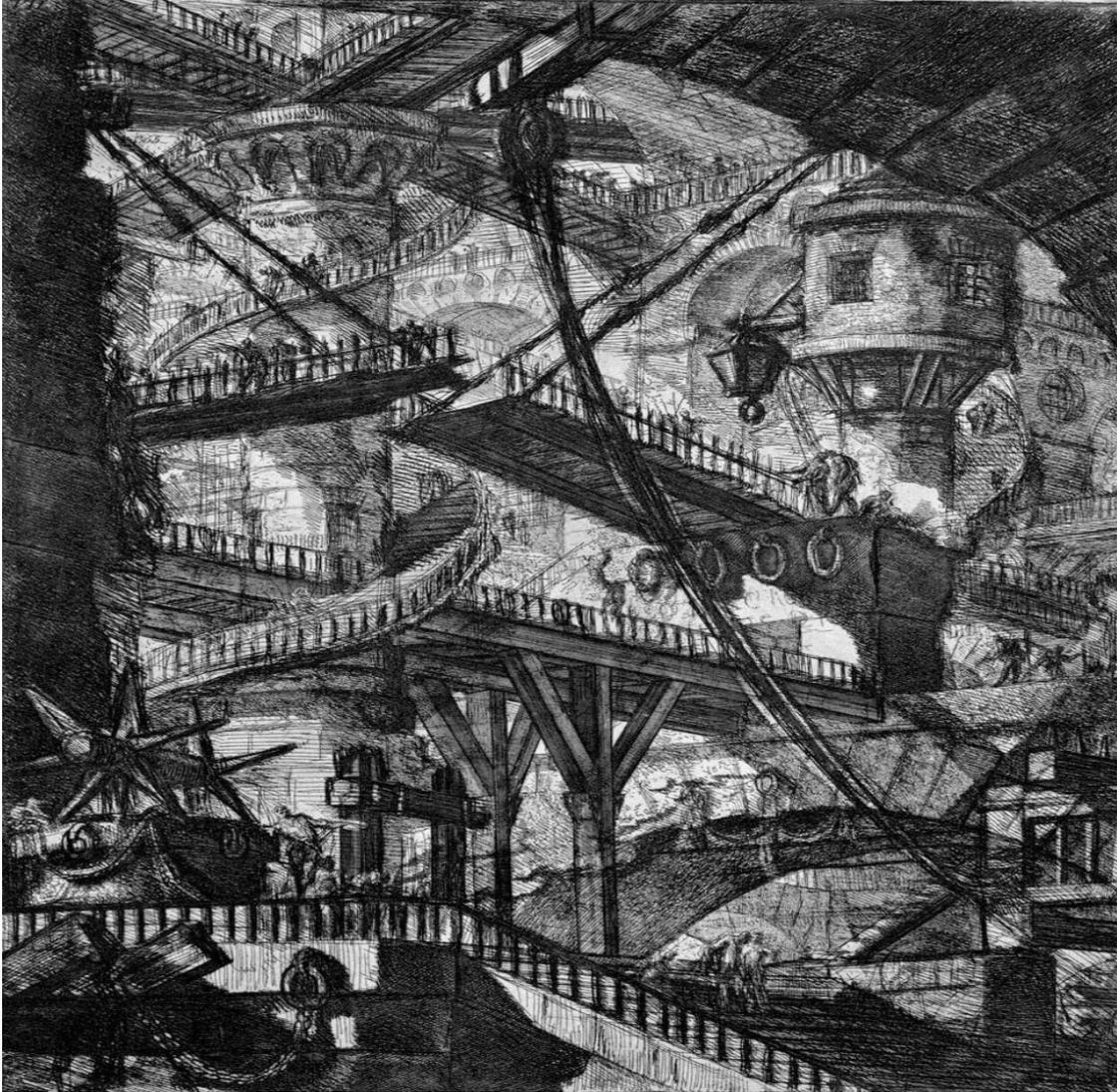


Caderno de Resumos
Ciclo de debates
Discutindo Antigos e Modernos



n.2/2020

Projeto de Extensão: Entre Filosofias Antigas e Modernas (UEM)
Grupo de Estudos da Filosofia de Giambattista Vico (UFU)
Programa de Pós Graduação em Filosofia da UEM
Programa de Pós Graduação em Filosofia da UFU
Programa de Pós Graduação em Filosofia da UFSM
Departamento de Filosofia da UEM

