberta pitagórica foi a de que o movimento produz som e, por conseguinte, a fórmula matemática que o exprime é também uma fórmula musical. Essa descoberta foi depois elegantemente desenvolvida e organizada no século IV pelo pitagórico Arquitas. Portanto, o céu é, além de número, também harmonia. Esta teoria parecia “estranha” aos olhos de Aristóteles e, por isso, não verdadeira; no *De caelo*, comenta da seguinte forma: «A afirmação que do

movimento dos astros se gera sempre harmonia é uma piada graciosa e original, mas não é verdadeira. De facto, creem que a deslocação de corpos tão grandes deva necessariamente produzir ruído, [...] um fragor extraordinariamente grande; admitindo que as velocidades determinadas pelas distâncias estejam entre si de acordo com as relações das consonâncias, afirmam que a rotação dos astros gera um som harmonioso. Mas, dado que pareceria estranho que nós não ouvíssemos esse som, dizem que a causa disto é que ele existe já desde que nascemos, razão pela qual não se torna perceptível pelo contraste com o silêncio; de facto as percepções do som e do silêncio são correlativas» (Aristot. *de cael.* 290b12 = DK58B35).

Aristóteles achava “simpática” esta “piada graciosa”, mas não se pode fugir à forte consequencialidade lógica dessa teoria da harmonia do céu: se todos os movimentos produzem sons, também o movimento dos astros deve produzi-los; e dado que as relações numéricas que ligam movimentos, distâncias e velocidades são relações “consonantes”, o som que daí resulta não pode ser senão uma harmonia. E não se pode ignorar a forte dialeticidade adotada pelos Pitagóricos para justificar o facto de não ouvirmos essa harmonia: não a ouvimos porque nunca paramos de a ouvir, desde o nosso nascimento. Ora, se sabe que, na escola de Arquitas, um pitagórico do século IV era adotada outra razão para o facto de não ouvirmos a harmonia do céu, o facto de existirem um limiar mínimo e um limiar máximo dos nossos órgãos sensoriais: um som, portanto, que ultrapasse um dos dois não pode ser ouvido (Porphyr. *in Ptolem. harm.* P. 56 Düring = DK47B1). Isto poderia ser uma confirmação indireta de que a razão adotada por Aristóteles era mais antiga e, por conseguinte, podia pertencer aos primeiros Pitagóricos.

Estes estudos sobre o som e a harmonia levaram os primeiros Pitagóricos a investigar também o campo musical. E ao descobrirem a relação existente entre movimento e som, eles descobriram as relações fundamentais entre os principais acordes musicais e, por conseguinte, elaboraram uma teoria das proporções. Desses estudos retiraram a teoria da *harmonia* – teoria caracteristicamente pitagórica – como lei

reguladora de todos os aspetos do universo. Serviram-se também dessa **103** teoria para elaborar uma doutrina da alma. Aristóteles diz que, para os primeiros Pitagóricos, a alma não era senão o *princípio do movimento*, aquilo que move todos os corpos, não só os corpos humanos: «Alguns deles disseram que a alma [*psychê*] são as partículas de pulvíscolo [*xyismata*] que se encontram no ar; outros disseram que a alma é o que as move. Assim disseram, evidentemente porque as partículas se movem continuamente, mesmo quando o ar está completamente estático (Aristot. *de an.* 404a16 = DK58B40).

Muito cedo, portanto, os Pitagóricos associaram os conceitos de vida e de movimento ao de alma: o que se move está vivo, é *animado*, portanto tem uma alma. Materialmente, este princípio de vida pode ser identificado com o que a experiência nos mostra estar sempre em movimento, isto é, com aquelas pequeníssimas partículas de “poeira” que são vistas sempre em grande movimento (por exemplo, num raio de sol que trespassa a escuridão) mesmo quando o ar circundante é estático. De facto, esse modo de pensar era muito antigo, e bem radicado nas culturas indo-europeias. Nesse âmbito, dizer de uma criatura que possuía uma alma era só uma paráfrase para indicar que estava viva. Era um modo de pensar que não só representava uma concepção, por assim dizer, “pan-psíquica” (no sentido que estendia o conceito de alma para além do que não haverá depois), mas também excluía, por completo, a possibilidade de conceber uma transmigração das almas. Se alma = vida, e a vida é dada pela “infusão” de movimento devida a partículas materiais perpetuamente móveis, a morte não representa senão a dispersão dessas partículas. Naturalmente, elas “dão vida” a outros corpos, até ao infinito.

Com efeito, vê-se algo estranho em Aristóteles: a afirmação de que os Pitagóricos «nada dizem (*outhèn légousin*) acerca do modo como se gera o movimento» (Arist. *met.* 989b29 = DK58B22), e, portanto, não podem explicar fenômenos como a geração e a corrupção, que são impossíveis sem o movimento e a mudança. Portanto, encontramos face a uma “incompatibilidade” entre o modo de pensar de Aristóteles e o dos Pré-socráticos, que, posteriormente, é a mesma que oporá o

primeiro aos Atomistas. Para Aristóteles, é inconcebível que o movimento seja um facto que *explica e não é explicado*. Para ele, o movimento é um facto que deve ter uma causa própria e específica sem a qual não pode existir, e com ele não podem existir todos os fenômenos ligados a ele. Para os Pitagóricos, ao invés, tal como para os Jônios e, em seguida, para os Atomistas, o movimento é um facto *conatural* dos entes, quer sejam átomos ou números corpóreos, é uma característica deles *com a qual* se explicam todos os outros fenômenos e não um fenômeno que deve ser explicado: é um facto para o qual se devem encontrar as leis e as modalidades, não as causas.

Da tese onde há movimento, há vida e, por conseguinte, alma, era bastante natural passar à tese do cosmos inteiro como ser “vivo”, concepção que foi depois recuperada por Platão no *Timeu*. Muito plausivelmente esta tese deve ter pertencido ao primeiro pitagorismo: o cosmos, isto é, o universo ordenado e definido nos seus “limites”, retira do infinito material (*ápeiron*) que o circunda os elementos que lhe consentem manter os seus traços e as suas “distinções” nas várias naturezas que o compõem. Portanto, também o cosmos “respira”, e respira atraindo para dentro de si o *fôlego* (*pnéuma*) e o *vazio* (*kenón*) que separam e distinguem todas as coisas contidas nele, reconstruindo perenemente, no seu interior, o equilíbrio e a harmonia que o caracterizam (DK58B30). Esse *ápeiron*, que atrai para si o fôlego e o vazio que o circunda significa, para o cosmos, não só o seu *ser*, mas também o seu *dever*, isto é, a sua *história*: porque separar e distinguir as coisas que são significa também passar de um infinito sem tempo para um infinito temporal. Esse é o sentido daqueloutro belíssimo fragmento que diz que o cosmos, além do *pnéuma* e do *kenón*, inspira também *chrónon*, o tempo, justamente (Aristot. *phys.* 213b22 = DK58B30).

Das doutrinas particulares de cada Pitagórico sobre o movimento, pouco podemos dizer. Recordamos Hípaso, cujas doutrinas em parte reentram nas teorias próprias dos primeiros Pitagóricos: em parte, apresentam características originais, como a que considerava que o uno-todo não só era princípio do movimento, mas também dinâmico



e limitado (*bèn einai tò pan aeikínêton kai peperasménon*). Parece que o uno <sup>105</sup> era considerado por Hípaso como uma espécie de fogo originário, do qual, por movimentos de condensação e rarefação, se geravam todas as coisas, e que depois, no mesmo fogo, se dissolviam (Arist. *met.* 984a7 = DK18, 7). Essa doutrina era bastante “heterodoxa” relativamente à doutrina mais difundida do uno como par-ímpar. Mais próxima da doutrina pitagórica tradicional estava a sua concepção da alma como o “número” do corpo (DK18, 11), isto é, “harmonia” do corpo. Mas o mérito mais importante de Hípaso foi o de ter descoberto uma teoria dos acordes musicais ligados ao movimento veloz ou lento das vibrações emitidas pelos corpos percutidos. É famoso, a esse respeito, o experimento que fazia com vasos iguais enchidos com quantidades diferentes de água, obtendo assim acordes de oitava (2 para 1), de quinta (3 para 2) e de quarta (4 para 3) (DK18, 13). E lembramos também Alcmeón, que defendeu a primeira teoria encefalocêntrica da antiguidade (Theophr. *de sens.* 25 ss. = DK24A5), e que concebeu a alma dotada de movimento autônomo, sempre em movimento (*aei kinouménê*), enquanto o homem viver e experimentar sensações e pensar (Aristot. *de an.* 405A29 = DK24A12). A propósito da morte, disse que «por isto morrem os homens, porque não podem unir o princípio com o fim» (Theophr. *de sens.* 25 = DK24B2), que em termos nossos, significa ter intuído que o metabolismo humano é um processo irreversível, que não tem retorno nem recuperação.

Tal como os Jônios, dos quais sofreu a influência, também Xenófanes preocupou-se, na sua poesia, com a explicação dos fenômenos naturais, dos ventos, dos rios, das nuvens, do fenômeno do arco-íris: por isso, foi chamado «o físico» (DK21A20). Em particular, defendeu que a lua é dotada de luz própria (DK21A43), e que o sol é formado por uma quantidade enorme de faíscas que se reúnem e que brilham precisamente por causa do seu contínuo movimento (DK21A32). Serviu-se da teoria de que o movimento produz ascensões – talvez reapropriando-se da de Anaximandro – para explicar aquela espécie de estrelas que aparecem por cima das naus, chamadas Dióscuros (isto é,

os chamados “fogos de São Telmo”), e que seriam pequenas nuvens que brilham por causa de um movimento específico.

De Xenófanés, a propósito da doutrina do movimento, lembramos as duas afirmações, aparentemente contraditórias, que «nada nasce nem perece nem se move e que tudo é uno e não sofre mudança (*ou-dèn gínetai oudè phtéretai oudè kineitai kai óti hèn tò pan estin éxo metabólés*)» (DK21A33; cf. também 21B 26); e que «tudo o que nasce é perecível (DK21A1: *pan tó ginómenon phtbartón estí*)». As duas afirmações ligam-se perfeitamente. Se pensarmos no universo inteiro como numa totalidade, cujos elementos componentes existem desde sempre, então nada nasce e nada se destrói; se, ao invés, pensarmos nos vários fenômenos que ocorrem no interior dele graças ao contínuo movimento dos elementos fundamentais das coisas, à sua composição e desagregação, então teremos de concluir que tudo o que nasce está destinado a morrer. O mesmo acontece com a terra. Também é interessante a intuição de Xenófanés acerca de uma terra em eterno movimento. Os mundos são todos finitos e movem-se no cosmos infinito: o mesmo sucede com a terra, que se move até ao infinito e por isso parece estar imóvel (DK21A47; cf. também B28). Mais ainda: a terra e todos os mundos que nascem e morrem no universo têm uma história própria, uma *história natural* que é possível decifrar através de provas concretas. Pelo que sabemos, Xenófanés foi o primeiro a utilizar os restos de fósseis de animais como testemunhos para a reconstrução da história natural da terra: «Xenófanés defende que se dá a mistura da terra com o mar e que a terra, com o tempo, se separa do elemento húmido. Diz que possui estas provas, isto é, de que na terra firme e nos montes se encontram impressões de peixes e de focas [...] Diz que isso aconteceu quando, antigamente, tudo se reduziu a lama e que a impressão na lama secou. Diz que a espécie humana desaparece quando a terra, engolida pelo mar, se torna lama, e que depois a terra recomeça a formar-se, e que tal é a transformação a que todos os mundos estão sujeitos» (Hippol. *ref.* I 14 = DK21A33).

Nas culturas filosófica e científica até meados do século V, encontramos perante uma concepção do movimento como causa interna

da matéria que determina todas as suas mudanças. Essa concepção co-<sup>107</sup> mum – que será comum a todos os Pré-socráticos, e que será negada, em parte, por Platão e mais fortemente por Aristóteles – foi teorizada pela primeira vez com rigor metodológico e argumentativo por Parmênides de Eleia. Parmênides, que, segundo a tradição platônica e muito mais ainda aristotélica, devia ser colocado no grupo dos «imobilizadores do todo» (Plat. *Theaet.* 181a = DK28A26: *tau hólou stasiôtai*), não só sistematizou essa concepção, mas foi o primeiro a chamar a atenção para o problema do *método* através do qual estudar esta realidade única, imutável, no interior da qual decorriam todas as vicissitudes das coisas em devir e mudança. Não duas realidades, portanto, mas uma só realidade que, para ser entendida deve ser estudada e pensada de dois pontos de vista: o da totalidade e unicidade, e o da particularidade e da multiplicidade. O pressuposto teórico da metodologia parmenidiana é o de que as leis que governam a realidade governam também o pensamento que reflete sobre a realidade, como se diz no fragmento 3: «de facto, a mesma coisa é pensar e ser» (DK28B3). Tudo isso significa que o método com o qual se deve estudar essa realidade única é, de facto, um método dúplice. Esses dois métodos que Parmênides chama *vias de investigação* (*hodoi dižésios*) e que estão ligados aos dois modos de olhar para a realidade são claramente expressos desde o fragmento 2 até ao fragmento 8. Mas há mais. Parmênides formaliza, mesmo linguisticamente, os objetos das vias de investigação. A realidade, isto é, o “cosmos” dos Pré-socráticos, pensado como uno-todo, é chamada por Parmênides *to eón*, “o que é”, enquanto que a que é vista como multiplicidade dos fenômenos que nela acontecem é chamada *ta eónta*, “as coisas que são”. Estamos perante não a *contraposição* entre realidade e não realidade, entre um “ser” metafisicamente pensado e um “aparecer” que é condenado, mas perante uma *distinção* entre o discurso que se deve fazer sobre a realidade como uno-todo e o que se deve fazer sobre a realidade como multiplicidade de fenômenos. A novidade da obra de Parmênides, relativamente aos pensadores que o precederam, reside, por um lado, em estabelecer claramente, pela primeira vez, que as afirmações diferentes que se fazem sobre *to eon* e sobre *ta eonta* são

consequência de dois *métodos* diferentes de ler a mesma realidade e, por outro lado, reside na *justificação lógica* das suas afirmações, justificação em que ele faz nitidamente referência àquele “princípio de não contradição” que será depois teorizado por Aristóteles, motivo pelo qual se pode afirmar que ele, se não é o pai da metafísica, é certamente o pai da lógica ocidental. Tudo isso se encontra nos fragmentos 6, 7 e 8.

Em particular, no que diz respeito ao movimento, ele pertence ao mundo do devir e da mudança, ao mundo de *ta eonta* e não ao de *to eon*. Ele é também causa de todos os fenômenos, como nos sugere Aécio no seu conhecido testemunho sobre as *stephánaí*: «Parmênides diz que a [*stephánaí*] central é a causa do movimento e o que governa a geração (*aitían kinéseós kaí gevéseós hypárchein*)» (Aët. II 7,1 = DK28A37). Poeticamente, Parmênides chamou-a também «aquela que detém as chaves» (cf. B1.14: *échei kléidas*), justiça (B8.14: *dikê*), destino (B8.37: *moira*) e necessidade (cf. B8.30; B10.6: *anánkê*).

Do movimento também falou o grande discípulo de Parmênides, Zenão, nos quatro argumentos *perì kinéseós*, todos transcritos por Aristóteles (*phys.* 239b9 segs.). Não é o caso de os citar, mas apenas de recordar como a redução ao absurdo da tese pitagórica da mônada e do movimento (entendido como passagem através de uma infinidade de posições num tempo finito) não era só uma brilhante refutação da experiência do quotidiano (portanto, Aristóteles criticou inutilmente os argumentos de Zenão baixando-os à medida do senso comum). Zenão não queria negar a realidade da multiplicidade de fenômenos da experiência, nem a realidade do movimento: por um lado, as suas teses queriam demonstrar as grandes dificuldades que se encontram quando se quer fazer da experiência uma rigorosa análise lógica; por outro lado, queriam chamar a atenção para a importância daquilo que hoje chamaríamos *lógica das relações* no estudo da natureza, isto é, uma lógica que deve encontrar e fixar os seus pontos de referência, somente em relação aos quais os nossos discursos adquirem estrutura lógica e rigor científico. Portanto, a importância de Zenão no campo da filosofia e da ciência reside sobretudo em ter intuído a necessidade de unir a investigação sobre a natureza (física) ao novo instrumento da lógica (matemática

lógica) e, simultaneamente, em ter intuído a dificuldade em realizar uma **109** rigorosa análise lógica da experiência: mas essa descoberta fundamental zenoniana será logo abandonada, principalmente pela prevalência da física substancialista de Aristóteles, e terão de passar muitos séculos antes que a ciência e a filosofia a revalorizem.

Convém citar Heraclito, mas não como defensor da teoria do “tudo flui” e, por conseguinte, de uma teoria que afirma o eterno e incessante movimento de todas as coisas, teoria que lhe foi atribuída, de Platão em diante, já na antiguidade (basta pensar em Aécio, que lhe atribuiu a tese de uma movimento eterno (*aidion*) para as coisas eternas, e a de um movimento corruptível (*phthartén*) para as coisas corruptíveis: Aët. I 23, 7 = DK22A6), e que, em seguida, teve, na historiografia moderna, muitas repetições cansativas. Hoje, a crítica mais atenta não crê mais na imagem de um Heráclito defensor do movimento incessante e, como tal, contraposto a um Parmênides, defensor, por sua vez, da imobilidade das coisas, mas chama a atenção para outros aspetos da doutrina heraclitiana, tais como a relatividade, a *coincidentia oppositorum* e sua harmonização.

A doutrina filosófica de Empédocles está intimamente ligada à forma poética na qual se expressa: os conceitos da eternidade e do tempo, da imutabilidade e do movimento, do ser e do devir, da imortalidade dos elementos que se tornam mortais quando se agregam num composto, fundem-se maravilhosamente numa linguagem poética colorida e cheia de imagens. Belíssima é, por exemplo, a imagem do pintor que com a sua arte exemplifica o nascimento das coisas, graças à fusão dos elementos, como nos refere Simplicio em DK31B23. Neste fragmento, é visível também o sentido dialético da ação das duas forças: Amizade e Discórdia. Num primeiro sentido, elas regulam a composição e decomposição, o nascimento e a morte, de cada fenômeno que acontece no nosso mundo: a Amizade agrega os quatro elementos diferentes numa *kerasis* particular que constitui o indivíduo e, por conseguinte, determina o seu nascimento; a Discórdia desagrega os quatro elementos e, por conseguinte, determina a sua morte. Num segundo sentido, porém, a Amizade, tendendo a reunir em si todas as partes de cada elemento,

determina de facto a morte, porque a vida é precisamente a mistura de elementos diferentes; a Discórdia, quebrando esta unidade de cada elemento em si mesmo, determina o nascimento dos indivíduos, que são compostos sempre por uma *krasis* dos quatro elementos diferentes. Essa dialética dos efeitos das duas forças foi bem vista por Aristóteles e por Simplicio (DK31A37, A37a, A38, A40, A52).

No que diz respeito especificamente ao conceito de movimento, recordamos que Empédocles teve, segundo testemunho de Filopono, a intuição excepcional – que fez escandalizar Aristóteles – da *corporeidade da luz*, razão pela qual ela *viaja no espaço*, obedecendo às mesmas leis que regulam o movimento dos outros corpos e, por isso, demora um certo tempo para alcançar a terra a partir do sol. Eis o belo testemunho: «Uma segunda opinião é a dos que defendem que a luz é a chama de esplendor composta de partes pequeníssimas, lançada com grande força: e essa parece ser a opinião de Empédocles [...]. Empédocles dizia que a luz, que é corpo, escorrendo do corpo luminoso, chega ao espaço intermédio entre a terra e o céu e depois chega a nós; mas tal movimento (*toiaútên kínêsin*) escapa-nos pela sua velocidade» (Arist. *de an.* 418b20; Philop. *de an.* 344, 34 = DK31A57). Empédocles falou provavelmente de um “princípio do movimento” dos dois hemisférios que se movem à volta da terra: «Defendeu os quatro elementos e deu como causas Amizade e Discórdia [...] Há dois hemisférios que se movem circularmente à volta da terra, um inteiramente de fogo, o outro misturado de ar e de uma pequena quantidade de fogo: sustentou que isso era a noite. E assim se obteve o princípio do movimento (*archén tês kinéseôs*), pois que a massa concentrada de fogo começou a premer num ponto» ([Plutarch.] *Strom. ap.* Eus. *P.E.* 18, 10 = DK31A30). Provavelmente Empédocles usou o termo mais específico de *phorá* para indicar este tipo de movimento rotatório, se for aceito o testemunho de Aristóteles: «Outros, pelo contrário, como Empédocles, defendem que o movimento (*phorâ*) do céu, ao girar velozmente, impede o movimento da terra, tal como acontece com a água nos vasos: se se fizer rodar de forma circular e velozmente o vaso, a água, mesmo que venha a encontrar-se muitas vezes abaixo da orla do vaso, todavia não cai, embora

por natureza devesse fazê-lo» (Aristot. *de cael.* 295a13 = DK31A67). O movimento faz parte das complexas doutrinas biológica, fisiológica e do conhecimento. A propósito da respiração, por exemplo, Empédocles elaborou uma explicação refinada que se baseava no facto de ela estar intimamente relacionada com o movimento circulatório do sangue: nas veias, que são uma espécie de canais, não se encontra presente só o sangue, mas também o ar que provém do exterior do corpo, e é o próprio movimento do sangue que produz os fenómenos da inspiração e da expiração, como acontece numa bomba hidráulica. Quando o sangue se move para baixo, o ar é como que aspirado para as veias, e produz-se a inspiração; quando se move para cima, ele é como que empurrado para fora, e produz-se a expiração. Expondo essa doutrina, Empédocles oferece-nos também a esplêndida imagem da menina que brinca com uma clepsidra na água: e esse é outro exemplo de como no filósofo se fundem maravilhosamente o pensamento e a experimentação científica com a criação de imagens poéticas (Aristot. *de respir.* 473a15 = DK31B100).

O movimento também desempenha um papel fundamental nos Pitagóricos da segunda metade do século V e da primeira do século IV. Em particular, para Filolau, o sol, que juntamente com a terra gira à volta do fogo central, é como um cristal que recebe o reflexo do fogo que há no cosmos, e reenvia para nós a luz e o calor (Aët. II 20, 12 = DK44A19). Ter deslocado a terra da sua posição imóvel e central no universo significava não só ir contra uma longuíssima tradição, mas também estruturar de maneira nova a relação experiência-razão. De facto, a hipótese racional e científica não é somente a que se pode determinar com base na experiência sensível, mas é também a que, aparentemente, vai *contra* a experiência, precisamente para melhor a explicar e compreender. A hipótese do movimento da terra – contradita pelo senso comum – é, com efeito, aquela que melhor explica as nossas experiências do tempo, da noite e do dia, das estações e dos eclipses. Aliás, é precisamente para explicar melhor os eclipses do sol e da lua que Filolau introduziu a hipótese da *antiterra*. Essa é outra terra que, colocando-se entre a terra e o fogo central, faz com que o fogo

não seja visível a partir dela, e explica também a maior frequência dos eclipses da lua em relação aos do sol estando num mesmo lugar da terra. O facto importante, do ponto de vista da história do pensamento científico, não é tanto a aceitabilidade ou não da hipótese da antiterra – que foi duramente atacada por Aristóteles (*cf.* DK58B37) – quanto o facto de que a hipótese, que não força o significado dos fenômenos, é, pelo contrário, precisamente aquilo que dá conta de alguns factos da experiência sensível, tais como a frequência diversa dos eclipses do sol e da lua. E, desse ponto de vista, ou seja, do da metodologia científica, a hipótese filolaica antecipa hipóteses análogas da astronomia contemporânea, que, com base na observação de aparentes irregularidades do movimento de alguns corpos celestes, pressupuseram a existência de outros corpos celestes em certos lugares do espaço, embora não diretamente observáveis.

Arquitas, por seu lado, aprofundou especialmente as investigações, já iniciadas pelos primeiros Pitagóricos, no campo musical, fazendo também importantes observações acerca da diferença entre a composição de um som e a sua percepção. Cada som é, antes de mais, a *percepção de um movimento*, ou de um «choque»: não pode haver som se não houver «coisas que chocam entre si» (D.L. VIII 79 = DK47A1). O choque, por sua vez, dá-se só quando há movimento: é o movimento das cordas de uma lira no ar, ou do ar que é emitido por uma flauta, que determina o som. E há uma relação precisa, que pode ser determinada em termos matemáticos, entre a *qualidade* do som e a do movimento. Por exemplo, os sons produzidos por choques rápidos e fortes são *agudos*, aqueles produzidos por choques lentos e fracos são *graves*. Assim, «se alguém pegar numa vara e a agitar lenta e debilmente, produz, com os seus golpes, sons graves; se, pelo contrário, a agitar rapidamente e com força, produz sons agudos» (DK47A1). E isso acontece da mesma maneira com as armas que servem para serem lançadas: as que são lançadas com muita força chegam longe, as que são lançadas com menos força caem próximas de nós, porque, quando viajam com força, o ar cede mais, quando viajam devagar, o ar cede menos e o som que produzem é diferente. O mesmo acontece com os sons



produzidos pelas flautas: o sopro que vem da boca, quando entra nos furos mais próximos, produz um som mais agudo pela grande força, quando entra nos furos mais distantes, produz um som mais grave; e o mesmo vale também na relação entre comprimento (ou tensão) da corda de um instrumento musical e o som que emite. A relação entre a percepção de um som e a sua composição é claramente visível nos acordes, compostos de mais que um movimento, mas que nós percebemos como se fosse um só som (Porphyr. in *Ptolem. harm.* I 6, p. 104 = DK47A18). E os acordes são relações, também eles exprimíveis em números (DK47A19A). Arquitas estudou muito pormenorizadamente não só as proporções das relações que se exprimem nos acordes, mas também as suas “divisões interiores”, ou seja, a função dos “intervalos” musicais (*Ptolem. harm.* I 13 p. 30, 9 = DK47A16): era precisamente a matematização daquele conceito de *harmonia* que esteve sempre no centro dos interesses dos Pitagóricos. Arquitas conseguiu, então, estabelecer todas as relações matemáticas que regulam os acordes de oitava (2 : 1), de quinta (3 : 2) e de quarta (4 : 3) da escala musical (cf. DK47A17) e marcou as três clássicas «médias proporcionais» (*mesótêtes*) na música (*média* é, pois, o conjunto de três números tais que as suas diferenças estão na mesma relação para os próprios números): a aritmética, a geométrica, a subcontrária, dita harmônica. (Porph. in *Ptolem. harm.* p. 92 = DK47B2). Enfim, utilizando o movimento, ou melhor, utilizando um modelo matemático-cinemático genial para a sua época, Arquitas resolveu um famoso problema matemático da antiguidade, sem solução até à sua época. Tratava-se do “problema de Delos”, assim chamado porque estava ligado a um culto muito ativo naquela cidade: após a destruição de um altar de forma cúbica dedicado a Apolo, a cidade decidiu construir outro que fosse exatamente de volume duplo ao altar destruído, conservando porém a forma cúbica. Arquitas resolveu brilhantemente o problema (cf. DK47A14-15) com o método da «redução» (*apagogê*), inventado pelo grande matemático Hipócrates de Quío (século V a.C.). A solução de Arquitas, se por um lado une perfeitamente aritmética e geometria construindo um modelo de *figuras geométricas em movimento*, por outro lado, revaloriza em sentido muito forte a ciência dos núme-

ros, após as graves críticas da escola eleática que tinham agitado a velha concepção aritmogeométrica. Nessa revalorização da aritmética, que previa também uma “recuperação” dos números irracionais, Arquitas prossegue e conclui a fase da ressystematização das teorias matemáticas pitagóricas.

Anaxágoras, com a teoria dos *spermata* e do *nous*, do mundo que se forma por um processo de alteração (*allóiosis*), a partir de uma mistura originária, ao refletir sobre o movimento, teve a grande intuição científica da íntima relação que, neste processo cósmico de separação e transformação, une *força* e *velocidade*, e intuiu claramente não só que a força depende da velocidade do movimento dos corpos («a força, com efeito, é a velocidade que a produz»: Simplic. *phys.* 35, 13 = DK59B9), mas também que a velocidade desses processos – contrariamente aos que se pode apreender com a nossa percepção sensível – são enormemente superiores às velocidades de que os homens têm experiência todos os dias. Anaxágoras chama *nous* (“intelecto”, “mente”) à lei que regula este processo eterno do movimento e do devir: se todas as coisas, as sementes, estão conjuntamente misturadas, o intelecto não está misturado a nada e ordena todas as coisas: por isso é simples, não misturado e puro (Plat. *Cratyl.* 256b24 = DK59A55). Logo, o intelecto dá origem a um processo de distinção das coisas da mistura originária, dá origem ao mundo que, depois de se distinguir da mistura originária, permanece na sua estrutura; a formação do mundo coincide com o início do tempo: ele tem início com o começo do movimento, inserido pelo intelecto na mistura originária (Simplic. em DK59A64, B1). Sobre a função do intelecto na formação do cosmos e de todos os fenômenos que se vão formando e desaparecendo no seu interior, Anaxágoras realça fortemente o seu caráter de lei imanente e ordenadora de todos os fenômenos: «Depois de o intelecto ter dado início ao movimento (*kinéin*), do todo que era agitado (*apò tou kinouménou pantós*) começaram a formar-se as coisas por separação e aquilo que o intelecto tinha posto em movimento (*ekínêsen*) se dividiu totalmente. E a rotação do que tinha sido agitado e separado aumentava muito o processo de separação (Simpl. *phys.* 300, 27 = DK59B13).

Tudo isso é claramente confirmado por muitos testemunhos: **115** «Anaxágoras, Arquelau e Metrodoro de Quío afirmam que o mundo (*kósmos*) teve início com o início do tempo (*ap'archês dê krónou*)» (Simpl. *phys.* 154, 29 = DK59A64).

«Anaxágoras põe o intelecto como causa do movimento e do devir (*tês kinéseôs kai tês genéseôs aition*)» (Simpl. *phys.* 27, 2 = DK59A41).

«Tudo se gera de tudo, embora não imediatamente, mas seguindo uma certa ordem (*pan ek pantôs ginómenon, ei kai mê amésôs allà katà táxin*)» (Simpl. *z. d. St.* 460, 4 = DK59A45).

«Ele atribui quer o conhecer quer o mover ao mesmo princípio, dizendo que o intelecto move tudo (*tê autê archê tó te ginóskein kai tò kinéin, légôn noun kinésai tò pan*)» (Plat. *Cratyl.* 413c = DK59A55).

«O intelecto é impassível e está privado de mistura (*apathê kai amigê*), dado que é o princípio do movimento (*kinéseôs archên*). De facto, poderia mover só se não fosse movido (*kinoiê akínêtos*) e ter poder só se estivesse privado de mistura (*amigês*)» (Aristot. *phys.* 256b24 = DK59A56).

Para concluir, vale a pena lembrar um tipo de crítica a doutrinas como essas, isto é, doutrinas como as de Anaxágoras e as dos filósofos-cientistas que o tinham precedido. Uma crítica que, iniciada por Aristóteles e retomada especialmente pelos autores cristãos, não podia admitir o conceito revolucionário de um movimento *ínsito* na matéria, movimento que era lei e explicação do devir das coisas e que não tinha necessidade, por sua vez, de explicação. É isso para dar um exemplo de como estas doutrinas eram revolucionárias para a época em que apareceram, não só para o senso comum da época, mas também para aqueles estudiosos, mesmo grandes como Aristóteles, que partiam de outros pontos de vista. Eudemo, um filósofo do século IV e discípulo de Aristóteles, no testemunho de Simplicio, interpreta corretamente o intelecto como causa da mistura e do movimento em sentido temporal, mas não consegue ver precisamente isso, a saber, como pode a causa ser causa interna e imanente, logo, separável só logicamente, e não externa ao movimento. Eudemo, não conseguindo apreender este aspeto da doutrina de Anaxágoras, deduz, erroneamente, que «não havia mo-

vimento e que a um certo ponto teve início»; e não pode deixar de se perguntar: «e então por que o intelecto não faz parar todas as coisas?» (Simpl. *phys.* 1185, 9 = DK59A59).

Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina

## EM GERAL: DYNAMIS THE QUESTION OF THE GENERAL MOVEMENT: DYNAMIS

PROF. DR. JESUS VAZQUEZ<sup>1</sup>

### Resumo

Trata-se de analisar o conceito de movimento, num sentido fundamentalmente ontológico, em relação com o conceito de temporalidade. A via escolhida é o confronto entre a noção aristotélica de *dynamis* e a leitura que Nicolai Hartmann faz da referida noção. A partir desse confronto, o filósofo alemão pretende mostrar que a noção de mudança não pode ser dissociada da categoria de processo, que segundo ele não encontra uma compreensão adequada em Aristóteles.

**Palavras-chave:** Aristóteles; Hartmann; Dynamis; Movimento.

### Abstract

This abstract aims analyse the concept of motions, in a sense fundamental ontological, with respect to the concept of temporality. A route chosen was the confrontations between the aristotelic notions for *dynamis* and the lecture of this notion by Nicolai Hartmann. Starting of these confrontations, the german philosopher aims demonstrate that this change can't be separate from de process category, which he said finds no proper understanding of Aristotle.

**Key words:** Aristotle; Hartmann, Dynamis; Movement

Para analisar alguns aspectos do tema em questão, pode-se partir da seguinte afirmação de Cornelius Castoriadis: “Se o ser não fosse criação, não haveria tempo”<sup>2</sup>. Estamos diante de um desses problemas fundamentais da filosofia que, em última instância, parece insolúvel, embora apareça como uma questão que exige permanentemente uma resposta do pensamento. Trata-se, portanto, de um fenômeno/problema inegável em cujo núcleo é possível avançar em compreensão e esclarecimento, mesmo permanecendo sem solução.

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Filosofia da UFPE. E-mail: [jesusvazquez@br.inter.net](mailto:jesusvazquez@br.inter.net)

<sup>2</sup> A afirmação acima foi anotada durante o Seminário de Inverno de 1992, na École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, em Paris.

O problema apresenta-se em Platão no domínio das hipotéticas realidades inteligíveis, como oposição entre repouso e movimento e em conexão com a oposição entre o mesmo e o outro, no interior da *koinonia*.

Castoriadis parece sugerir que o movimento é inerente ao ser, isto é, que o ser só pode ser concebido como *dynamis*, recuperando, assim, um dos sentidos fundamentais do conceito grego de *physis* que não significa algo assim como “a natureza” em sentido corrente, enquanto objeto das chamadas ciências naturais. Parece muito mais fecundo ler a *physis* como o jorrar, fonte originária do surgimento de novas formas que, segundo Heidegger, mostra-se como a vigência do vigente, como a relação inquebrável do ser e do ente, do sendo do ser e do estar sendo do ente.

Nesse sentido, o ser aparece indiscutivelmente como devir. Portanto, pode-se aceitar uma certa equação: Ser – *Dynamis* – Devir – Processo, que exige uma temporalidade radical.

Isso permitiria uma discussão filosófica acerca do tempo, como imagem sensível do imutável (Platão), ou teológica, tempo contraposto ao conceito da eternidade de Deus, como negação da temporalidade.

Nesse contexto, Heidegger, nos anos trinta, disse aos teólogos de Margbourg, falando do conceito de tempo, que a verdadeira compreensão da eternidade não é acessível ao filósofo, pois este derivará sempre a eternidade a partir do tempo, ao passo que os teólogos, que compreendem a eternidade pela fé, podem derivar o tempo da eternidade. A filosofia tende, segundo ele, a confundir o tempo e a eternidade, considerando esta como equivalente a um “ser-sempre-vazio”, o que significava para os gregos o *aei*.

O caráter vazio do *aei* seria oposto à plenitude do tempo que estabelece a relação entre o tempo e a eternidade como um objeto válido da teologia.

Mas em que consiste a duração específica do *aei*? Sendo um conceito derivado do ser-temporal, ele só teria a aparência do eterno. Por isso, Heidegger rejeita tanto o *aei* quanto o *nunc stans* dos medievais. Em *Ser e Tempo* afirma que o conceito tradicional de eternidade foi deriva-

do da concepção vulgar do tempo, tempo cronológico de relógio, de calendário, mensurável e quantificável. De fato, é uma concepção que se orienta pela ideia de um ser aí estático, como presença contínua de agoras homogêneos indefinidamente repetidos.

Mandred Kerkhoff observa<sup>3</sup> que os termos aqui em questão apresentam a mesma filiação etimológica:

- *Aei, aidios* (aci-dios)
- *Aevi-ternitas; aevum* (eternidade)
- *Enigkeit (enig/ ewe/ aims)*

Todos esses termos derivam, segundo o autor, da mesma raiz indoeuropeia *Ayus*, “força vital”.

Em algumas passagens (□ 6), Aristóteles separa o movimento do motor imóvel do movimento eterno do mundo, mas é discutível que tais passagens (inclusive a do *De generatione et corruptione*, 336 b31) permitam interpretar o *aion aidios*, duração eterna do *theos*, que aparece em □ 7, como uma realidade “fora do tempo”. Seguindo as investigações do citado autor, já Alberto Magno teria feito uma diferença taxativa: a teologia aristotélica é uma filosofia convergente com a cosmologia greco-árabe, que não é abordada no livro □ e sim no *Líber de causis*, que seria a outra parte da mencionada teologia.

Nesse sentido, Alberto traduz *aidios* por *sempiternus*, termo reservado talvez para o Deus cristão.

Em todo caso, como mostrará Tomas de Aquino (STh. I, q. 10), não conhecemos a eternidade, senão por meio do tempo. Daí, certa cronomorfia e um antropomorfismo da nossa representação do único possuidor da eternidade, o intelecto divino, cuja propriedade essencial é o *nunc stans* em oposição ao *nunc fluens* do tempo.

Alberto Magno cita Boetius: “*Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*”. Essa afirmação conota, simultaneamente, um tempo infinito que não corresponde à essência da eternidade mas à

<sup>3</sup> KERKHOFF, Manfred. L’occasion de penser: le dieu de la Métaphysique □, 7: aidios ou aionios? In : **La Métaphysique d’Aristote**: perspectives contemporaines. Textes réunis ET publiés par Michel Narcy et Alonso Tordesillas. Paris: J. Vrin, 2005, p. 215-226.

sempiternidade do mundo. Ao contrário, a eternidade possui esta vida interminável de maneira simultânea, numa posse sempre completa. Portanto, trata-se de uma plenitude concebida, por assim dizer, como um presente permanente e vivo. Por isso propõe uma tese de caráter platonizante: o tempo móvel imita quantitativamente (como que desperado mas em vão) a imobilidade qualitativa.

Depois de matar este deus metafísico, Nietzsche, como Feuerbach à sua maneira, achou necessário reclamar para o homem todas as perfeições antes postas em Deus, além e fora do homem. O resultado foi o tão estranho (e de polêmica interpretação) *eterno retorno*, um ‘como se’ consolador de uma repetição ao infinito desta única vida humana. Contra essa ideia tentou-se incorporar o eterno como semitranscendência de uma ética do incondicional, numa existência estritamente temporal finita.

Já Heidegger fez alusão à possibilidade de uma construção filosófica da eternidade, partindo de uma temporalidade originária, mas pensada como indefinida. Haveria lugar aí para uma teologia negativa ou uma criptoontologia? Abrem-se aí longas e inconclusivas discussões. Entrar nelas significaria um longo desvio de nosso atual propósito.

Em todo caso, no contexto da presente exposição, o devir temporal aparece como a forma geral do que é. Nessa direção e desde seu ‘realismo crítico’, Nicolai Hartmann afirma que o *Processo* é uma categoria real eminente, se for entendido como o que há de comum a toda espécie de movimento, transição, alteração, curso, transcurso ou acontecimento. Desse modo, o *processo* perpassa todos os estratos do ser, inclusive o relativamente duradouro e persistente, as formações e os complexos.

O fluir do tempo seria o momento fundamental no processo, embora Hartmann<sup>4</sup> parece restringir a temporalidade, não se vê muito bem por que, ao que ele chama de processos naturais. Nesse âmbito

---

<sup>4</sup> HARTMANN, Nicolai. **Ontología IV:** filosofía de la naturaleza. Teoría especial de las categorías. Categorías dimensionales. Categorías cosmológicas. Trad.de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 290.



ou esfera do ser, o processo é o que avança irreversível, na passagem **121** comum do tempo, do anterior para o posterior. Tal fenômeno teria inspirado a imagem heraclítica do 'fluxo', cujos estágios primeiramente se aproximam, depois passam o umbral do agora e afastam-se de novo em direção ao passado. A forma, portanto, do fluxo é a sucessão e, como totalidade temporal, tem duração. A diferença entre o fluxo e o tempo é que este último não é um processo *real*, pois é único na natureza ao passo que existem muitos processos e fluxos. Dessa forma, o tempo é apenas a dimensão e a forma geral do fluir. O processo é o real, o que flui no tempo, o que tem duração nele. É nas relações do processo que os momentos fundamentais do tempo se tornam tangíveis.

Para a *ratio cognoscendi*, contrariamente a Kant, o intuível não é o tempo vazio como tal, mas o que transcorre nele<sup>5</sup>.

O processo é, pois, a forma comum a todo ser real, onde a existência aparentemente em repouso das formações reais, tal como aparecem na percepção, rompe-se numa multiplicidade primitiva que se desdobra no processo. Tal desagregação/alteração das formações no tempo significa que nenhuma delas está jamais unida como um todo. O processo mostra que as formações reais nunca são idênticas a si mesmas na pluralidade de estados temporais. Mas o tempo não faz nada nem aniquila nem produz e sim o processo no tempo; é ele que constitui o emergir e o desaparecer de cada determinação, a geração e a corrupção. Assim, o processo mostra a não identidade temporal do que existe consigo mesmo, isto é a alteração, a mudança de determinações.

Por alguma razão estranha, talvez Nietzsche explique: na tradição metafísica tornou-se hegemônica a idéia de que o que é verdadeiramente, o modo superior de ser é a existência inalterável ou imutável. O erro fundamental teria sido o de conceber o devir como contrário ao ser e não como uma entre várias formas de ser, a única firma do ser real. Parece que os antigos entendiam o devir como uma mistura de ser e de não-ser, que teria como consequência dois processos: geração e corrupção, transições do não-ser ao ser e do ser ao não-ser. Por isso era

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 291.

difícil entender que o devir fosse ser, salvo em Heráclito, como diz Hegel. Essa atitude parecia pressupor a ideia de ser puro, imutável, real.

Já Heráclito mostrou, com o conceito de devir, que nascer e perecer não são dois processos, mas uno e o mesmo. Não há passagem do nada ao ser ou do ser ao nada. Simplesmente o processo acontece no ente, é a forma geral do ser do real. Por isso, afirma Hartmann,

O processo está longe de ser meramente um desgarrar-se nos estágios temporais, um momento de não-identidade e decomposição; é antes a continuidade do que substitui-se sucessivamente. Portanto, uma forma da unidade, a contiguidade contínua do desgarrado no tempo, a aderência do que temporalmente nunca está junto, a unidade total de 'um' processo, que resulta do sucessivo e imediato seguir-se do que nunca nasce senão para um instante e em um instante perece para sempre<sup>6</sup>.

Na passagem de um termo ao outro (nascer/perecer), aparece a categoria de *alteração*. Essa supõe que há algo que permanece idêntico no processo, embora possam mudar nele os estados. Aqui aparece o problema da substância em conexão essencial com o processo; conexão que historicamente assume a forma de uma oposição: substância, o inalterável no meio da alteração.

Desde a antiguidade, essa estabilidade da substância, além de ser uma exigência do conhecimento científico, parece ter sua motivação na fuga do pensamento diante da caducidade da existência e das coisas. Vingança do homem contra o tempo, diria Nietzsche. Mostra uma espécie de *pathos* tradicional do pensamento especulativo. A consequência dessa atitude foi a desvalorização de toda esfera do ser que implicasse temporalidade e devir, sendo considerada como o domínio da imperfeição, bem como a procura de uma apreensão intelectual num plano superior do ser: o da eterna duração.

Ora, a esfera da temporalidade abrange a totalidade do mundo real cósmico ou espiritual. Dá-se, portanto uma desvalorização da vida e do homem. Pensou-se que tinha de haver algo imutável e que isso se-

<sup>6</sup> *Ibid.*, 293.

ria o verdadeiramente ser, o autêntico, o sublime, o superior ao caduco. **123** De alguma maneira, o homem deveria poder participar disso e aspirar a isso. Daí a desvalorização do mundo real e a busca da substância no ‘mais alto’ pensável (Divindade, alma ou formas eternas do ser) e, conseqüentemente, a busca metafísica de um fundamento não apenas lógico/epistêmico mas também ontológico. Essa busca constata-se em expressões tais como ‘princípio do mundo’, ‘o incondicionado’, ‘o infinito’, ‘o absoluto’. Assim, tal substância-fundamento foi posta acima e além do mundo real. Tornava-se, cada vez mais, inacessível, ente de razão, fantasma.

Concebida desse modo, a substância não era mais o permanente e o persistente no processo, mas algo extratemporal e supratemporal. Algo inteiramente fora do processo, não persistente nele e, portanto, algo não real, pois, segundo Hartmann, “só o temporal é real e só o persistente no processo temporal é realmente persistente”<sup>7</sup>.

Kant mostrou no paralogismo da substancialidade que o ponto chave está na concepção do eu como algo absolutamente persistente. Num certo sentido, pode-se falar de uma espécie de persistência do eu na mudança das representações, enquanto ele vive e tem representações, mas nada indica que o eu possa subsistir sem representações, vivências empíricas, sem percepções.

Por outro lado, através do conceito de ‘formas substanciais’, pode-se, em alguns casos, conceber a existência da forma como além dos indivíduos, do seu nascer e perecer. Da atribuição da forma substancial a todo o âmbito dos entes chegou-se a um reino de puras essências, que continuaria intacto diante e acima do devir. Assim, parecia realizar-se o desejo da imagem do imperecível. Não é estranho o lugar central da *essentia* ao longo da história da metafísica. Chegou-se a supor que as formas seriam algo real, até mesmo o único verdadeiramente real. Mas a *essentia* continuou sendo um ente meramente ideal, que só é real nos indivíduos.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, 309.

É por isso que, em N. Hartmann, a expressão *Sosein* (ser assim) não corresponde à *essentia* dos medievais, pois, embora o ser-assim possa ser considerado como algo neutro (que pode pertencer à esfera do *ser real* ou à esfera do *ser ideal*), na verdade nunca é neutro, pois necessariamente é sempre um ser-assim de um ser-aí (*Dasein*), que nunca é neutro, pois faz com que o ente em questão pertença necessariamente seja à esfera do ser ideal (conceito análogo ao de *mundo 3* de Popper e que contém, no caso de Hartmann, valores, leis lógico-matemáticas, proporções e relações geométricas, etc.) seja à esfera do ser real, esfera da existência, efetividade, realidade submetida às coordenadas espaço-temporais. Portanto, o ente, seja real ou ideal, é sempre constituído por esses dois momentos *Sosein* e *Dasein* e é este último o que determina se o ser-assim pertence, em cada caso, a um ser-aí real ou ideal. Em todo caso, ser real e ser ideal são as duas esferas do ser que contêm todos os entes possíveis. Segundo esse autor, é puro preconceito atribuir mais ser ou menos ser aos entes que pertencem a uma ou outra dessas esferas.

No caso de Aristóteles, a *forma* (que junto com a *essentia* são conceitos próximos ao de *Sosein*, mas, pelas razões acima, não se identificam com ele) seria o que há de permanente no *sinolon*, no ente hilemorficamente composto e imanente a ele. O problema que enfrentamos aqui é o de saber se as formas são universais ou individuais ou, talvez, ambas as alternativas, em sentidos e contextos diferentes.

Com efeito, por um lado, J. H. Lesher<sup>8</sup> encontra um dilema em Aristóteles na medida em que o filósofo grego se teria comprometido em diversos textos, notadamente nos livros *Zeta* e *Eta* da *Metafísica*, no *De Generatione Animalium* e no *De Partibus Animalium*, com três proposições que parecem ser inconsistentes: a) nenhum universal pode ser uma substância. b) a forma é um universal. c) a forma é o que é mais verdadeiramente uma substância. Claramente é impossível aceitar as três proposições ao mesmo tempo.

<sup>8</sup> LESHER, J. H. Sobre forma, substância e universais em Aristóteles: um dilema. In: ZINGANO, Marco. **Sobre a metafísica de Aristóteles**. São Paulo: Odyssseus Editora, 2005. v. 1.

Por outro lado, E. Berti<sup>9</sup>, ao analisar os escritos biológicos de 125 Aristóteles, mostra que o filósofo afirma claramente a individualidade das formas, o que seria corroborado pela individualidade biológica incontestável constatada pela biologia e pela genética contemporâneas. Desse modo, talvez se pudesse afirmar que as formas só seriam universais enquanto determinam uma diferença específica dentro de um gênero compartilhado por um universo de indivíduos ou objetos. Contudo, à medida que informam determinado indivíduo, elas mesmas se individualizam, pois só existem enquanto forma imanente de cada indivíduo. Essa concepção reaparecerá mais tarde em algumas teses medievais acerca da individuação concebida como *ipseidade* ou como *haecceitas*.

Mas a composição hilemórfica dos entes naturais que constitui em cada caso um sínolon não é concebida por Aristóteles como uma unidade substancial formalista e estática dos entes. Cada substância é, ao mesmo tempo, constituída pelos dois princípios, que explicam a mudança e o dinamismo da substância: *dynamis e energeia*.

Segundo a leitura, pouco convincente, que Hartmann faz desses dois princípios, Aristóteles propriamente não teria dado conta da mudança como *processo*. Ele argumenta que uma mera sucessão de estados não constitui um processo. Esses estados devem estar unidos um com o outro, formar uma unidade e apresentar uma transição sem solução de continuidade. Só então se pode falar de processo. Assim, o processo é uma totalidade constituída pela unidade sucessiva de estados que vão substituindo um ao outro.

Segundo o autor, Aristóteles parece conceber diferentemente o *processo*. Ele parte do resultado final, teleologicamente a meta do processo. Este seria então concebido como algo intermediário entre a *dynamis e a energeia*, como uma energeia inacabada, como um ente meramente enquanto *dynamis*. Tal afirmação não parece ser procedente no

<sup>9</sup> BERTI, E. A alma é, para Aristóteles, individual?. **Hypnos. Revista do Centro de Estudos da Antiguidade**. América do Norte, nov. 2010. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/hypnos/article/view/4244/2854>. Acesso em: 22 Set. 2011.

texto do próprio Aristóteles, pois significaria entender a *dynamis* como ente existente em si, o que, para o filósofo grego, é impossível. Por esse desvio hermenêutico, os dois conceitos (*dynamis e energeia*) só convêm, segundo Hartmann, aos estados inicial e final de um processo construtivo, mas não ao processo mesmo, à transição entre tais estados. A *dynamis* estaria aí antes de sua efetivação e a *energeia* depois. A primeira como a inefetividade da coisa que muda, que advém, que se aproxima. A segunda (*energeia*) como a efetividade da mesma coisa. Portanto, o devir resta como um lugar vazio.

Os estágios de transição são algo efetivo e Aristóteles os concebe, segundo Hartmann, como a efetividade de algo meramente possível, que permanece ainda inefetivo. Nesse sentido, o autor afirma: “A transferência da *energeia* a um ente meramente em potência revela ser uma contradição nos termos. Pois significa o acabado de algo inacabado precisamente enquanto se encontra ainda inacabado”<sup>10</sup>. É assim que Hartmann lê Aristóteles<sup>11</sup>.

O que dizer dessa leitura? No mínimo, é extremamente simplificadora. Não leva em conta a riqueza e diversidade de sentidos da *dynamis* no livro  $\theta$ : força, capacidade, arte, dom, faculdade, estar capacitado, aptidão, habilidade violência, potência, bem como a sua relação com a causalidade<sup>12</sup>. O próprio Aristóteles diz:

Algo é possível ou capaz quando não resulta nenhum impossível ao realizar-se nisso o ato (*energeia*) cuja potência ou capacidade se diz que possui, quero dizer, por exemplo, que se alguém é capaz de sentar-se e pode sentar-se, não resultará nenhum impossível se se sentar. E igualmente, se é capaz de ser movido ou de mover, de estar firme ou de por firme, de ser ou de gerar-se, ou de não ser ou não gerar-se<sup>13</sup>

<sup>10</sup> HARTMANN, 1960, p. 298.

<sup>11</sup> Mais precisamente Física III, 2012, 10 ss.

<sup>12</sup> Sobre esta questão são muito esclarecedores os comentários de Heidegger em **Metafísica de Aristóteles  $\theta$  1 - 3: Sobre a essência e a realidade da força**, p.76 -95.

<sup>13</sup> ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Ed. Gredos, 1994. p.370.

Há na verdade uma circularidade inquebrável entre as noções **127** de *dynamis* e *energeia*, que não podem ser considerados como entidades subsistentes e separadas. É essa força e dinamismo internos de resistir, de suportar ou de fazer, inerentes a todo ente natural que os escolásticos chamavam de *potentia activa* que supõe uma relação com a *potentia passiva* no seio da substância e na relação entre substâncias.

Finalmente, diante do problema da mudança no seu sentido pleno e mais essencial (*epí pléon*), parece constatar-se uma espécie de aporia que perpassa toda filosofia: por um lado, o pensamento busca estabilidade e fixidez mas, por outro lado, não pode encontrá-la em parte alguma, inclusive nele mesmo, pois está condenado a ser, em um sentido ou outro, linguagem e, portanto, está marcado necessariamente pela temporalidade de todo discurso. Como dar conta discursivamente do que se pretende estável e como o que é (*to on*) necessariamente temporal e mutável pode ser enclausurado em conceitos abstratos, fixos e universais?

Só numa perspectiva infinitista e absoluta seria possível. Mas resta mostrar que tal perspectiva é acessível para um pensamento que é sempre, ao menos para nós, temporal, finito e mutável.

## Referências

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. de Tomás Calvo Martinez. Madrid: Ed. Gredos, 1994.

BERTI, E.. A Alma É, Para Aristóteles, Individual?. **Hypnos. Revista do Centro de Estudos da Antiguidade**. América do Norte, nov. 2010. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/hypnos/article/view/4244/2854>. Acesso em: 22 Set. 2011.

HARTMANN, Nicolai. **Ontología IV: filosofía de la naturaleza**. Teoría especial de las categorías. Categorías dimensionales. Categorías cosmológicas. Trad.de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1960.

KERKHOFF, Manfred. L'occasion de penser: le dieu de la Métaphysique □, 7: aídios ou aionios? In : **La Métaphysique d'Aristote**: perspectives contemporaines. Textes reunis ET publiés par Michel Narcy et Alonso Tordesillas.





# LINGUAGEM, “EU” E SENSações: UMA <sup>129</sup> INVESTIGAÇÃO ACERCA DA IDENTIDADE PESSOAL EM HUME E WITTGENSTEIN

LANGUAGE, “SELF” AND SENSATIONS: AN INQUIRY ABOUT  
PERSONAL IDENTITY IN HUME AND WITTGENSTEIN

JOÃO PAULO MACIEL DE ARAÚJO<sup>1</sup>

## Resumo

O presente artigo tem por objetivo encontrar uma solução acerca do clássico problema da identidade pessoal, tomando como referência o olhar de dois filósofos, a saber, Hume e Wittgenstein, uma vez que deram distintos tratamentos ao problema: o primeiro apontara um tipo de investigação que só fora ser feito cerca de quase dois séculos depois por Wittgenstein. A partir de então, vamos elencando a problemática com outros problemas que, contemporaneamente, são recorrentes na epistemologia, na filosofia da linguagem e da mente de modo geral. O problema da identidade pessoal, tal como o problema mente-corpo, ainda permanece insolúvel; nossa tarefa aqui é apresentar o problema e mostrar duas formas/tentativas de resposta a essa questão.

**Palavras-chave:** consciência, mente, self, privacidade epistêmica.

## Abstract

This article aims to conduct an enquiry about the classical problem of personal identity, taking as reference the view of two philosophers, namely, Hume and Wittgenstein, as they have different treatments of the problem, and the first pointed a type of investigation that will be done only out about two centuries later by Wittgenstein. Since then, we go connecting the problem with others problems that are recurring in contemporary epistemology, philosophy of language and mind so general. The problem of personal identity, such as the classic mind-body problem still remains unsolved, our task here is to present the problem and show two attempts to answer this question.

**Keywords:** Consciousness, mind, self, Epistemic privacy.

---

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela UFPE e bolsista pesquisador do PIBIC 2010/2011 sob a orientação do Professor/Doutor Fernando Raul de Assis Neto.

E-mail: [whitecrow108@hotmail.com](mailto:whitecrow108@hotmail.com)

A questão da identidade pessoal é um daqueles clássicos problemas filosóficos sobre o qual muitos pensadores ao longo da história, deram respostas, das mais variadas possíveis, mas que ainda não foram suficientes para dar por encerrada tal problemática. Costuma-se dizer que um autêntico problema filosófico caracteriza-se pela sua natureza de não se deixar solucionar, admitem-se tentativas de resolução, mas faz-se mister continuar insolúvel. O problema da identidade pessoal consiste em saber como pode uma pessoa ser a mesma, i. e., manter alguma espécie de identidade ao longo do tempo, uma vez que tal pessoa estará sujeita às vicissitudes características de sua condição espaço-temporal. Em outras palavras, quais são as condições mínimas, necessárias e suficientes que garantem a identidade pessoal ao longo do tempo? Poderíamos catalogá-lo aqui como um problema fortemente presente e característico da filosofia moderna cujo primeiro expoente declarado foi o filósofo inglês John Locke com o seu *An Essay Concerning Human Understanding*, no qual faz uma explanação acerca dessa questão, dedicando uma sessão dessa obra à identidade pessoal. A resposta de Locke para tal questão, ainda que passível de ser refutável, parece assegurar uma parcela da verdade concernente ao problema. Para Locke, o que garante a nossa identidade pessoal é a nossa capacidade de pensar a si próprio como si próprio (*itself as itself*), isto é, somos seres pensantes e inteligentes, que têm o poder de raciocínio e reflexão, tomada de decisões etc., e isso devido à consciência, que é inseparável do pensamento nos diferentes tempos e lugares. Uma vez que a consciência acompanha os pensamentos, tem-se uma distinção nítida de nós mesmos em relação a outros seres pensantes<sup>2</sup> em vista do fluxo de aparente continuidade que a consciência produz; e é nisso que consiste a identidade

---

<sup>2</sup> É problemático falar de outros seres pensantes sem incorrer no problema das outras mentes e, por conseguinte do próprio solipsismo tão presente no pensamento moderno. Para uma visão do problema das outras mentes, ver o artigo de Norman Malcom (2000) intitulado "Knowledge of Others Minds" e o de Austin (1980), intitulado "Outras Mentes" (Coleção Os Pensadores).

pessoal, permeada pelo que Locke chamou de mesmidade de um ser **131** racional (*sameness of a rational being*).

É quando se pergunta por essa mesmidade que surgem os problemas. Toda essa mesmidade recai sobre o que chamamos de “Eu”; e quem deu mais importância ao eu, elegendo-o como princípio estritamente fundamental para a legitimidade do conhecimento? Eis a tão cara e preciosa ideia de sujeito na modernidade. O *cogito* cartesiano inaugura, sem dúvida alguma, uma revolução que passara a dividir as águas da filosofia. Tudo é susceptível de ser posto em dúvida, tudo pode ser tomado como provisoriamente falso, menos a proposição de que “eu penso”, e, por uma *reductio ad absurdum*, chega-se a uma substância pensante, uma *res cogitans*, da qual não faz sentido duvidar, senão para resolver a questão pela consequência falsa que tal dúvida gera. Ora, só se pode duvidar que pensa pensando! Contudo, o que nos interessa aqui é justamente perguntar pelos fundamentos desse “Eu” que nos confere a identidade pessoal. Quais são os critérios da identidade pessoal, o que a sustenta de fato? É possível falar de uma substancialidade do “Eu” *a la* Descartes, ou de um fluxo de consciência indissociável do pensamento, como acreditara Locke? A tarefa aqui é expor o problema tomando como base a reflexão de dois filósofos, a saber, Hume e Wittgenstein.

## 1 Hume e a identidade pessoal

No *Tratado sobre a Natureza Humana* de Hume, tem-se também uma sessão exclusivamente dedicada ao problema da identidade pessoal, no qual este aparece de forma sistemática como uma insurreição ao *cogito* cartesiano, que tomou o eu como pura evidência e fundamento, do qual não faria sentido duvidar. Sabemos também que o diálogo de Hume não seria somente com Descartes, o próprio Locke estaria presente nesse debate, declarado na afirmação de Locke:

Quando nós vemos, ouvimos, cheiramos, saboreamos, sentimos, meditamos, ou desejamos alguma coisa, sabemos o que estamos fazendo. Desta forma, é sempre voltado as nossas sensações e percepções presentes, e por isso cada um é para si próprio o que ele chama de si mesmo: - não sendo considerado, neste caso, se o mesmo eu (si-mesmo) continua na mesma substância ou em diversas substâncias. Pois, uma vez que a consciência sempre acompanha o pensamento, é ela que faz cada um ser o que ele chama de si mesmo, e assim o distingue de todas as demais coisas pensantes, é nisto somente que consiste a identidade pessoal, isto é, a mesmidade de um ser racional: e até onde esta consciência possa ser estendida para trás, para qualquer ação do passado ou pensamento, é aí que encontramos a identidade dessa pessoa, é o mesmo eu do agora e do passado, e é por esse mesmo eu (si mesmo) com este eu do presente que agora reflete sobre o passado, que esta acção foi feita (1952, p. 222)<sup>3</sup>.

John McDowell, numa de suas conferências do seu livro *Mente e Mundo*, notou o importante papel da consciência no tratamento que Locke dá a identidade pessoal, pois segundo McDowell: “A “consciência” é capaz de juntar, num único exame, estados e ocorrências temporalmente separados entre si. Eles serão pensados como elementos pertencentes à carreira de uma coisa pensante que persiste no tempo” (2005, p. 139). Muito diferente do problema na Modernidade, nos moldes contemporâneos, sobretudo na filosofia da mente, falar da consciência significa enveredar-se num problema dos mais difíceis, num *hard problem*<sup>4</sup>, como bem colocou David Chalmers, ou num mistério, como

<sup>3</sup> “When we see, hear, smell, taste, feel, meditate, or will anything, we know that we do so. Thus it is always as to our present sensations and perceptions: and by this every one is to himself that which he calls self - it not being considered, in this case, whether the same self be continued in the same or divers substances. For, since consciousness always accompanies thinking, and it is that which makes every one to be what he calls self, and thereby distinguishes himself from all other thinking things, in this alone consists personal identity, i.e. the sameness of a rational being: and as far as this consciousness can be extended backwards to any past action or thought, so far reaches the identity of that person; it is the same self now it was then; and it is by the same self with this present one that now reflects on it, that that action was done”.

<sup>4</sup> Segundo David Chalmers, problemas fáceis são: *How can a human subject discriminate sensory stimuli and react to them appropriately? How does the brain integrate information from many different sources and use this information to control behavior? How is it that subjects can verbalize their internal states?* Tais problemas (embora associados à consciência) dizem respeito

colocara Searle (Cf.1998). Não é à toa que, até antes da década de 90, o **133** problema da consciência foi negligenciado pelas neurociências, ou na melhor das hipóteses, não era tido como um problema, uma vez que, do ponto de vista da relação mente/cérebro, até hoje não conseguimos explicar a experiência consciente<sup>5</sup>, principalmente como processos cerebrais se tornam processos conscientes<sup>6</sup>.

A afirmação lockeana que se viu acima, corroborada pelo comentário do McDowell, para Hume revelaria alguns problemas, pois Hume faz uma distinção entre *impressões*, i.e., todas essas percepções que se têm de sensações, emoções e paixões que nos assaltam com força e vivacidade, das *ideias*, que seriam uma imagem totalmente enfraquecida dessas impressões. Dessa forma, diz Hume (2008, p. 285): “... arrisco-me a afirmar que os demais homens não são senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas as outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento.” Logo, a pergunta natural que se faria é a seguinte: de que impres-

---

ao funcionamento dos nossos mecanismos objetivos do sistema cognitivo, a saber, nossa estrutura neurológica. Em contrapartida, o problema difícil, já nos diz respeito a como os processos físicos no cérebro dão origem a consciência ou a experiência subjetiva como coloca Chalmers (cf. CHALMES, 1995).

<sup>5</sup> Antes de Chalmers, isto levou Strawson a afirmar que do ponto de vista da relação entre o mental e o físico existe um *gap* enorme que separa ontologicamente estas duas estâncias. Neste sentido, não se teria como apelar nem para uma descrição científico-objetiva da natureza, nem para uma descrição moral perceptiva humana, por meio do qual se poderia eleger uma dessas posições como sendo a concepção exclusivamente verdadeira da natureza real das coisas. Para Strawson “só poderíamos ter uma razão desse tipo se pudéssemos adotar um ponto de vista superior a ambos. Mas não há tal ponto de vista” (2008, p. 66-67). O mesmo sentimento foi expresso por Sir Charles Sherrington quando afirmou que “*existe un abismo entre una reacción eléctrica en el cerebro y la visión del universo que nos circunda en todas sus proyecciones, colores y claroscuros*” (SHERRINGTON, 1957). Por último, cito Wittgenstein que expressara isso nas fichas (Zettel) ao dizer: “É pois perfeitamente possível que determinados fenômenos psicológicos não possam investigar-se fisiologicamente porque nada lhes corresponde no plano fisiológico” (WITTGENSTEIN, 1981, § 609).

<sup>6</sup> Este é declaradamente o problema da lacuna explicativa (*the explanatory gap problem*). Costuma-se pensar que, no dia que algum neurocientista resolver esse problema, certamente ganhará o Prêmio Nobel, e se teria por fim nos livrado do clássico problema filosófico mente/corpo. Para mais esclarecimentos sobre o assunto, ver os artigos: “*Materialism and Qualia: The Explanatory Gap*” de Joseph Levine (2002) e “A Problemática da Consciência e a Lacuna Explicativa” de J. Nicolas Kaufmann (1999). Ambos no mesmo espírito do trabalho “*What is it Like To Be a Bat?*”, de Thomas Nagel (2002) e “*Epiphenomenal Qualia*”, de Frank Jackson (2002), relativo ao problema dos Qualia e ao argumento do conhecimento (*The Knowledge Argument*).

sões ou percepções se poderia derivar a ideia de “eu”, se toda ideia real é sempre originada de uma impressão ou impressões, e essas, por seu turno, estão sucedendo-se umas as outras? A intuição que se teria aqui (e é esta a que Hume trilha) é a de que o “eu” não é encontrado na experiência; conseqüentemente, se esse não é encontrado na experiência, onde o seria então? A resposta de Hume é que a “identidade que atribuímos à mente humana é fictícia”<sup>7</sup> (2008. p. 291), isso tem a ver com a sua definição de mente:

A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem *simplicidade* em um momento, nem *identidade* ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade. Mas a comparação com o teatro não nos deve enganar. A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto (2008, p. 285).

Dessa forma, perguntamos com Hume (Cf.2008, p. 285), o que gera então essa forte inclinação a atribuir identidade a sucessivas percepções que acreditamos possuir numa invariável e ininterrupta existência ao longo de nossas vidas? No estilo huminiano, seria possível responder que tal inclinação surge a partir do hábito que gera uma crença, e essa, por sua vez, depois de submetida a uma análise, revela-se como uma ficção; mas, de acordo com Ayer (Cf. 2003, p. 61), isso teria a ver com um erro que, naturalmente, ocorre quando se pensa sobre o tempo, uma vez que, para Hume, o tempo implica sucessão. O problema se dá porque se aplica essa ideia a um objeto imutável, isto é, através de uma

<sup>7</sup> Com relação ao termo ficção, ver o artigo de Rogério Soares Mascarenhas intitulado: o estatuto da ficção no Tratado da Natureza Humana (**Revista Índice**, v. 02, n. 01, 2010/1). Nesse artigo, o autor chama a atenção para o uso recorrente do termo ficção, que teria um papel importante no pensamento de Hume juntamente com outros termos tais como, crença e hábito.

ficção da imaginação, supõe-se que um objeto imutável esteja em plena **135** participação relacional com as mudanças dos objetos de nossa percepção, coexistindo nessa sucessão de eventos. Portanto, ao estabelecer uma relação de identidade de um objeto com outro, para fazer sentido, deve-se ter em mente que um dado objeto existente em um dado momento do passado deve ser o mesmo que existe ou existirá num outro momento (Cf. HUME 2008, p. 201). Esta deve depender da relação de contiguidade, semelhança e causalidade; dentro dessa visão, a memória entra com um papel importante, pois,

apenas a memória nos faz conhecer a continuidade e a extensão dessa sucessão de percepções, devemos considerá-la, sobretudo por essa razão, como a fonte da identidade pessoal” (HUME, 2008, p. 294).

Se não se tivesse memória, diria Hume, jamais se teria nenhuma noção de causalidade e, tampouco, conseqüentemente, da cadeia de causas e efeitos que corroboram para a constituição de uma noção do que chamamos de eu ou pessoa. Isto é tão intuitivo que nas palavras do neurocientista Iván Izquierdo (2006), “o acervo de nossas memórias faz com que cada um de nós seja o que é, com que sejamos, cada um, um indivíduo, um ser para o qual não existe outro idêntico” (IZQUIERDO, 2006, p. 9), ou seja, literalmente, somos memória<sup>8</sup>; sem esta seria impossível concebermos a vida tal como ela é. Hume termina sua explanação dizendo que

o conjunto dessa doutrina leva-nos a uma conclusão de grande importância para o presente tema, a saber, que todas as questões refinadas e sutis acerca da identidade pessoal nunca poderão ser resolvidas, devendo ser vistas como dificuldades antes gramaticais que filosóficas” (HUME, 2008, p. 294-295).

<sup>8</sup> Segundo a definição das neurociências cognitivas, e do próprio Izquierdo cito: ““Memória” é a aquisição, a formação, a conservação e a evocação de informações. A aquisição é também chamada de aprendizagem: só se “grava” aquilo que foi aprendido. A evocação é também chamada de recordação, lembrança, recuperação. Só lembramos aquilo que gravamos, aquilo que foi aprendido” (2006, p. 9).

Logo em seguida, Hume novamente afirma:

todas as controvérsias acerca da identidade de objetos conectados são meramente verbais, exceto enquanto a relação entre as partes gera alguma ficção ou algum princípio imaginário de união, como já observamos. (HUME, 2008, p. 295).

É neste momento que faz-se necessário um outro tipo de investigação, isto é, uma investigação gramatical, tal investigação está presente no pensamento de Wittgenstein.

## 2 Wittgenstein, "self" e privacidade epistêmica

Segundo Glock (1997), Wittgenstein teria tomado consciência da problemática do "eu" através do kantismo schopenhaueriano e do humianismo russeliano, sendo o que nos interessa aqui é somente o humianismo, pois como notou Strawson (2008) "as semelhanças, inclusive os ecos são mais surpreendentes que as diferenças." Da segunda metade do século passado para cá, houve e ainda há uma grande tendência de aproximação de algumas características do pensamento de Hume com o de Wittgenstein, sobretudo, do que conhecemos como o segundo Wittgenstein, a saber, o das investigações filosóficas e outros textos que foram publicados postumamente; por outro lado, é possível notar questões que os separam radicalmente, no que concerne ao objeto de ambos os filósofos, seguidos de seus próprios pressupostos filosóficos. Ao dizer que as questões acerca da identidade pessoal devem ser vistas como "antes gramaticais que filosóficas" Hume estaria literalmente deixando a dica para uma tarefa que só fora ser realizada cerca de quase dois séculos depois de seus trabalhos, tal tarefa seria a de uma análise conceitual das proposições da linguagem e do uso que se faz dela. Tem-se isto, declaradamente posto, nas investigações filosóficas, mais precisamente na sessão que corresponde aos parágrafos que vão do §398 até o §411 (i.e. sobre o eu e a natureza do *self*) e, de forma indireta, nos parágrafos §243 até o §315, que remonta ao famoso



argumento da linguagem privada<sup>9</sup>, que identifica sensações a uma privacidade epistêmica, i.e., sensações que só eu conheço e possuo. Essa problemática em Wittgenstein vai tomar uma conotação mais gramatical, e, por “gramática”, entendemos não apenas a sintaxe, mas “todas as regras que governam o uso das palavras, inclusive aquelas que fixam os seus significados” (HACKER, 1999). Diz Wittgenstein no parágrafo 410 das investigações: “*Eu*” não denomina nenhuma pessoa, “*aqui*”, nenhum lugar, “*este*” não é nenhum nome.” Dito isso, como posso encontrar/verificar um “eu”? Onde está localizado este “eu”? Seria o “eu” uma propriedade exclusiva do terceiro mundo como colocara Karl Popper?<sup>10</sup> Eis a maior de todas as dificuldades. Como observara Hume, realmente não se pode encontrar o “eu” na experiência, pois:

De minha parte, quando penetro mais intimamente naquilo que denomino *meu eu*, sempre me deparo com uma ou outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Nunca apreendo a *mim mesmo*, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção (2008, p. 284).

Por isso, nesse sentido, Wittgenstein afirmara no parágrafo 580 das investigações que “um processo ‘interior’ necessita de critérios ex-

<sup>9</sup> Há controvérsias com relação à demarcação do que compõe o argumento da linguagem privada, Fogelin e Kripke, por exemplo, dizem que o ALP já teria início no §202 quando Wittgenstein pergunta no que consiste seguir uma regra privadamente. Optamos pela demarcação canônica do ALP por motivos hegemônicos, embora se sinta uma forte inclinação a concordar com as argumentações de Fogelin e Kripke em alguns aspectos do ALP.

<sup>10</sup> No seu texto “*O eu e seu cérebro*” p. 59-75 (publicado junto com um trabalho do Eccles, J.) Popper faz uso da existência e interação de três mundos, a saber: o mundo 1, que é caracterizado e habitado por todas as coisas vivas e não vivas; o mundo 2, que é habitado pela consciência humana e estados mentais e, por fim, o mundo 3, sendo este o mundo da objetividade e das produções/produtos da mente humana. Mais na frente no texto com base na interação entre esses 3 mundos e do “eu” como sendo propriedade desse mundo 3, cito Popper: “Em todos esses pontos, é o fato do “eu” está ancorado no mundo 3 que faz toda a diferença. A base está na linguagem humana, que torna possível que sejamos não somente sujeitos, centros de ação, mas também objetos do nosso próprio pensamento ou julgamento crítico. Isso se tornou possível por meio do caráter social da linguagem; pelo fato de que podemos falar sobre outras pessoas e de que podemos entendê-las quando elas falam de si próprias” (POPPER; ECCLES, 1995, p. 187-188).

teriores". Sustentar uma identidade pessoal neste sentido clássico significa partir do princípio de que se tem um acesso privilegiado aos estados internos, o que se chama de introspecção, caracterizado pelo que se conhece por privacidade epistêmica, isto é, considerar a mente como se ela fosse de uma natureza hermética (fechada) e apenas o seu "possuidor" pudesse ter acesso a essa natureza. Como notou Hans Sluga,

Wittgenstein refletiu sobre questões relativas à mente, estados mentais, processos, e actos durante toda a sua vida e, naquele contexto, ele voltou-se regularmente para o eu, o Self, a alma, ou sujeito como ele a chamava mais ou menos indiscriminadamente. ((SLUGA, 2005)<sup>11</sup>.

Em seus *Notebooks* Wittgenstein afirmara que "O eu, é o que há de profundamente misterioso" ((WITTGENSTEIN, 1969, p. 80)<sup>12</sup>. Toda essa investigação nasceu da motivação de tentar extirpar a imagem clássica que se tem da mente e, por conseguinte, da relação identitária entre o eu e os conteúdos mentais, seguida de suas relações em termos de interno/externo; foi isso que Sluga chamou de postura wittgensteiniana anticartesiana (*Wittgenstein's position an anti-cartesianism*) (p. 321) e que já estava presente no *Tractatus* quando Wittgenstein, no aforismo 5.631, disse:

O sujeito que pensa representa não existe. Se eu escrevesse um livro *O mundo tal como o Encontro*, nele teria também que incluir um relato sobre o meu corpo, e dizer quais membros se submetem à minha vontade e quais não, etc. - este é bem um método para isolar o sujeito, ou melhor, para mostrar que, num sentido importante, não há sujeito algum: só dele não se poderia falar nesse livro.

<sup>11</sup> "Wittgenstein reflected on questions concerning the mind, mental states, process, and acts throughout his life and in that context he came regularly back to the I, self, soul, or subject as he called it more or less indiscriminately".

<sup>12</sup> "The I, the I is what is deeply mysterious"

Nas *Investigações Filosóficas*, o problema do *self* entra também pelo **139** famoso argumento da linguagem privada, uma vez que, se existe tal linguagem que somente eu posso conhecer e ter acesso, logo, a consequência que se tira daí resultaria num eu de caráter introspectivo que teria um acesso direto e privilegiado sobre seus estados mentais, que lhe permitiria identificar sensações as quais somente dizem respeito a ele mesmo, que a princípio são incommunicáveis e inalienáveis. Essas consequências resultam de um mal-entendimento da nossa linguagem, e neste sentido, de uma falsa ideia de privacidade, pois, como notou Anthony Kenny:

Wittgenstein considerou que a noção de uma linguagem privada está ancorada em dois erros fundamentais, um sobre a natureza da experiência, e o outro sobre a natureza da linguagem. O erro sobre a natureza da experiência foi a crença de que a experiência é privada; já o erro referente a natureza da linguagem foi a crença de que as palavras adquirem sentido por meio de uma mera definição ostensiva (2006, p. 142-143)<sup>13</sup>.

Num outro caminho, essa mesma questão também foi notada por Fogelin (2002, p. 190), que disse: “É através do mal-entendido da gramática do emprego dos conceitos psicológicos em primeira pessoa que a ficção dos acontecimentos e estados internos emerge.”<sup>14</sup> Por isso, neste sentido, é desencaminhador atribuir a sensação um estatuto privilegiado epistêmico, pois o eu não oferece nenhuma garantia de que as sensações só pertencem a mim e a mais ninguém, dever-se-ia, neste caso, estar atentos às particularidades desencaminhadoras que a nossa linguagem apresenta, trata-se daquele enfeitiçamento que Wittgenstein fala no parágrafo 109<sup>15</sup> das *investigações filosóficas*. Neste caso seria sem

<sup>13</sup> Wittgenstein considered that the notion of a private language rested on two fundamental mistakes, one about the nature of experience, and one about the nature of language. The mistake about experience was the belief that experience is private; the mistake about language was the belief that words can acquire meaning by bare ostensive definition.

<sup>14</sup> It is through misunderstanding the grammar of the first-person employment of psychological concepts that the fiction of inner happenings and states emerges.

<sup>15</sup> *Philosophy is a battle against the bewitchment of our intelligence by means of language.*

sentido a proposição: “tenho uma dor que só eu sinto”. Isso foi o que Hacker<sup>16</sup> caracterizou como “A doença do intelecto” (*A disease of the intellect*) que repousa sobre uma confusão profundamente incoerente sobre questões como: mente, autoconsciência, consciência, *self* e etc. Num outro trabalho do Hacker intitulado: “Wittgenstein, a natureza humana”, diz:

A distinção entre identidade numérica e qualitativa, é uma distinção que se aplica a objetos físicos, coisas particulares que ocupam lugar no espaço, mas não se aplicam a *qualidades* - nem a dores. Se duas pessoas tem um dor aguda e latejante no olho esquerdo, elas tem a mesma dor - não qualitativamente iguais nem numericamente iguais, mas apenas iguais - e podem estar sofrendo da mesma doença (1999, p. 27).

Esta conclusão Hacker tira do parágrafo 253 em que Wittgenstein pergunta pelo critério de identidade e no que possibilita falar de duas coisas exatamente iguais. Tanto as questões acerca da identidade pessoal, e agora mais acentuadamente, sobre a privacidade epistêmica ou posse privada da experiência, foram tratadas de forma bastante atenta no famoso artigo do Sellars intitulado “Empirismo e Filosofia da Mente” no qual, acerca da privacidade, temos um tipo de argumentação que veta a possibilidade relativa a qualquer tipo de conhecimento desconectado de uma rede inferencial, tal tentativa de conceber o conhecimento foi chamado por Sellars de mito do dado (§ 10, p. 41):

... as teorias clássicas dos dados dos sentidos, quando sob pressão, revelam-se como resultado de um híbrido de duas idéias: (1) A idéia de que existem certos “episódios internos”, por exemplo, a sensação de um triângulo vermelho ou de um Dó#, que ocorre a seres humanos e bestas sem qualquer processo anterior de aprendizagem ou formação de conceitos, e sem o qual seria – em algum sentido – impossível ver, por exemplo, que a superfície externa de uma objeto físico é vermelha e triangular, ou

<sup>16</sup> Ver o cap. IX do *Insight and Illusion* do Peter Hacker: *Private Linguists and Public Speakers*.

ouvir que um certo som físico é Dó#; (2) A idéia de que existem certos “episódios internos” que são os saberes não-inferenciais de que por exemplo, um certo item é vermelho e triangular, ou no caso de sons, Dó#, cujos os episódios internos são as condições necessárias do conhecimento empírico por fornecerem evidências para todas outras proposições empíricas. **141**

Austin, no seu *‘Sense and Sensibilia’* (Sentido e Percepção), dirigiu-se às questões dos dados dos sentidos com um termo que ele chamou de “argumento da ilusão” (AUSTIN, 2004, Cap. III, p. 21). Tal argumento consistiria em induzir a aceitar os dados dos sentidos, uma vez que eles teriam relações diretas com a nossa percepção. Da mesma forma, i. e., contra a ideia de um acesso direto aos dados dos sentidos, também pensou Wittgenstein quando afirmou: “A gramática do ‘ver vermelho’ está conectada a expressão de ver vermelho de uma maneira mais próxima do que se pensa” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 285)<sup>17</sup>. Percebe-se aí que o papel dessa gramática é a de mediar a relação com as sensações, uma vez que é impossível referir-nos de forma direta às sensações, ou seja, de termos um acesso desvinculado de uma rede inferencial. No §398, Wittgenstein relaciona a privacidade epistêmica com um possuidor, isto é, um “Eu”. Novamente a pretensão de uma identidade se revela em proposições do tipo “apenas eu tenho ISSO”. Tal proposição se revela insuficiente para Wittgenstein, tais palavras não serviriam de nada, não revelam nenhuma função, uma vez que (diante da dimensão pública da nossa linguagem), quando se exclui logicamente a possibilidade de que um outro tem algo, não teria sentido alguém dizer o que o tem. Pois, usando uma analogia, dizer que existe uma sensação que só eu tenho seria o mesmo que dizer que a barca que tomava todos os dias para ir de Niterói ao Rio de Janeiro e vice-versa me pertence, ao me expressar da seguinte maneira: chegou a minha barca! Na verdade, todos (toda uma comunidade de falantes) se utilizam da mesma barca para se locomoverem. É nesse sentido que a sua dor também é minha, e não há *self* algum que possa tirar o estatuto público do uso que se faz da pa-

<sup>17</sup> “The grammar of ‘seeing red’ is connected to the expression of seeing red closer than one thinks?”.

lavra dor. É por isso que, para Wittgenstein, dizer que as sensações são privadas, isto é, que pertencem a um sujeito, pode ser muito bem comparável à paciência, que se joga sozinho (cf. WITTGENSTEIN, 1979, § 248). Num de seus exercícios mentais, situado no §409, Wittgenstein pede que se imagine um círculo de pessoas conectadas a uma rede elétrica e que é distribuída uma dada carga. Pode-se então perceber pelo comportamento<sup>18</sup> facial das pessoas se elas estão a receber choques ou não; num dado momento, recebo uma carga elétrica e digo: “Agora sei quem sente os choques, sou eu.” Tal modo de expressão, nas palavras de Wittgenstein, é estranho, principalmente se posso supor que os outros também estão a receber os choques; “então o modo de expressão “agora sei quem...” torna-se inteiramente inadequado. Não pertence a esse jogo” (WITTGENSTEIN. IF § 409)

Muitas dessas ideias já foram esboçadas mesmo antes da publicação das *investigações filosóficas*, como por exemplo, nos livros azul e marrom, e nas fichas (Zettel). Num trabalho de Wittgenstein, editado por Rush Rhees, que só saiu em 1968, intitulado *Notes for Lectures on “Private Experience” and “Sense Data”*, Wittgenstein já estava embebido dessa problemática, e também do que posteriormente veio a ser questões relativas a sua filosofia da psicologia. Neste trabalho, Wittgenstein também apresenta declaradamente uma tese contra a impossibilidade de uma privacidade epistêmica desvinculada de uma rede inferencial ou de um jogo de linguagem quando na p. 291 Wittgenstein diz: “Dar um nome a uma sensação” significa pelo menos que eu já saiba em que tipo de jogo essa palavra está sendo usada. (WITTGENSTEIN, 1968, p. 291)<sup>19</sup>. Trata-se daquele *stage-setting* que o Kenny falara, pois

<sup>18</sup> Muita atenção à palavra “comportamento”, pois, como notou Hilary Putnam (2008, p. 44), tal expressão tende a “ser visto como uma defesa de alguma versão do behaviorismo”, sendo que o comportamento para Wittgenstein está permeado por questões como crenças, desejos, intenções, disposições e etc. O próprio conceito de forma de vida (*Lebensform*) não permite que reduzamos o comportamento a uma série de relações de estímulos e respostas como o fazem os behavioristas metodológicos, jogando todas essas categorias da *Folk Psychology* no âmbito da caixa preta, ou eliminando-as em prol de um discurso fisicalista neurofisiológico como o querem fazer os eliminativistas Paul e Patricia Churchland.

<sup>19</sup> “To give a sensation a name” means nothing unless I know already in what sort of a game this name is to be used”.

“Wittgenstein não está negando que alguém pode dar um nome a uma **143** sensação; ele somente está afirmando que dar um nome a uma sensação pressupõe um *stage-setting*. Tal *stage-setting*, ele continua a argumentar, é possível numa linguagem pública, mas não numa privada” (KENNY, 2006, p. 144-145)<sup>20</sup>. Isto, em última estância, tem ressonâncias com o que se conhece por introspecção, isto é, um olhar para si próprio, pois “a tendência geral, para mostrar que a expressão “dar uma olhada em sua alma” é frequentemente enganadora” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 284)<sup>21</sup> O que se encontra quando olho dentro de minha alma? Uma questão deveras problemática. Tivera a mesma dificuldade também o filósofo norte-americano Daniel Dennett, num ensaio intitulado “Onde estou eu?”<sup>22</sup>. Nesse ensaio, ele relata uma experiência fictícia que teve ao ser submetido a uma cirurgia na qual fora removido o seu cérebro e colocado numa cuba; a partir daí, várias questões surgiram entre elas: onde estou de fato quando digo: “aqui estou eu!”? No meu corpo, ou no meu cérebro localizado numa cuba bem à minha frente? E quando penso: “aqui estou eu!”, este pensamento ocorreu no meu cérebro, ou na minha mente que seria caracterizada como uma consciência de mim mesmo no meu corpo? (Cf. DENNETT, 2006, p. 405-406). Este seria o famoso experimento imaginário de transplante e locomoção de cérebro que os filósofos se utilizam para problematizar as questões acerca da identidade pessoal hoje. Tal experimento foi feito também por Ayer<sup>23</sup>, porém ele estruturou seu experimento mental em termos do que seria uma espécie de troca de hemisférios cerebrais, onde duas pessoas se submeteriam a uma cirurgia e trocariam apenas um de seus hemisférios, e supondo que isso fosse possível, se isto dividiria a personalidade de ambos, afetando assim o que chamamos de identidade pes-

<sup>20</sup> “Wittgenstein is not denying that one can give a name to a sensation; he is merely affirming that giving a name presupposes stage-setting. Such stage-setting, he will go on to argue, is possible in a public language, but not a private language.

<sup>21</sup> The whole trend, to show that the expression “letting one look into his soul,” is often misleading.

<sup>22</sup> Este ensaio encontra-se no seu livro: *Brainstorms, Ensaios filosóficos sobre a mente e a psicologia*.

<sup>23</sup> Em seu livro: *As questões centrais da filosofia*.

soal. Já sob uma ótica estritamente científica das neurociências, pode-se fazer aqui uma alusão ao famoso caso Phineas Gage<sup>24</sup>, que, ao sofrer um acidente de trabalho, perdeu uma parte da sua massa encefálica e, a partir de então, começou a desenvolver mudanças bruscas em sua personalidade, tal caso foi relatado de forma meticulosa no livro de Antonio Damásio intitulado *Descartes' Error*, fortalecendo, dessa forma, uma concepção fisicalista e identitária da identidade pessoal com o cérebro. O debate contemporâneo acerca da identidade pessoal passa por uma gama de recursos argumentativos, passando pela epistemologia, filosofia da linguagem e tem o seu ápice em disciplinas contemporâneas como a filosofia da mente seguida das neurociências e ciências cognitivas de modo gerais. Com Wittgenstein e Hume, quis-se mostrar como ambos trataram a questão da identidade pessoal juntamente com outros autores, que, de uma certa forma, também abordaram essa questão. Muito mais poderia ser dito, mas, por hora, limitamo-nos apenas a mostrar alguns aspectos do pensamento desses dois filósofos concernentes à problemática que se abordou neste artigo.

### Considerações finais

Todas essas considerações acerca da identidade pessoal e de um acesso privilegiado aos nossos estados mentais pela introspecção que nos remete a uma espécie de eu, ego, *self*, ou o que quer que se chame, quando submetidas a uma análise, termina afetando nossas concepções comuns relativas à ideia de que temos uma identidade pessoal. Isso, por sua vez, acarreta numa série de juízos céticos que provocam certa

---

<sup>24</sup> Phineas Gage (1819-1871). Foi um operário australiano que teve seu cérebro perfurado por uma barra de metal num acidente com explosivos, mesmo tendo sobrevivido, ele perdeu boa parte de sua massa encefálica, tempos depois, Gage começou a apresentar um comportamento completamente diferente do que tinha antes. "Gage não era Gage" diziam os seus conhecidos. Para um esclarecimento preciso do caso Phineas Gage, ver os capítulos 1 *Unpleasantness in Vermont* p. 3-19, e 2 *Gage's Brain Revealed* p. 20-33 do livro de Damásio (1994), intitulado *Descartes' Error*. Nestes capítulos podemos perceber (juntamente com sua história e relatos médicos da época) o que acontecera com o cérebro de Gage, a ponto do mesmo desenvolver alterações comportamentais, sobretudo no âmbito da sua personalidade.



vertigem, uma vez que não conseguimos encontrar um fundamento **145** seguro para falar de fato, logicamente na existência de um eu. Do ponto de vista do senso comum e prático, ninguém duvida que se tem uma identidade pessoal, isto é, um corpo com uma história, uma personalidade constituída por certas idiosincrasias, que tem desejos e crenças, dotado de ações e intenções, e que é consciente e afetado pelas coisas no mundo. O que quer que exista na consciência de todos os corpos humanos, isto é, que nos possibilita falar de um eu ou ego, não nos traz aqui nenhum problema no que concerne ao uso da palavra “eu”. Em outras palavras, simplesmente ela é usada, e isto já faz parte do jogo de linguagem; trata-se de um certo apelo ao senso comum como o fazia o Moore (Cf. 1980, Cap. II, p. 81-102). Entretanto, do ponto de vista filosófico, isso nunca é suficiente, nunca esgota uma questão, a ponto de dar-se por encerrada, pois é nisso que reside o espírito da filosofia, a saber: A fogueira sempre pode ganhar mais lenha.

## Referências

AYER, A. J. **Hume**. São Paulo: Loyola, 2003. 133 p.

\_\_\_\_\_. **As questões centrais da filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1975. 280 p.

AUSTIN, J. L. Outras mentes. In: **RYLE, STRAWSON, AUSTIN, QUINE**. São Paulo: Abril Cultural. 1980. 345 p. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Sentido e percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 149 p.

CHALMERS, David. **The puzzle of conscious experience**. Scientific American, December 1995, p. 90-100.

DAMASIO, Antonio R. **Descartes' error: Emotion, Reason, and the Human Brain**. New York. A Grosset / Putnam Book. 1994. 312 p.

DENNETT, D. C. **Brainstorms: ensaios filosóficos sobre a mente e a psicologia**. São Paulo: Unesp, 2006. 431 p.

FOGELIN, R. J. **Wittgenstein**. London: Routledge, 2002. 272 p.

GLOCK, H. J. **Dicionário Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. 398 p.

HACKER, P. M. S. **Wittgenstein**: sobre a natureza humana. São Paulo: Unesp, 1999. 61 p.

\_\_\_\_\_. **Insight and illusion**: themes in the philosophy of Wittgenstein. Oxford: Clarendon Press, 1986. 362 p.

HINTIKKA, Merrill, B. ; HINTIKKA, Jaakko. **Uma investigação sobre Wittgenstein**. Campinas: Papirus. 1994. 399 p.

HUME, David. **A treatise of the human nature**. Oxford: Oxford University Press, 1990. 743 p.

\_\_\_\_\_. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: Unesp. 2008. 711 p.

IZQUIERDO, Iván. **Memória**. Porto Alegre: Artmed, 2006. 96 p.

JACKSON, Frank. Epiphenomenal qualia. *In*: CHALMERS, David. **Philosophy of mind**: classical and contemporary readings. New York: Oxford University Press. 2002. 675 p.

KAUFMANN, J. Nicolas. A problemática da consciência e a lacuna explicativa. **Revista Princípios - UFRN**. Natal. v. 6, n. 7, jan./dez., p. 87-129, 1999.

KENNY, A. **Wittgenstein**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. 216 p.

KRIPKE, S. **Wittgenstein on rules and private language**: an elementary exposition. Harvard: Harvard University Press. 1984. 160 p.

LEVINE, Joseph. Materialism and qualia: the explanatory Gap. *In*: CHALMERS, David. **Philosophy of mind**: classical and Contemporary Readings. New York: Oxford University Press. 2002. 675 p.

LOCKE, John. **An essay concerning human understanding**. Lodon: William Benton, Publisher Encyclopaedia Britannica. 1952. 509 p. (Great Books of the Western World, vol. 35).

MALCOLM, Norman. Knowledge of Others Minds. *In*: COONEY, Brian. **The place of mind**. USA: Wadsworth. 2000. 502 p.

MASCARENHAS, Rogério Soares. **O estatuto da ficção no Tratado da Natureza Humana**. Revista Índice, v. 02, n. 01, p. 60-68, 2010/1.

MCDOWELL, John. **Mente e mundo**. São Paulo: Idéias & Letras. 2005. 238 p.

MOORE, George Edward. **Princípios éticos - Escritos filosóficos - Problemas fundamentais da filosofia**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. 188 p. (Coleção Os Pensadores).

- NAGEL, Thomas. What is it Like To Be a Bat? *In*: CHALMERS, David. **Philosophy of mind: classical and contemporary readings**. New York: Oxford University Press. 2002. 675 p.
- POPPER, Karl R. ; ECCLES, John C. **O eu e seu cérebro**. Campinas: Papirus. 1995. 513 p.
- PUTNAM, Hilary. **Corda tripla: mente, corpo e mundo**. São Paulo: Idéias & Letras, 2008. 237 p.
- SEARLE, John R. **O Mistério da Consciência**. São Paulo: Paz e Terra. 1998. 239 p.
- SELLARS, Wilfrid. **Empirismo e filosofia da mente**. Petrópolis: Vozes. 2008. 175 p.
- SHERRINGTON, Sir Charles *et al.* **Las bases físicas de la mente**. Buenos Aires: Nueva Vision. 1957. 104 p.
- SLUGA, Hans. “Whose house is that?” Wittgenstein on the self. *In*: SLUGA, H.; STERN, D. G. (Org.) **The cambridge companion to Wittgenstein**. Cambridge: Cambridge University Press. 2005. 526 p.
- STRAWSON, P. F. **Ceticismo e naturalismo: algumas variedades**. São Leopoldo: Editora Unisinos. 2008. 114 p.
- WITTGENSTEIN, L. Notes for lectures on “private experience” and “sense data”. **The Philosophical Review**, v. 77, n. p. 275-320, jul. 1968.
- \_\_\_\_\_. **Notebooks 1914-1916**. New York: Harper Touchbook. 1969. 131 p.
- \_\_\_\_\_. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. 222 p.(Coleção Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. **Zettel**. Lisboa: Edições 70, 1981. 156 p.
- \_\_\_\_\_. **Philosophical investigations**. Oxford. Blackwell. 1986. 250 p.
- \_\_\_\_\_. **Observações sobre a filosofia da psicologia** São Paulo: Idéias & Letras. 2008a. 407 p.
- \_\_\_\_\_. **Tractatus lógico-philosophicus**. São Paulo: Edusp, 2008b. 294 p.



## MOVEMENT ON TIMAEUS

PROF. DR. JOSÉ TRINDADE SANTOS<sup>1</sup>

### Resumo

No *Sofista*, o Movimento é um dos cinco sumos gêneros. No *Timeu*, para que seja considerado um gênero, há que explicar como pode regular o movimento sensível, atuando na interseção dos planos físico e psíquico, macro e microcósmico. O objetivo desta comunicação é contribuir para esclarecer esse tópico, que atravessa todo o diálogo. Para atingir esse objetivo, percorrer-se-á a totalidade das referências, diretas e indiretas, a ‘Movimento’, de acordo com as abordagens seguidas nos quatro planos acima apontados, incluindo em apêndice uma tabela que registra todas essas ocorrências.

**Palavras-chave:** Platão – *Timeu* – Movimento – alma e corpo do cosmos.

### Abstract

In the *Sophist* ‘Movement’ is one of the five *megista genê*. In the *Timaeus* for it to be considered a *genos* Timaeus must explain how it regulates every aspect of visible movement, acting at the parallel levels of the narrative in which the creation of the soul and body of the cosmos is divided. In order to separate and classify the relevant occurrences related to the topic I include a synopsis in which they are all related to the different approaches followed by the narrative.

**Key words:** Plato – *Timaeus* – Movement – Soul and Body of the Cosmos.

1. No *Sofista*, o Movimento é um dos cinco sumos gêneros. No *Timeu*, para que seja considerado um gênero, há que explicar como pode regular o movimento sensível, atuando na interseção dos planos físico e psíquico, macro e microcósmico<sup>2</sup>. O objetivo desta comunicação é contribuir para esclarecer esse tópico, que atravessa todo o diálogo.

1.2 A impossibilidade de respeitar nesta exposição a ordem da narrativa, marcada por frequentes remissões, obriga a seguir um plano

---

<sup>1</sup> Professor da UFPB-CNPq-CFUL. E-mail: [jtrin@terra.com.br](mailto:jtrin@terra.com.br)

<sup>2</sup> Como se verá adiante, na terceira narrativa, o *Timeu* articula os movimentos físico e psíquico num único movimento cósmico. Poderá ser esse que o *Sofista* considera “sumo gênero” (ver 242c-246d, para o movimento físico, e 246e-249d, para o psíquico).

complexo<sup>3</sup>. Para o tornar compreensível, começo por distinguir dois princípios de movimento no cosmos: o primeiro, teleológico, é produzido pela alma cósmica e procede dela nas diversas manifestações da vida; o segundo, mecânico, inere naquilo que é privado de vida e antecede a criação do cosmos. Da tensão entre esses dois tipos de movimento resulta um terceiro, atribuído à persuasão da causa mecânica pela finalidade. Cada um desses tipos de movimento fornece uma perspectiva sobre a construção do cosmos e comanda cada uma das três narrativas em que se acha dividido o discurso de *Tímeu*.

É arriscado caracterizar qualquer dos movimentos cósmicos como físico ou psíquico, como o faz Aristóteles, para quem a perspectiva platônica sobre a alma se mostra já de todo incompreensível<sup>4</sup>. Por essa razão, deve notar-se que, a despeito de serem produzidos ou comandados pela alma, todos os movimentos têm expressão física no cosmos. Vemo-los ativos na vida que se estende do perímetro da alma cósmica (34b) ao plano microcósmico dos triângulos da medula e do esperma, no corpo humano (73b-d) e, no macrocósmico, manifestos nas potências (*dynameis, morphas, pathê*: 52d-e, 56c2-4) pelas quais, primeiro, os vestígios, depois os sólidos elementais, interagem, vindo esses a provocar sensações na alma<sup>5</sup> (61c-d; *vide* 37a-c, 45b-46a).

1.2.1 É a insistência da narrativa na múltimoda manifestação da vida que me leva a defender que o plano da criação do cosmos, no *Tímeu*, obedece ao objetivo programático de corrigir as cosmologias pré-socráticas, nas quais a emergência da vida é encarada como um momento da evolução do cosmos físico.

<sup>3</sup> BRISSON, Luc. Introduction. In: PLATON. *Timée*. Paris: [s.n.], 1992, p. 65-69, Luc Brisson inclui uma sinopse pormenorizada da obra, que servirá como bom guia de leitura.

<sup>4</sup> A rejeição aristotélica da concepção platônica da alma como movimento (*Da alma* A3, 4 408a29-b31) é devida à concepção hilemórfica, que proíbe qualquer manifestação da forma independente da matéria e vice-versa. Consequência desta posição é a tese de que o movimento não caracteriza a essência da alma, resultando por acidente dos movimentos do corpo.

<sup>5</sup> CORNFORD, F. M. **Plato's cosmology**. London and Henley: [s.n.], 1937, p. 205; CHERNISS, H. **Aristotle's criticism of Plato and the Academy**. Baltimore: [s.n.], 1944, p. 393-416; MOHR, R. D. The mechanism of flux. In: **The platonic cosmology**. Leiden: [s.n.], 1985, p. 120. Adiante (4.1) voltarei ao tópico.

A tese aqui defendida é a de que, se a gênese do cosmos é a da vida (*vide* a crítica em *Leis* X 889a-e<sup>6</sup>), tanto o fenômeno do movimento, como o próprio cosmos, não podem ser abordados em termos puramente físicos, de modo independente da sua relação com a vida<sup>7</sup>, condensada na ação vida inteligente da alma (*emprônos bios*: 36e4).

Mas essa posição não é consensual entre os estudiosos do *Timen*. Por exemplo, todos os comentadores são sensíveis à oposição da “ordem” à “desordem”. Tendem, contudo, a interpretar, em termos puramente físicos, o binômio ordem/desordem, opondo o cosmos ao caos<sup>8</sup>.

Como eles, associa-se a ordem à teleologia (30a, 47e-48a). Sublinha-se, porém, que em nenhum lugar Platão considera a possibilidade de uma ordem independente da vida e das suas manifestações<sup>9</sup>. A abordagem platônica do cosmos é sincrética e holística, não se reduzindo a uma cadeia de problemas distintos e incommunicantes: físicos, éticos, psicológicos, teológicos, antropológicos, biológicos, fisiológicos.

Nessa perspectiva, a narrativa descreve o drama do enfrentamento progressivo da vida inteligente (*Leis* X 895c), orientada teleologica-

<sup>6</sup> Onde a referência a Arquelau (DK60A1, 4) parece estar implícita.

<sup>7</sup> No *Timen*, o substantivo *zôion* (“vivente”) é usado 38 vezes, no singular, e 19, no plural, e o verbo *zôô* 9 vezes; *bios*, 17 vezes, no singular (ver em especial: 36e4, 41c2). Reflexo dessa opção interpretativa é a escolha dos termos “criar” e “criação” para traduzir a atividade “construtora” ou “produtora” do demiurgo (seguindo GUTHRIE, W. **History of greek philosophy**. London [s.n], 1978, vol. V, 275-280). Justifico esta opção pela inexistência em Grego clássico de um verbo com esse sentido (*gignomai* é um verbo médio; ver 91a-b para a atribuição do sentido ‘criar’ ao verbo *synistêmi*, relativamente ao amor do “ser vivente animado”). A objeção de que a “construção” descrita no *Timen* não pode ser considerada “criação”, porque o demiurgo não procede *ex-nihilo*, parece irrelevante, uma vez que o termo ‘criação’ não se aplica exclusivamente ao que é criado “a partir do nada” (por exemplo, a criação artística: *vide Leis* X 889e-890a). Por outro lado, Platão não poderia considerar a possibilidade de uma geração *ex nihilo* por aceitar o princípio eleático *ex nihilo nihil* (Parmênides B8.7-9, 12-13, 21; *vide*, entre muitos passos, a contraposição de *to on* ao par *genesis/ to gignomenon*: 27d6-28a6).

<sup>8</sup> Por exemplo: CORNFORD, 1937, p. 35, 197-210; CARONE, G. R. **A cosmologia de Platão e as suas dimensões éticas**. São Paulo: [s.n], 2008, 49-51, 57-58, *passim*. Outros autores atenuam o sentido próprio do termo ‘caos’. Por exemplo, CHERNISS, 1944, p. 444-446, *passim*, prefere acentuar a qualificação “pré-cósmico”; Mohr coloca o termo entre aspas (*Op. Cit.* 119), embora noutros passos não tenha esse cuidado.

<sup>9</sup> Essa associação é evidente logo a partir da declaração da intenção criadora do demiurgo, à semelhança do qual são “construídas” as almas e os corpos dos viventes (29d-30c).

mente, com a desordem reinante no corpo do cosmos, na qual inere a causalidade mecânica, resistente à finalidade (47d-48a).

À medida que se afastam do contato com a alma cósmica – as manifestações da vida crescentemente participam da desordem irracional, resultante da intromissão do corpo, que gradualmente vai apartando o vivente da ordem finalista da qual procede<sup>10</sup> (*vide* 43a-b, *passim*). É nesse sentido que se pode dizer que o objetivo das três narrativas é “salvar as aparências” das fenomenologias física e psíquica, nos planos macro e microcósmico.

1.3 Estranhamente, nenhuma referência ao movimento é feita na proposta inicial do dualismo que opõe inteligível a sensível através da contraposição do “que é sempre e não tem gênese” ao “que nasce e nunca é” (27d-28a). No entanto, não há qualquer razão para supor que o movimento se não ache implícito na geração, pois, oportunamente, a narrativa tornará essa presença evidente (56d-57b<sup>11</sup>).

Deve, portanto, notar-se que as ocorrências do ‘movimento’ como fenômeno físico ou psíquico se expressam por outros termos e expressões, além dos da família de *kinein*; e ainda observar-se que, em Platão, falta uma caracterização do movimento, por gênero e espécie, como aquela que Aristóteles propõe no *Da alma* A3, *passim*.

2. No plano microfísico, que constitui a essência do corpóreo (53c), só na descrição de como o demiurgo “esquematizou os elementos através de Formas e números” (53b, 56c), o movimento físico explicitamente comparece, associado à geração dos sólidos a partir dos triângulos escalenos (54b-d), e conseqüentemente, ao processo de transformação dos elementos uns nos outros, em que consiste o devir (55e, 56d-57d). Dessa primeira manifestação resulta o breve passo que

<sup>10</sup> Como argumentarei adiante, na hipótese vitalista, a desordem caracteriza a ausência de finalidade. Mas essa é de algum modo reforçada pela impossibilidade de identificar “o que” se move nesse estado substantivamente indefinido que a tradição designou pela expressão “*to apeiron*”.

<sup>11</sup> Ao longo da descrição dos processos físicos da formação e do devir dos elementos (53c-57d) e no comentário que a encerra, a narrativa insiste em deixar claro que as mudanças de natureza dos elementos são acompanhadas por mudanças de lugar (57c, 58c).



empreende a síntese do processo do devir, no qual o movimento é tratado como problema físico (57d-58c). 153

2.1 O argumento aí desenvolvido é o de que “o movimento não quer, de modo nenhum, residir no que é uniforme” (*en homalotéti*: 57e), pois não há coisa movida ou movimento sem móbil (*kinêsomenou*) e motor (*kinêsontos*). Esse princípio é coerente com a tese de que os vestígios elementais estavam submetidos a “movimentos desordenados” antes da sua esquematização pelo demiurgo (1; 30a, 52d-53b, 56c<sup>12</sup>).

É impossível abordar aqui o problema da interpretação do sentido da expressão “movimentos desordenados”, pois a função que desempenha na narrativa é tema de acirrado debate<sup>13</sup>. Assimilando a lição do símile do moldador (50a-b) – que será aludida adiante –, à pergunta – que “coisa” se move? – a “resposta mais segura” seria “o próprio movimento”, pois tanto a natureza mimética dos fenômenos, como o fluxo a que se acham submetidos, impede a identificação de “algo” de que o movimento possa ser predicado<sup>14</sup> (49b-50b, 52c2-d1; *vide Crátilo* 439d; *Teeteto* 156c-157c, 182c-183c).

É por isso que os elementos, apesar de ser “impossível que sejam uniformes” (57e), movendo-se uns contra os outros por ação e reação, só podem ser nomeados como cópias das Formas (51b-c). A conclusão é amplificada pela síntese: “só há repouso na uniformidade e movimento para a não uniformidade” (57e-58a), justificada pelo fato de a causa

<sup>12</sup> Os algarismos a vermelho remetem para o quadro apresentado em apêndice.

<sup>13</sup> Ver, por exemplo, CHERNISS, H. A much misread passage of the *Timaeus* (*Timaeus* 49C7-50B5). In: TARÁN, L. (ed.). **Selected papers**. Leiden: [s.n], 1977, p. 346-363; MOHR, 1985, e outros a seguir: O que entende Platão por “movimentos desordenados”? Ignorando a polémica sobre o tópico, que vem já da Antiguidade (*vide* VLASTOS, G. The disorderly motion in the *Timaeus*. In: ALLEN, R.E. (ed.). **Studies in Plato’s metaphysics**. London: [s.n], 1965, p. 379-420), explorando a referência de 43a-b, associa-se “desordenado” (*ataktós*: 30a5, 43b1, 69b3) aos seis movimentos retilíneos dos corpos vivos (*vide* a contraposição ao movimento circular: 33b, 34a). Contra diversos intérpretes (*vide* a enumeração de MOHR, 1985, p. 116-138), rejeita-se a possibilidade de *explicar* esses movimentos, possivelmente originários do pré-cosmos, exclusivamente pela ação da alma.

<sup>14</sup> É importante reconhecer que a impossibilidade de identificar aquilo “de que são feitas as coisas”, logo *as próprias coisas*, impede a atribuição a Platão de qualquer entidade ou natureza a que corresponda a designação de “matéria”. Para fazer ideia de como a *chôra* veio a ser identificada com a matéria, *vide* Antoni Bordoy, “El espacio y la materia en el *Timeo* de Platón: sobre la traducción de Calcidio de término □□□□”, **Archai**, n. 5, Julho de 2010, p. 119-128.

da não uniformidade ser a desigualdade dos elementos, descrita nas páginas imediatamente anteriores<sup>15</sup> (5.1).

2.1.1 Essa questão obriga a prestar atenção à narrativa do início do processo conducente à criação do cosmos vivo. Criada a *chôra*<sup>16</sup> pela extensão da alma cósmica à volta do visível (34b, 36d-37a), o cosmos é definido como o continente nela envolvido<sup>17</sup> (1, 2; 32c-34a). A descrição da região formada recorda o momento (*prin*: 52d4, 53a7; *pro*: a8) em que os vestígios dos elementos começam a ser submetidos à pressão exercida por uns sobre os outros pela *chôra* em movimento e, por sua vez, reagem contra ela<sup>18</sup> (4). É então, (“quando”: *hote*: 53a9), que o demiurgo empreende a tarefa de esquematizar esses vestígios (52d-53b), submetendo a necessidade à persuasão do bem (47e-48a), com vista à geração do cosmos e da vida<sup>19</sup>.

2.1.2 Para tal, primeiro, cria os triângulos elementais e seleciona o retângulo escaleno para formar as faces do fogo, ar e água, reservando o triângulo isósceles para formar a terra (53c-55d). Forma com eles os

<sup>15</sup> Note-se, contraposta a esta, a exigência de que o receptáculo não perca a sua capacidade receptiva, para lhe poder ser conferida identidade, e desprovido de qualidades, para poder receber as formas dos diferentes corpos (50b-c).

<sup>16</sup> O termo ‘*chôra*’ é uma das metáforas escolhidas para referir o paradigma físico que Platão quer isolar: o “espaço”. Mas a *chôra* é mais que isso! É sobretudo a região *da vida*, definida pelo circuito da alma cósmica, e o “lugar” “em que” se situam os fenômenos sensíveis, produzidos pelas imagens das Formas (50c-d), nunca o “de que” “os sensíveis são feitos” (*contra*: Aristóteles *Física* Δ2,209b5-16). *Contra* também: BRISSON, 1992, p. 28-35. Apoiando-se na análise de H. Cherniss, “A Much Misread...”, o A. identifica na *chôra* o “em que” e “de que” os sensíveis se encontram e são feitos (33).

<sup>17</sup> Embora o passo 52d-53c, que constitui o início da descrição do processo de criação do cosmos, *logo após o começo do circuito da alma*, acentue essa leitura da *chôra*, não é descartado o seu sentido como “meio” (*ekmageion*: 50c2). Esta perspectiva do movimento, do estado pré-cósmico ao início do cosmos, explica o fluxo pela cooperação da causa errante com a alma, tomando os movimentos desordenados dos vestígios elementais como *causa suficiente* do movimento (*contra*: MOHR, 1985, p. 116-138, que explica a agregação dos elementos como consequência do processo de “separação das espécies”: 134-136).

<sup>18</sup> Usando a imagem da ação de uma peneira, a narrativa visa a justificar a distribuição dos vestígios elementais pelas quatro regiões que vão ocupar no cosmos (52e-53a). Note-se que nada no texto sugere, ou proíbe, que a descrição da *chôra* coincida com o momento em que se inicia o movimento da alma cósmica.

<sup>19</sup> A cisão entre as perspectivas física e psíquica sobre a criação do cosmos começa logo no início da narrativa, pois a decisão criadora – anunciada em 29d-30c – é inexplicável, em termos puramente físicos. Essa cisão é reforçada pela circunstância de a alma e a vida se acharem suspensas na segunda narrativa da criação.

quatro sólidos atribuídos aos elementos. Tetraedro, octaedro e icosaedro, são escolhidos para fogo, água e ar, “explicando” a maior ou menor mobilidade de cada um deles; enquanto ao cubo – o menos móvel de todos – cabe a terra (55d-56c).

2.1.3 Finalmente, a narrativa aborda o problema criado pelas transformações sofridas pelos sólidos elementais como consequência dos choques a que são submetidos no interior do receptáculo, indicando os sentidos opostos em que pode proceder à mudança dos elementos (56c-57d).

Com a definição do regime de transformações elementais, ficam estabelecidas as bases da estabilidade e do devir físicos (5), produzidos pela submissão dos movimentos “errantes” dos elementos ao movimento inteligente da alma cósmica. É a esse que passo em seguida.

2.2 No início da narrativa da criação da alma, no seu trabalho de construção do cosmos, o demiurgo contempla os movimentos possíveis aos viventes mortais. Desprezando os seis movimentos retilíneos seguidos pelos corpos, considerados “desordenados” (3.2: 43a-b), reserva para a alma cósmica e para as almas racionais dos humanos o movimento circular, adequado ao “pensamento e à sabedoria”<sup>20</sup> (2, 3.1; 34a, 36b-d). Cria então os círculos do Mesmo e do Outro. O primeiro progride, avançando no plano do equador cósmico; o segundo regride, no plano da eclíptica (35a-36d, 37a-c).

2.2.1 É a combinação desses dois que se vai transmitir ao corpo do cosmos (2), com duas importantes consequências. A primeira é notável nas sete órbitas em que vão ser postados os corpos divinos dos “planetas” (36d, 38b-39d; *Leis* X 893c-894a, 899b), cada uma das quais é dotada de movimento próprio, no sentido progressivo ou regressivo. A função desses é marcar a cronologia e a duração da vida, distinguindo passado, presente e futuro<sup>21</sup> (2.1).

<sup>20</sup> O único que, por ter o seu fim em si mesmo, descreve um estado e não um processo: *vide* Aristóteles *Física* □ 8.264b18-19.

<sup>21</sup> É essencial à interpretação aqui proposta associar o Tempo à Vida, nas perspectivas convergentes da duração cósmica (*diaíonias physeós*: 38b8) e da cronologia (*chronos*: 38c3). A primeira remete para o plano macrocósmico; a segunda para o microcosmos humano (37d-38b). Essa

No “relógio cósmico”, o dia é marcado pelo movimento do Sol, o mês pelo da Lua, com as suas fases, conforme são experienciados na Terra, imóvel no centro do cosmos. O ano é marcado de novo pelo Sol, mediante o registro do seu regresso a um ponto de partida no mapa estelar. Importantes ainda são as estações, em vista também ao percurso do Sol nos céus, no plano da eclíptica (38b-39d).

A segunda consequência produzida pelo movimento da alma cósmica – à qual já me referi –, é puramente física e reside no fluxo perpétuo (52a, c) produzido pelos movimentos das massas elementais (52d-53a, 58a-b; 5), nos quais consiste o processo do devir (56c-57d).

Até aqui a narrativa registra dois tipos de movimentos, a um tempo psíquicos e físicos<sup>22</sup>. O primeiro e mais importante engloba a série de movimentos macrocósmicos produzidos pelo percurso circular (*periodos*) da alma cósmica. Dele resulta o Tempo, em todas as suas manifestações. O segundo tipo de movimento produzido é de natureza composta e será referido a seguir.

2.3 Um outro tipo de movimento – em tudo estranho ao anterior –, atrás referido, é o movimento desordenado que animava os vestígios dos elementos antes da formação do céu (30a) e, presumivelmente, nos primeiros momentos após a sua formação (52d-53a). Sobrevém então o movimento composto que atrás mencionei.

À semelhança de uma betoneira, o movimento da alma cósmica define um continente, tornando-se responsável –, no plano macrocósmico –, primeiro, pela agregação dos vestígios dos elementos e separação uns dos outros (52e-53a), depois, pela compressão elemental produzida pela impossibilidade do vazio (58a-b, 60c). De ambas resulta o

---

duplicidade das manifestações do Tempo torna-se de mais fácil compreensão se cada um notar que todo o Tempo vivido se refere à “sua vida”, medida por uma infinidade de “relógios”: cósmicos, biológicos, psicológicos, eletro-mecânicos, etc.

<sup>22</sup> Enquanto produzidos pela alma cósmica, os movimentos são psíquicos, embora nos interessem pelas consequências que acarretam no plano da fenomenologia física. O único movimento especificamente físico é o movimento desordenado pré-cósmico, que o demiurgo corrige através da esquematização dos elementos para permitir a “persuasão” da alma, da qual decorre a possibilidade da vida.

ciclo de transformação dos elementos<sup>23</sup>.

3. Em cumprimento à regra que assegura a unidade e a proporção do corpo do cosmos (31b-32c, 54b-55d), este quadro evidencia a “cooperação” das ordens opostas do ser e dos corpos visíveis, mostrando como as Formas comandam a ordem cósmica<sup>24</sup>. Para que tal seja possível, o “relato plausível” apoia-se numa cadeia de paradigmas fenomenológicos concebidos – de acordo com a cooperação das duas causalidades paralelas (46c-e, 47d-48a, 69a-c) – para articular planos distintos da hierarquia ontocosmológica:

Formas  
Paradigmas  
Fenômenos físicos

Desdobrando este esquema na ordem da narrativa da construção do cosmos, é possível definir a seguinte escala ontofenomenológica:

“o ser de todo modo vivo” (31b)  
cosmos criado à sua cópia pela alma (31a)  
planetas e suas órbitas (36d)  
movimentos da alma cósmica (36e-37c)  
Tempo: cronologia e duração (37c-39e)  
almas e corpos dos seres vivos (41a-43a)  
na alma “divina”: círculos do Mesmo e do Outro e divisões (35a-36d)  
nos corpos humanos: “rio” das sensações (43a-44c, 45b-47e)  
*chôra* (“espaço e lugar” dos fenômenos: 48e-51b).  
movimentos produtores do devir (53c ss.)

<sup>23</sup> É oportuno notar que o termo ‘elementos’ é propriamente usado para designar as Formas das quais são imagens e, derivativamente, os fenômenos transientes em que consiste o fluxo (49b-50a, 52c2-d1): resumo a posição de R. D. Mohr, “Image, Flux and Space in the *Timaeus*”, “The Gold Analogy in the *Timaeus*”, *Op. Cit.*, 85-107.

<sup>24</sup> A comparação com o *Fedro* 245c ss. revela bem a sofisticação com que o relato do *Timeu* aprofunda o início do segundo discurso de Sócrates, sobre a forma da alma e a sua função no cosmos.

O princípio finalista que associa o movimento à vida e à inteligência (30b) é transmitido do “ser de todo modo vivo”, construído à imagem do modelo eterno, ao cosmos gerado pela alma (30c-d). A partir daí, o relato da criação procede em sucessivas plataformas até à construção dos corpos dos mortais, agitados pelo fluxo das sensações.

Nesse ponto – concluída a narrativa comandada pelo princípio da finalidade –, nova narrativa é iniciada, agora da perspectiva da necessidade (48b). É aqui que o princípio vital se confronta com a natureza privada de vida, à qual é de todo estranho.

O peso desse confronto na concepção global do *Timeu* levanta ao intérprete uma cadeia de dificuldades dificilmente transponível. Terei de me referir de passagem às que me parecem mais relevantes antes de passar à abordagem dos movimentos psíquicos no plano do microcosmos humano.

3.1 Embora as três narrativas se refiram ao único cosmos e a tudo o que nele vive, as três perspectivas definidas focam aspectos complementares do Todo. Enquanto as duas primeiras se concentram uma na alma, outra no corpo do cosmos, a terceira entrega-se à exploração do conflito/cooperação da alma e corpo no microcosmos dos viventes mortais. Essa sobreposição torna-se problemática devido aos múltiplos cruzamentos que suscita.

Por exemplo, a regularidade do devir é determinada pela “persuasão da necessidade pelo pensamento inteligente” (47e-48a). Mas é viabilizada pela “esquematização” a que o demiurgo submeteu os elementos, resultante nas formas dos respectivos sólidos, *plausivelmente explicativas* (53d-e, 55e, 56b) das suas propriedades físicas<sup>25</sup>.

Outros exemplos poderiam ser aduzidos, mas as maiores dificuldades residem na confrontação da decisão demiúrgica de infundir a vida no sensível mediante a estruturação dos corpos animados dos viventes – particularmente dos humanos – de acordo com esse desígnio.

<sup>25</sup> Por exemplo, a “estabilidade” da terra (55e), a menor “mobilidade” da água, em comparação com o ar e o fogo (55e-56a), o “poder cortante” deste último (56a-b). Considerando as limitações do “discurso plausível”, essas “explicações” atenuam a rejeição, no *Fédon* 96 ss., da linguagem dos naturalistas.

O problema neste domínio reside na necessidade de articular “Vida” **159** com “Ordem”, sem recair em explicações fisicalistas ou funcionalistas, evitando, a todo o custo, atribuir a Platão qualquer tipo de materialismo que os textos não abonam<sup>26</sup>.

4. Regressando aos corpos dos seres vivos, são primeiro atribuídos aos animais os movimentos corporais retilíneos nas seis direções possíveis: para cima ou para baixo, para a direita ou esquerda, para a frente ou para trás (43a-b). À alma imortal e divina dos humanos é então acrescentado o movimento circular (2, 3.2). É nesse movimento, já referido, que residem “os movimentos periódicos da alma humana” (43a: 3.1), que reproduzem no microcosmos humano os círculos do Mesmo e do Outro<sup>27</sup>.

A implantação da alma divina nos corpos vai, porém, produzir um conflito que domina toda a vida dos humanos, particularmente na sua infância. O ritmo binário que regula os corpos<sup>28</sup> – inspiração/expiração, alimentação/excreção, carência/satisfação (“evacuação/enchimento”: 65a, 81a), etc. – desarranja a unidade do movimento circular da alma (42a-44c). Em particular, as funções cognitivas dos círculos da alma (37a-c) – a opinião, o pensamento e o saber – são perturbadas pelo fluxo das sensações e pelos movimentos internos por elas causados (43c-d, 45e-46a; 3.1-3.3), provocando as mais graves doenças psico-somáticas: a ignorância, o erro e a loucura (43e-44c, 86b).

4.1 Passadas as referências ao fluxo das sensações (43a-d) e à função da visão<sup>29</sup> e da audição (incluindo a voz) na captação do saber

<sup>26</sup> Ao contrário do que faz grande número de intérpretes, respeitando a solene injunção do *Fédon* 98b-99c de não conferir poder causal aos fenômenos físicos (*vide Timéu* 46c-47c). Esse ponto será retomado na conclusão final.

<sup>27</sup> Uma questão irresolúvel, relativa a um possível movimento de rotação da Terra, depende dos manuscritos. Entre *beilomené* (Parisinus 1807, Palatinus Vaticanus 173) e *illomené* (Vindobonensis 55, Vindobonensis 21), seguindo Rivaud e Brisson, opto pela primeira alternativa, que me parece mais plausível (o debate entre as duas opções pode ser seguido em J. Burnet, *Early Greek Philosophy*<sup>3</sup>, London 1924, 203; A. Rivaud, “Notice”, Platon *Timée-Critias*, Paris 1925, 59-62; F. M. Cornford, *Op. Cit.*, 120-134; BRISSON, 1992, p. 239, n. 224; *vide* ainda LSJ, *sub eilō*).

<sup>28</sup> Em nenhum passo do texto este ritmo é explicitamente associado à ação das almas mortais ou justificado por elas: ver a descrição em 69d-72d.

<sup>29</sup> A teoria platônica explica a visão pelo movimento gerador do encontro do fogo exterior,

e integração na harmonia do cosmos (45b-47e; 2., 3.1, 3.3), a descrição pormenorizada do mecanismo das senso-percepções é esboçada a partir de 61c (6.1). Quente e frio<sup>30</sup> (61d-62a), duro e mole (62b-c), pesado e leve<sup>31</sup> (62c-64a), liso e rugoso (63e-64a), prazer e dor (64a-65b<sup>32</sup>), bem como sabores<sup>33</sup> (65b-66c), odores (66d-67a), sons (67a-c), cores (67c-68d), são todos produzidos por movimentos dos sólidos elementais no interior do corpo através dos “canais estreitos” por onde circula o sangue. Interpretados pelas almas mortais e imortal, resultam em prazeres e dores, e paixões como a temeridade e o medo, o desejo e a esperança, associados às sensações irracionais<sup>34</sup> (69c-71a, *vide* 43a-44c).

São particularmente relevantes para a temática do movimento, as senso-percepções (“afecções”: *pathêmata*) provocadas pelos choques sofridos pelo corpo advindos das massas elementais, causando muitas vezes dores, algumas vezes prazeres, mas sempre perturbação na relação das almas<sup>35</sup> (61c-68d).

A localização das almas é a seguinte: a racional na cabeça (44d-45b, 69d-e); a irascível entre o coração e o pescoço (69e); a apetitiva, no baixo ventre (70e). Mas há insegurança quanto às localizações das duas últimas (72d-e). Associadas a estas – logo, é de supor que governados por elas – acham-se o coração, que comanda os temores e os desejos, e os pulmões, prontos a receber o ar que aquece e arrefece o coração. Por sua vez, associado à alma apetitiva, acha-se o complexo orgânico cuja

---

produzido pelo Sol ou pelas chamas, com o fogo interior, localizado nos olhos (45b-d; *vide* 58c).

<sup>30</sup> No plano macrocômico, considerados as grandes ameaças à persistência e estabilidade do corpo do cosmos (33a).

<sup>31</sup> A referência ao peso e à leveza é aproveitado para introduzir comentários tendentes a invalidar a teoria dos lugares naturais, que conhecemos em Aristóteles.

<sup>32</sup> É observado que estas impressões se transmitem em círculo (64b-c).

<sup>33</sup> Áspero/azedo (65c-d), amargo/agradável (65d), acre (65e-66a), ácido (66a-b), doce (66b-c), no palato; agudo/surdo, rude/doce (67b), forte/fraco (67c), no ouvido (67b; *vide* 46c-47e, 67a-c, 80a); as cores, na visão (45b-46c; *vide* 67c-68b).

<sup>34</sup> O modo como as senso-percepções são recebidas, e por que complexo orgânico, é tema de debate. Ver, *contra* o ensaio acima citado de L. Brisson, D. O’Brien, “Perception et intelligence dans le *Timée* de Platon”, *Interpreting the Timaeus-Critias*, T. Calvo, L. Brisson (eds.), Skt. Augustin 1997, 291-305.

<sup>35</sup> *Vide* L. Brisson, “Perception sensible et raison dans le *Timée*”, *Interpreting...*, 307-316.



função é receber a alimentação (70d-71a). O trabalho da alma apetitiva **161** é comparado ao de uma besta que se concentra na absorção do alimento (70e), deixando à alma racional a tarefa deliberativa (70e-71a).

A espécie dos vegetais também manifesta a presença da alma, como tudo o que vive (77b). Contrapõe-se à dos animais pelo fato de se não mover (77b-c), por mergulhar na terra as suas raízes; mas pode apresentar características surpreendentes<sup>36</sup> (6.2).

Nos corpos dos animais, circula o sangue (78a), cuja finalidade é irrigar o corpo e possibilitar a sua alimentação e vida (78e; 3.2, 6.2, 6.4). O fogo que circula no corpo tem a função principal de dissolver e dividir em pequenas partes os alimentos que depois o corpo expulsa, num movimento que se assemelha ao do cosmos (78e-79a, 80e-81b; 2., 3.1, 3.2, 6.2).

Quanto à respiração, a exalação do ar expulsa o ar circundante, que empurra a camada mais próxima e essa, as outras, provocando um movimento circular que leva o ar a ser por sua vez inspirado pela boca e pelos poros do corpo, indo ocupar o lugar do ar exalado (3.2, 6.2). A continuidade desse processo mostra que a causa desse movimento do ar – verificável noutros fenômenos, como o som, o movimento dos projéteis e outros – é a impossibilidade do vácuo (79a-80c; *vide* 58a-b).

Uma vez que o movimento intervém nos processos vitais que ocorrem no corpo, é necessário que haja uma correta proporção entre o corpo e a alma (87c-88b), para que todos os movimentos se realizem harmoniosamente. Quando isso não acontece, sobrevêm doenças tanto de natureza psicossomática, quanto somato-psíquica. Contra elas, o remédio reside na ginástica, através dos balanços rítmicos do corpo, como numa embarcação, e na educação, por exemplo, pelo cultivo das letras e da música e pelo da filosofia, evitando os excessos tanto de movimento, como de repouso, que arruinam o corpo (86b-89d). O melhor destes movimentos é aquele que se gera a si próprio, consistente com

---

<sup>36</sup> Ver o recente estudo de Amber D. Carpenter “Embodied Intelligent (?) Souls: Plants in Plato’s *Timaeus*”, *Phronesis* 55 (4), 2010, 281-303.

o movimento do pensamento, que é também o do Todo (89a; 2, 3.1, 3.2, 6.1, 6.2, 6.4).

Para isso, há que usar os órgãos que se encontram na cabeça (44d-e), sede do pensamento, da vista e do ouvido, para se elevar ao céu, do qual provém a alma de cada um, seja pela contemplação, seja pelo cultivo do saber, pois aí se encontra a harmonia da qual a natureza humana recebe a lição que lhe permite captar a imortalidade (90a-d; 47b-c; 2, 3.1, 3.2, 7.1).

5. Pelo fato de ser apresentada na forma de um discurso, a estrutura da narrativa do *Timeu* é perfeitamente perceptível ao leitor. Dividida em três partes bem assinaladas (30c-47e; 47e-69a; 69a-90d), persegue temas distintos, sendo cada uma das partes rematada por uma síntese retrospectiva. Ora, em cada uma das sínteses – assinaladas no esquema –, o tema do movimento desempenha a função nuclear, colocando-se no centro da mensagem dirigida à Humanidade.

5.1 Começando por dedicar atenção à estrutura e funcionamento do órgão da visão (45b-46c), a síntese da I parte (3.3) aborda, em seguida, o problema da causalidade. Distinguindo a causalidade final da mecânica (46c-47a), questiona a finalidade do demiurgo ao dotar os humanos de vista e ouvido (47a-e).

Para além da sua utilidade prática, olhos e ouvidos concorrem para o avanço do conhecimento. A “contemplação dos movimentos periódicos da inteligência no céu” ajuda a transportar os movimentos do pensamento para a perfeição do inteligível (47b-c; *Leis* X 894c, 895b), tal como a audição habilita as almas ao cultivo da harmonia (47c-e).

5.2 Por sua vez, a síntese da II parte desempenha a função contrapolar de abordar a etiologia do movimento da natureza desprovida de vida (57d-58b; 5.1). Após a descrição dos movimentos que provocam os choques dos sólidos elementais, causando o devir, são apontados “o vazio” e a “não uniformidade” como causas dos movimentos resultantes da cooperação da inteligência com a necessidade.

A essa síntese cabe a função estratégica de explicar o funcionamento do cosmos através da articulação de duas causalidades paralelas

(47e-48b): de um lado, a ordem teleológica, responsável pela produção da vida; do outro, a causalidade mecânica, gerada pela ordem da necessidade. **163**

5.3 Aprofundando o tema da correspondência da inteligência humana à harmonia e à perfeição do céu, a terceira e derradeira síntese (89a-90d) entrega-se à apologia do cultivo convergente das três espécies de alma. A injunção suprema – que condensa a lição do *Timeu* – é a de combater o repouso, entregando-se à realização do “movimento próprio” (89e7-8; *vide* “o que se move por si”: 37b5; 7.2), que é a tarefa da alma inteligente.

6. O exame global das múltiplas manifestações do ‘movimento’ demanda algumas conclusões. Pelo que se viu, o tópico não só se estende pela totalidade do discurso de *Timeu*, como comanda as sínteses que comentam cada parte da narrativa. Nem podia deixar de ser assim. Se a alma e a vida são movimento, mesmo quando este não é explicitamente referido, tem de se achar presente em todas as manifestações daquelas, na convergência das perspectivas do movimento físico e psíquico, macro e microcósmico.

Ressalta da análise o paralelismo dessas categorias. De um lado, no plano macrocósmico, acham-se a alma racional e o cosmos visível, dominado pelo fluxo (52a, c); de outro, no plano microcósmico, o corpo vivo dos animais: lugar de movimentos em conflito contínuo (43a-b). É isso que mostram tanto os processos da respiração (79a-e), circulação do sangue (77c-79a, 81a-b<sup>37</sup>) e alimentação (81c-e), de enchimento e evacuação, como o quadro das doenças que afetam a alma e o corpo dos humanos (81e-*ad fin.*).

Há, no entanto, diferenças funcionais nas perspectivas pelas quais são avaliados esses processos. Nos planos psíquico e físico, a alma cósmica vence a resistência oferecida pela desigualdade e não uniformidade dos elementos, já disciplinada pela esquematização a que o demiurgo submeteu os vestígios elementais pré-cósmicos.

---

<sup>37</sup> Tanto o processo de evacuação/enchimento como a circulação sanguínea são afins ao movimento do Todo e imitam a revolução do cosmos.

Pelo contrário, a alma racional dos humanos não dispõe de qualquer poder que lhe permita impor-se às almas irracionais, do apoio das quais depende, o que obriga a deslocar o argumento para domínios psicológicos, éticos e políticos, em suma, antropológicos. A dificuldade reside na circunstância de as almas irracionais serem de natureza afim à do corpo, carecendo de princípios em que se apoie o governo que exercem sobre os complexos orgânicos responsáveis pela manutenção da vida.

Para suprir as deficiências das almas irracionais, Platão recorre a mitos e a argumentos éticos e psicológicos que refletem a oposição puritânica da alma ao corpo, como os do *Fédon*, de onde a tripartição da alma se acha ausente, ou da *República*. A tendência é, sem o suporte da alma racional, tornar as outras duas fontes do mal. A alma irascível é responsável pela transmissão das emoções e paixões que bloqueiam a inteligência, a concupiscente impede-a de todo, ao se limitar a transmitir as necessidades manifestas pelos apetites da comida, bebida e sexo.

Essa cisão exacerbada pela atribuição à alma racional do poder de regular as estruturas macro e microcós mica com vista ao bem será totalmente explorada pelo neo-platonismo. No entanto, apesar da aparição de uma alma irracional e má nas *Leis X*<sup>38</sup>, no *Timeu*, às almas irracionais não é conferida qualquer dinâmica etiológica que corresponda ao poder que emana da alma cósmica.

O derradeiro aspecto do conflito que opõe a Razão à “Desrazão” eclode na promessa de salvação conferida à empresa do conhecimento<sup>39</sup>. Como marca impressa pelo divino, na alma imortal, só a obra da inteligência, condensada no conhecimento, confere pleno sentido à vida, restabelecendo, no microcosmo dos humanos, a unidade que perpassa através de todas as manifestações do desígnio demiúrgico:

<sup>38</sup> As *Leis X* 896e, 897b, d, referem-se a uma “alma má”; 898b-c atribui à alma irracional a responsabilidade pelos movimentos não uniformes e irregulares.

<sup>39</sup> No *Sofista* 248e-249d, explicitamente associada ao movimento e à prova da manifestação do movimento no inteligível.

E os movimentos que são congênitos com a nossa parte divina **165** são os pensamentos e as órbitas do universo; é necessário que cada um os siga, restabelecendo os circuitos corrompidos dentro da nossa cabeça aquando do nosso nascimento através da aprendizagem da harmonia e das órbitas do todo, tornando a parte que reflecte semelhante àquilo sobre que reflecte, de acordo com a natureza primeva, e, tendo realizado esta semelhança, atinja aquele fim que é a vida excelente prescrita aos homens pelos deuses, quer para o presente, quer para o tempo futuro (90c-d; *vide* 47b-c, 69a) <sup>40</sup>.

PLANO ESQUEMÁTICO DO MOVIMENTO NO *TIMEU*.

PRÉ-COSMOS<sup>41</sup>

I narrativa (30c-47e)

1. Movimentos desordenados.

MACROCOSMOS

Razão

2. Movimentos da alma cósmica: Mesmo/Outro – Todo

2.1 Tempo

cronologia

duração

2.1.1 Movimentos dos deuses (planetas: **ver acima 2.1**)

MICROCOSMOS

3. Movimentos dos humanos:

3.1 Círculos (Mesmo/Outro: Todo: **2**);

3.2 Corpóreos;

3.3 Síntese sobre a cognição: sensações (visão, audição)

II narrativa (47e-69a)

Necessidade

PRÉ-COSMOS

4. Movimentos desordenados da *chôra* (52d-53b: **1**)

<sup>40</sup> Tradução de M. José Figueiredo: Platão, *Timeu*, Lisboa 2004.

<sup>41</sup> Como foi dito atrás, os algarismos em vermelho designam, no início, divisões do texto, no final, remissões para divisões anteriores. Com essa sinalização, tenta-se apontar as repetições resultantes da sobreposição das três narrativas.

## MACROCOSMOS

5. Movimentos dos sólidos elementais na *chôra* após a sua esquematização – “Devir” (1, 2)  
 5.1 Síntese: “não uniformidade” (57d-58b: condição do movimento)  
 III narrativa (69a-90d)

## MICROCOSMOS

6. Movimentos corpóreos  
 6.1 Movimentos das percepções  
 6.2 Movimentos do corpo animal (3; imobilidade dos vegetais)  
 6.3 Movimentos da voz (47c-e, 80a-b; 2, 3)  
 6.4 Movimentos corpóreos (3)

## 7. SÍNTESE FINAL

- 7.1 Automovimento (89a; 37b5: causa da cognição)  
 7.2 Movimentos da alma (89a)

causa própria

causa estranha

Inteligência e Todo (Círculos: 3.1)

Movimento físico (5)

# ALMA E MOVIMENTO, OU <sup>167</sup>

## SOBRE A PHYSIOLOGÍA DA ALMA

### SOUL AND MOVEMENT, OR THE SOUL PHYSIOLOGIA

PROF. DR. MARKUS FIGUEIRA DA SILVA<sup>1</sup>

#### Resumo

Trata-se de estabelecer uma relação entre alma e movimento a partir da análise de algumas passagens da Carta a Heródoto, de Epicuro, nas quais se caracteriza uma *physiología* da alma, na qual a alma é postulada com princípio (*archê*) de movimento.

Palavras-chave: Movimento, Alma, Epicuro, Physis, Archê.

#### Abstract

This article consists in an attempt to establish a relation between soul and movement starting from an analysis of some passages from Epicurus' *Letter to Herodotus*, where there is a characterization of a *physiología* of the soul, in which the soul is postulated as principle (*archê*) of movement.

**Keywords:** Movement, Soul, Epicurus, Phýsis, Archê.

A tentativa epicúrea de tecer para a alma uma imagem conceitual a partir de elementos de natureza corpórea demonstra claramente que o discurso acerca do que é por definição invisível (*adélon*) só é possível se procedermos à analogia com alguma realidade visível. É, com efeito, este o caminho trilhado por Epicuro em toda a sua *Physiología* e ao postular determinadas **imagens** (*typos*) tais como sopro (*pneuma*), calor (*thermôtes*) e ar (*aer*), para ter uma ideia aproximada do que constitui o corpo- alma, pois se tudo na natureza é constituído de átomos e vazio, intui-se que deve existir alguma semelhança entre os átomos que integram essas **imagens** e aqueles que integram a alma, sobretudo no que diz respeito à leveza, velocidade e capacidade de penetração nos corpos que os átomos da alma possuem, isso sem falar no caráter cinético da

---

<sup>1</sup> Professor da UFRN. E-mail: markus@cchla.ufrn.br

*psyché*. E, do mesmo modo, como ele propõe a semelhança entre os átomos da alma com os do sopro, ele propõe explicitamente a dessemelhança de características entre os átomos do fogo e os átomos da alma, o que nos leva a concluir que a forma e a superfície dos átomos em questão são teoricamente derivadas do poder de afetação que o elemento fogo, por um lado, e ar, por outro, apresentam, sendo, nesse sentido, exatamente contrários no que toca o poder de penetrar um outro corpo sem causar-lhe perturbação de qualquer ordem, por isso a hipotética identificação da **imagem** da alma com um “sopro”.

Epicuro conjectura, na carta a Heródoto, a existência de um outro elemento “sem nome” (*akatonomaston*), que não permite nenhuma analogia com qualquer **imagem** impressa na alma e que é, no entanto, o elemento racional (*logikón*) da alma. Os demais elementos **imagéticos** acima mencionados constituem a parte irracional (*álogon*) da alma e não têm o poder de operar o pensamento. O abismo metafísico se estende à frente de qualquer análise que se pretenda fazer desse elemento **imaginado** que não é passível sequer de nomeação. E, justamente, nele se concentra a hipótese epicúrea de explicação de todo o mecanismo do pensar. Mesmo se recorrermos a Lucrécio na intenção de precisar o sentido do problema, veremos que o poeta mantém a dificuldade do seu mestre, ou seja, ele se limita apenas a separar a *anima* (*álogon*, ou parte irracional da alma) e o *animus* (*logikón* - parte racional), repetindo que a *anima* se encontra espalhada por todo corpo, enquanto o *animus* concentra-se no peito.

Trata-se, portanto, da pergunta acerca da origem do pensamento e de tudo o que em nós aparece como **representação** da realidade, desde as **intuições**, passando pelos **sentimentos, imaginação e raciocínio**. Epicuro tenta explicar o “mecanismo” do conhecimento, mas não o faz de maneira científica, na verdade, toda a sua teoria epistemológica está ancorada nos sentidos e na representação das informações sensíveis, operada primeiro pela **memória** (*mnéme*), depois pelo **pensamento** (*diánoia*). Efetivamente, para Epicuro, o *lógos* organiza os elementos disponíveis na memória e representa a realidade sensível até o ponto em que os sentidos podem aferir. Contudo o pensamento



“salta” adiante do empiricamente demonstrável e se lança no terreno **169** do que, por definição, não pode ser nem confirmado nem refutado, aí o *lógos* utiliza-se para representar aquilo que foge inteiramente à sensibilidade do artifício da analogia. De qualquer maneira, Epicuro dota a alma do poder de estender o pensamento além das realidades imediatas objetivando a compreensão dos fenômenos mais complexos, desde que as opiniões que caracterizam tal pensamento não possam ser contraditas por nenhuma prova experimental. Trata-se, portanto, de creditar ao pensamento artifícios que tornem possível a aquisição de conhecimentos por analogia à realidade sensível, ainda que o resultado desta operação seja uma multiplicidade de explicações igualmente coerentes para um mesmo fenômeno. Até onde se pode perceber, a natureza da *psyché* é pensada como fenômeno e, nesse sentido, é explicitada dentro dos limites e possibilidades do pensamento, onde não se coloca, em nenhum momento, a pretensão de se estabelecer acerca dela uma verdade única, nem mesmo torná-la científica.

### - A alma como princípio do movimento

O atomismo sensualista de Epicuro caracterizou cada ser animado na natureza como tendo o princípio de movimento em si mesmo, ou seja, o princípio de movimento dos “seres vivos” é imanente. No homem, a alma é esse princípio, sem ela a carne não se move, não se nutre, nem sequer deseja. Assim, torna-se inconcebível a vida humana e a de qualquer outro “ser vivo” sem a “função vital” exercida pela alma. A pergunta que se segue supõe a vida como movimento, sendo a alma a *arché*, ou o princípio e comando do movimento da vida. Como a alma pode ser dita “princípio de movimento”?

As questões lacunares inevitáveis nas epítomes deixadas por Epicuro escapam, às vezes, aos olhos atentos dos comentadores e estudiosos do assunto. É o caso da alma como movimento e, mais que isso, da alma como princípio de movimento.

Nos moldes em que Epicuro tece a sua *physiología*, os elementos utilizados na analogia que busca definir a matéria da alma, são elemen-

tos que possuem o poder de movimento (calor, vento e ar) e, por isso, pode-se justificar a motricidade da alma. O movimento (*kinésis*) é um constituinte fundamental na compreensão da natureza de modo geral (*phýsis*). A natureza do homem em particular será estudada como movimento de realização da vida, ou *dýnamis* própria de cada homem na sua relação com as coisas naturais. Esta *dýnamis* será caracterizada como poder de movimento da alma. Epicuro conjectura que a alma tenha a capacidade causativa da sensação, que é preparada pelo corpo e da qual ele participa, sendo juntos, um (corpo-alma) no outro (corpo-carne) a própria vida se realizando; pois quando a alma se separa dele, o corpo não tem mais sensibilidade (D. L., 63 segs.). Quanto ao esclarecimento dessa passagem, Epicuro silencia, mas Lucrecio tenta aprofundar estabelecendo dois pontos de distinção em relação ao texto da **Carta a Heródoto**. O primeiro ponto nos adverte acerca dos quatro elementos que constituem a alma, quando Epicuro havia enumerado apenas três. Além do elemento ígneo (calor), o sopro (*pneuma*) e o elemento sem nome (*akatonomaston*), Lucrecio acrescenta o ar (*aer*), que vem a constituir também um componente “energético” para a alma.

Não sabemos ao certo a razão de Epicuro não ter citado o quarto elemento no texto da **Carta**, uma vez que H. Usener afirmou que, já em Demócrito, a alma apresentava quatro elementos, exatamente como apareceria mais tarde no poema de Lucrecio. O mais relevante nisso tudo é o fato de os três pensadores atomistas concordarem que, por sua constituição física, a alma é um princípio energético e, portanto, motor. Ela é, ao mesmo tempo, princípio e realização motriz do corpo e do pensamento.

Lucrecio estabelece ainda uma outra diferença em relação a Epicuro, essa menos relevante, ao acrescentar dados “fisiológicos” à distinção entre *anima* e *animus*, sobretudo no que diz respeito à relação alma/carne, como veremos nos passos 136-144, na parte III do seu poema:

Digo a seguir que o espírito (*animus*) e a alma (*anima*) se mantêm ligados entre si e formam no conjunto uma só substância;

mas o que domina no corpo todo, o que é, por assim dizer, a 171 cabeça, é aquilo a que nós chamamos a reflexão, o pensamento. E este está colocado na região média do peito. Aqui sobressaltam o pavor e o medo; é neste lugar onde palpitam docemente as alegrias; aqui, portanto, estão o pensamento e o espírito.

Lucrécio acrescenta dados de como a alma vivifica a sensibilidade, ao mesmo tempo em que é fonte do movimento de realização das funções nutritivas e desejantes no homem. Esta *dynamis* de realização da alma pode, no máximo, ser descrita na elaboração do pensamento, mas ainda assim permanece problemática.

Resta ainda dizer que, segundo Epicuro, a alma corpórea é composta de átomos que se movimentam constantemente; esse movimento não é o mesmo movimento que engendra a ação; há, portanto, uma espécie de movimento “intencional” operado pela “alma hegemônica” sobre o corpo em direção àquilo que deseja. Nesse sentido, a alma é princípio de movimento de cada indivíduo em direção às coisas do mundo, o que caracteriza o princípio da ação. No sentido mais antigo da concepção, a alma é princípio de movimento enquanto é princípio de vida. Daí a sua composição material apresentar elementos físicos que se movem. A alma é então um princípio “energético”. Ela produz no corpo-carne (*sarkós*) o princípio cinético de animação responsável pela circulação do sangue e funcionamento de cada órgão que o compõe. Utilizamos o termo “energético” com o intuito de nomear o movimento constante dos átomos sutis e velozes (*leptoméres*) da alma; isto é, átomos em constante movimento e numa velocidade comparável somente à do pensamento, engendram movimento na matéria do corpo-carne, conferindo vida a esse corpo. Assim, a alma pode ser compreendida teoricamente neste contexto, como “princípio vital” ou “energia vital”, que é talvez uma outra maneira de dizer que a alma é “um sopro de vida”, imagem presente já em Homero.

No que concerne à alma como princípio da ação, a análise pressupõe uma outra possibilidade de definição de *psyché*, agora como “inteligência” e “espírito”, bem como sede dos desejos. Toda a ética de

Epicuro fincará raízes na possibilidade de uma alma equilibrada, que tem o poder de deliberação acerca dos desejos, o que fundará as noções de *autarkeía* e liberdade, fundamentais para a compreensão da ação do *sophós*. Entretanto, só trataremos desse assunto mais adiante.

Voltemos às questões da origem do pensamento e do modo como se dá a percepção no homem tematizadas por Epicuro e depois por Lucrécio, que têm a intenção de esclarecer o alcance da compreensão que se pode ter da *Phýsis* a partir das operações do que Epicuro nomeou *logikón* e Lucrécio traduziu por *animus*.

Epicuro distingue duas partes no corpo da alma: o *álogon*, que é geralmente traduzido por “parte irracional” e que se encontra espalhada por todo o corpo (organismo); e o *logikón*, cuja tradução é “parte racional” e se concentra no peito. Tanto em Epicuro, quanto em Lucrécio, essas duas partes estão intimamente ligadas, pois há uma “continuidade” entre os átomos concentrados no peito e os demais disseminados através do corpo. Essa continuidade se explica pelo movimento voluntário que a alma imprime a todo o organismo, movimento esse que dá origem às sensações e às volições. O problema reside, então, na impossibilidade de explicar os movimentos da sensibilidade e os movimentos do pensamento, que são os mais ligeiros, pois envolvem átomos menores e mais redondos, segundo o raciocínio de Epicuro, exposto noutro momento por Lucrécio. Nesse sentido, o *animus*, ou *tò logikón* é por Lucrécio considerado “a alma da alma” (Lucrécio, V, 273).

A dificuldade do problema que se impõe está na caracterização deste quarto elemento, ou elemento sem nome (*akatonómáston*), ou ainda como nomeou o poeta, a *quarta natura*, que não se pode comparar ou mesmo aproximar de nada do que encontramos no universo físico da natureza estudada, ou seja, não existem termos de comparação para justificar a tenacidade e a velocidade do pensamento (*diánoia*), nem a mobilidade da alma na “projeção” ou “salto” do pensamento (*epibolé tês diánoias*); não que possamos negar por isso a existência de tal elemento, contudo não podemos aferi-lo mediante o poder de percepção dos sentidos. Se é plausível a argumentação de Bailey, as sensações originadas nos órgãos sensitivos são imediatamente transformadas em sentimen-

tos ao serem impressas na alma, o que sugere que elas são “capturadas” **173** rapidamente pela *quarta natura*, propiciando o pensar. Se se buscar o apoio na análise de Boyancé, será dito que entre *animus* e *anima* não há uma distinção de natureza, pois a *quarta natura*, esse elemento que move o pensamento, está presente também na *anima*, embora esteja em maior abundância no *animus*. Contudo, essa explicação não basta para caracterizar em que diferem, de fato, a parte racional e a parte irracional da alma. Prefere-se, então, ater ao que é mais plausível, ou seja, afirmar que tanto os órgãos sensíveis quanto a alma, como um único corpo (*anima* e *animus*), participam da sensação, todavia a alma se reserva a função de ser princípio da percepção, uma vez que é receptáculo das impressões sensíveis (*prolépseis*) e, mais que isso, nela reside a faculdade da memória (*mnémè*). Além disso, o argumento segundo o qual, com a perda de um membro, o corpo se mantém vivo e o pensamento inalterado, é uma imagem sensível de um sentimento (*prolépsis*). A alma conserva as lembranças das sensações causadas naquele membro agora perdido, uma vez que a memória permanece intacta.

Tudo leva a crer que, por suas características peculiares, o elemento sem nome, ou *quarta natura*, insinua-se por todos os lugares do corpo, tornando possível a sensibilidade, visto que ele promove a comunicação de cada parte com o peito (sede das paixões; isto é: dos sentimentos de prazer e de dor), bem como o reconhecimento de determinadas informações retidas na memória, que podem ser imediatamente operadas pelo pensamento (*diánoia*) no intuito de conferir sentido a uma informação nova, ou ao reconhecimento de uma impressão (*prolépsis*) já sentida. A partir das impressões, a alma teme, reflete, raciocina, decide, acredita, julga, etc. Ademais, o sentir conjuntamente (*sympatheia*) supõe a simultaneidade de vibrações da matéria do corpo orgânico e do corpo-alma. Eis o que de fato principia a percepção e produz os sentimentos. Mas resta ainda levantar uma questão fundamental que diz respeito à “projeção” ou ao “salto” do pensamento (*epiblé tès diánoias*).

A intuição tanto quanto a reflexão são obras desse “movimento do pensar”, que faz perscrutar o desconhecido e torna possível ima-

ginar, por analogia, as imagens sensíveis, realidades não experienciais. Vejamos as dificuldades e o inusitado que esta noção proporciona: Epicuro se vale dessa expressão para ousar falar daquilo que não está nos limites da visibilidade sensorial, mas expressa o que se resguarda nos limites da visibilidade mental. Trata-se da possibilidade de investigar coisas que só são “visíveis” ao pensamento (*lógoi theoretói*). Lucrécio traduziu a expressão *epibolè tês diánoias* por *animi injectus* (II, 740), ou seja, projeção do espírito. Maurice Solovine, outro expressivo estudioso do pensamento epicúreo, traduziu a frase *phantastiké epiblè tês diánoias* por “representações intuitivas do pensamento”, mas nada acrescenta que já não esteja contido no texto de Epicuro. O mesmo ocorre com E. Bréhier, que se limita a dizer que essa “projeção” ou “salto” ultrapassa a simples intuição dos sentidos e evidencia uma compreensão para além da sensação, mas tão imediata quanto ela.

O espírito procura compreender, visto que o espaço se estende infinito para lá dos limites do nosso mundo, o que se encontra nesta imensidão onde a inteligência pode à vontade mergulhar os seus olhares, onde o pensamento voa com um impulso livre e espontâneo (Lucrécio, II. 1044-47).

O pensamento “salta”, projeta-se, move a si mesmo e, ao mover-se, move a compreensão da realidade e também mostra os limites dessa compreensão. A *diánoia* se constitui a partir de uma operação da alma, o *logismós*, que, por sua vez, é uma atividade da parte racional da alma, o *logikon*. O pensamento de Epicuro esconde no âmago do que restou dos seus textos indícios de uma *physiología* da alma, que se tornou fonte de diversos pensadores modernos, mas que ainda reclama estudos que joguem luz sobre as imagens ali presentes.

## Referências

BOYANCÉ, P. *Lucrèce et l' épicurisme*. Paris: P.U.F., 1963.

CARO, T. L. *Da natureza*. In: **Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca e Marco Aurélio**. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).

CONCHE, M. **Épicure**: lettres et maximes. Paris: Éd. de Mégare, 1977.

175

KONSTAN, D. **Some aspects of epicurean psychology**. London: E.J.Brill, 1973.

LAÉRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos Ilustres**. Brasília: UNB, 1988.

SALEM, J. **Commentaire de la lettre d'Épicure à Hérodote**. Bruxelles: Ousia, 1993.

SILVA, M. F. **Epicuro, sabedoria e jardim**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.





A Revista *Perspectiva Filosófica* recebe artigos, resenhas, ensaios e traduções em fluxo contínuo. Os textos devem ser enviados ao Conselho Editorial que avaliará previamente a adequação dos mesmos à política editorial da revista. Aqueles que forem avaliados positivamente nesta primeira etapa, serão encaminhados à pareceristas, membros do Conselho Científico ou Especialistas Ad Hoc. Uma vez aprovado o texto será publicado no primeiro número disponível da revista. Os trabalhos devem estar de acordo com as seguintes regras:

Os textos com no máximo 15 laudas (43.800 caracteres) devem ser encaminhados no formato Word até a versão 2010, com as seguintes especificações: tamanho de folha A4, espaço entre linhas 1,5 cm, fonte Times New Roman ou Arial 12, exceto nas citações em destaque e nas notas de rodapé, em que se diminui, respectivamente, para 11 e 10 o tamanho da fonte. Quanto às margens do texto, deve-se obedecer às seguintes especificações: Superior 3,0 cm, Inferior 2,0 cm, Esquerda 3,0 cm e Direita 2,0 cm.

Elementos ou estrutura do texto:

- identificação (título em português e em inglês, autor, com sua devida titulação e instituição a que pertence);
- resumo e abstract (em letra 11, espaço entre linhas 1,5 (no máximo 200 palavras ou cerca de 10 linhas), acompanhado de palavras-chave (no máximo 5), separadas por vírgula);
- corpo do artigo (em que apresenta a problematização, levantamento de hipóteses, argumentação, comprovação das hipóteses, conclusões etc., podendo ser ou não dividido em introdução, capítulos e conclusão (nas citações, ao longo do corpo do trabalho, as referências podem ser em nota de rodapé ou pelo sistema autor-data);
- referências (relação das obras com dados completos, organizadas em ordem alfabética pelo último sobrenome do autor);

- grego (as citações de termos gregos devem ser transliteradas ou em fonte New Athena Unicode);
- endereços (postal e eletrônico do autor ou responsável (imprescindível o endereço postal para que, depois, possamos enviar os dois exemplares a que o autor tem direito).

Endereços para correspondência:

E-mail: [perspectivafilosofica@gmail.com](mailto:perspectivafilosofica@gmail.com)

Universidade Federal de Pernambuco

Centro de Filosofia e Ciências Humanas

Departamento de Filosofia

Av. da Arquitetura, s/nº, CFCH – 15º andar – Cidade Universitária

Recife – PE – Brasil – CEP 50740-530

Telefones: (81) 2126.8297 – Fax: (81) 2126.8298

1. **Aisthe: Revista de Estética**  
Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Rio de Janeiro, RJ, Brasil
2. **Análise & Síntese**  
Faculdade São Bento da Bahia  
Salvador, BA, Brasil
3. **Analytica: Revista de Filosofia**  
Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Rio de Janeiro, RJ, Brasil
4. **Ágora Filosófica**  
Universidade Católica de Pernambuco  
Recife, PE, Brasil
5. **ARCHAI: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental**  
Universidade de Brasília  
Brasília, DF, Brasil
6. **Argumentos: Revista de Filosofia**  
Universidade Federal do Ceará  
Fortaleza, CE, Brasil
7. **ARTEFILOSOFIA**  
Universidade Federal de Ouro Preto  
Ouro Preto, MG, Brasil
8. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**  
Universidade de São Paulo  
São Paulo, SP, Brasil
9. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**  
Universidade Estadual de Campinas  
Campinas, SP, Brasil
10. **Cadernos Espinosanos: Estudos sobre o século XVII**  
Universidade de São Paulo  
São Paulo, SP, Brasil

- 180** **11. Cadernos Nietzsche**  
Universidade de São Paulo  
São Paulo, SP, Brasil
- 12. Cadernos UFS de Filosofia**  
Universidade Federal de Sergipe  
Aracajú, SE, Brasil
- 13. COGNITIO: Revista de Filosofia**  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
São Paulo, SP, Brasil
- 14. Diacrítica**  
Universidade do Minho  
Braga, Portugal
- 15. Discurso**  
Universidade de São Paulo  
São Paulo, SP, Brasil
- 16. Dissertatio**  
Universidade Federal de Pelotas  
Pelotas, RS, Brasil
- 17. Dois pontos**  
Universidade Federal do Paraná  
Curitiba, PR, Brasil
- 18. Educação e Filosofia**  
Universidade Federal de Uberlândia  
Uberlândia, MG, Brasil
- 19. Estudos Lacanianos**  
Universidade Federal de Minas Gerais  
Belo Horizonte, MG, Brasil
- 20. Filosofia Unisinos**  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos  
São Leopoldo, RS, Brasil
- 21. Hypnos**  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
São Paulo, SP, Brasil

**22. Kriterion**

Universidade Federal de Minas Gerais  
Belo Horizonte, MG, Brasil

**23. Manuscrito**

Universidade Estadual de Campinas  
Campinas, SP, Brasil

**24. Natureza Humana**

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
São Paulo, SP, Brasil

**25. O que nos faz pensar**

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro  
Rio de Janeiro, RJ, Brasil

**26. Philosophica**

Universidade Federal de Sergipe  
Aracajú, SE, Brasil

**27. Princípios**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
Natal, RN, Brasil

**28. Aurora: Revista de Filosofia**

Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Curitiba, PR, Brasil

**29. Ethica**

Universidade Gama Filho  
Rio de Janeiro, RJ, Brasil

**30. Scientiae Studia**

Universidade de São Paulo  
São Paulo, SP, Brasil

**31. Scintilla**

Instituto de Filosofia São Boaventura  
Curitiba, PR, Brasil

**32. Síntese**

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia  
Belo Horizonte, MG, Brasil

**182 33. Stromata**

Facultades de Filosofia y Teología de San Miguel  
San Miguel, Argentina

**34. Theophilos**

Universidade Luterana do Brasil  
Canoas, RS, Brasil

**35. Tempo da Ciência**

Universidade Estadual do Oeste do Paraná  
Toledo, PR, Brasil

**36. Trans/Form/Ação**

Universidade Estadual Paulista  
Marília, SP, Brasil

**37. Veritas**

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Porto Alegre, RS, Brasil