Apresentação

O Ciclo de debates: discutindo antigos e modernos visa atualizar e divulgar pesquisas sobre Filosofias Antigas e Modernas desenvolvidas pelo *Grupo de Estudos da Filosofia de Giambattista Vico* da UFU, pelo *Projeto de Extensão: Entre Filosofias Antigas e Modernas* da UEM e pelo Programa de Pós Graduação em Filosofia da UFSM. É uma ocasião para a troca de conhecimentos entre os pesquisadores e para a discussão e divulgação de suas pesquisas. O *Caderno de Resumos* é constituído pelos textos compostos para os debates ocorridos por ocasião do evento.

Comissão Organizadora

José Lourenço Pereira da Silva
Sertório de Amorim e Silva Neto
Vladimir Chaves dos Santos

**Ciclo de debates: discutindo antigos e modernos
n.2/2020**

Programa de Pós-Graduação em Filosofia-UEM

E-mail: sec-pgf@uem.br

Maiores informações no site www.pgf.uem.br

Av. Colombo, 5790 - Jd. Universitário

CEP 87020-900 - Maringá - PR – BR

ISSN

Programação

Primeiro encontro: 26/10/2020	Segundo encontro: 30/10/2020
<p>- 8:30hs Imaginação, ciência e ficção em Hume Prof. Dr. Italo Lins Lemos - UEM (palestra)</p> <p>- 9:30hs Raízes aristotélicas do trágico em Schopenhauer Prof. Dr. Guilherme Germer – UEM (palestra)</p> <p>Intervalo: 10 minutos</p> <p>- 10:40hs O anjo da história e o inteiramente outro: perspectivas utópico-religiosas em dois teóricos críticos da sociedade Bruno Pereira Rodrigues – UFU (exposição 20 minutos) Debatedor: Marcelo Lopes Rosa - IFPR (debate 10 minutos)</p>	<p>- 8:30hs A proposta cartesiana de uma ciência de rigor matemático Marcelo Lopes Rosa – IFPR (exposição 20 minutos) Debatedor: Bruno Pereira Rodrigues – UFU (debate 10 minutos)</p> <p>- 9:00hs O mito de Prometeu no diálogo <i>Protágoras</i> de Platão Alex dos Santos Pinto - UEM (exposição 20 minutos) Debatedor: Tiago Azambuja Rodrigues – UFSM (debate 10 minutos)</p> <p>- 9:30hs Platão e Leo Strauss Tiago Azambuja Rodrigues – UFSM (exposição 20 minutos) Debatedor: Alex dos Santos Pinto - UEM (debate 10 minutos)</p> <p>Intervalo: 10 minutos</p> <p>- 10:10hs Platão, os sofistas e a virtude Prof. Dr. José Lourenço Pereira da Silva – UFSM (palestra)</p>
<p>Coordenação do Evento: Prof. Dr. Vladimir Chaves dos Santos</p>	
<p> </p>	

Sumário

Programação	4
<i>O mito de Prometeu no diálogo Protágoras de Platão</i>	6
Alex dos Santos Pinto	6
<i>O Anjo da História e o Inteiramente Outro: estudo das perspectivas utópico-teológicas em dois teóricos críticos da sociedade</i>	14
Bruno Pereira Rodrigues	14
<i>As raízes aristotélicas do trágico em Schopenhauer</i>	18
Guilherme M. Germer	18
<i>Imaginação, Ciência e Ficção em Hume</i>	22
Italo Lins Lemos	22
<i>Platão, os sofistas e a virtude</i>	27
José Lourenço Pereira da Silva	27
<i>A proposta cartesiana de uma ciência de rigor matemático</i>	30
Marcelo Lopes Rosa	30
<i>Sócrates e Trasímaco se tornam amigos: o papel de Trasímaco e de sua arte na República</i>	38
Tiago Azambuja Rodrigues	38

O mito de Prometeu no diálogo *Protágoras* de Platão

Alex dos Santos Pinto

Mestrado – UEM

alexdosantos@gmail.com

O mito de Prometeu abordado no presente trabalho refere-se à narrativa contada por Protágoras, no diálogo *Protágoras* de Platão, para responder uma questão que o personagem Sócrates havia feito acerca da participação política em Atenas. Para ele as pessoas que não estivessem preparadas não deveriam discutir sobre “os assuntos da cidade”, como afirma Platão:

SÓCRATES: [...] quando nos reunimos em assembleias, por precisar a cidade, deliberar sobre o assunto de construção, mandam chamar arquitetos [...] se se trata da construção de navios, recorrem a carpinteiros náuticos, assim com tudo o mais que eles julgam poder ser ensinado ou aprendido [...] Quando, porém, a deliberação diz respeito à administração da cidade, qualquer indivíduo pode levantar-se para omitir opinião [...] sem que ninguém apresente objeções, como nos casos anteriores, por pretenderem dar conselhos sem haverem estudado em parte alguma essa matéria (PLATÃO, 2002, p. 62-63; v. 319b7-d8).

Diante da afirmação que é feita Protágoras, então, contará uma versão do mito de Prometeu em que fundamentaria a origem da democracia e da polis.

PROTÁGORAS: Quando chegou o momento fixado pelo Destino, para que estas [criaturas mortais] fossem criadas, os deuses as plasmaram no interior da terra, utilizando-se de uma mistura de ferro e de fogo, acrescidas dos elementos que ao fogo e à terra se associam. Ao chegar o tempo certo de tirá-los para a luz, incumbiram Prometeu e Epimeteu de provê-los do necessário e de conferir-lhes as qualidades necessárias a cada um. Epimeteu, porém, pediu a Prometeu que deixasse a seu cargo a distribuição. Depois de concluída, disse ele, fará a revisão final. Tendo alcançado o seu assentimento, passou a executar o plano (PLATÃO, 2002, p. 64; v. 320C10-d11).

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

Quando diz que os deuses “incumbiram Prometeu e Epimeteu”, o que demonstra que não há uma posição monocrática de Zeus. Essa posição se difere, por exemplo, da versão de Ésquilo em *Prometeu Agrilhoado*, que narra Zeus, como cruel, tirano (v. v.161-163). Mas na versão de Protágoras o édito divino parte de um grupo, possivelmente, deuses da acrópole divina. Assim, o sofista começa a dar os contornos de sua narrativa e demonstra que a partilha do poder feita por Zeus representa um valor a ser seguido e imitado pelos seres humanos já que até as decisões divinas serão feitas em conjunto.

A escolha feita recai sobre os dois irmãos filhos de Jápeto, netos de Urano e de Gaia, que mudaram de lado na Titanomaquia, por acreditarem que, nessa guerra, a astúcia seria mais importante que a força bruta, mas por não terem os seus conselhos ouvidos por Kronos, recorrem a Zeus. Por outro lado, apesar de tanta astúcia de Prometeu, ele será convencido “facilmente” pelo seu irmão Epimeteu à distribuição dos dons, de modo que esse faz todo o serviço sozinho (CASSIN, 2005, p. 333). Epimeteu passa a executar o plano:

PROTÁGORAS: Nessa tarefa, a alguns ele atribuiu força sem velocidade, dotando de velocidade os mais fracos; a outros deu armas; para os que deixara com natureza desarmada, imaginou diferentes meios de preservação: os que vestiu com pequeno corpo, dotou de asas, para fugirem, ou os proveu de algum refúgio subterrâneo; os corpulentos encontravam salvação nas próprias dimensões. Destarte, agiu com todos, aplicando sempre o critério da compensação. Tomou essas precauções, para evitar que alguma espécie viesse a desaparecer (PLATÃO, 2002, p. 64; v. 320d11-321a6).

Protágoras irá afirmar que Epimeteu utilizou-se de meios para que os animais não se destruíssem mutuamente, além de protegê-los com pelos contra as estações, que também lhes serviriam de cama quando sentissem necessidade de se deitar. A alguns deu cascos, a outros deu couraças e uma fonte variada de alimentos. E aqueles que seriam presas, lhes dotou de reprodução prolífera e aos predadores com reprodução limitada, pois pretendia assegurar a conservação (PLATÃO, 2002, p. 64-65, v. 321a6-c1). No mito de Prometeu, dependerá exclusivamente de Epimeteu o equilíbrio da natureza não humana. No entanto, Protágoras afirmará “[...] Epimeteu [...] despendeu, sem o perceber, todas as qualidades que dispunha, e, tendo ficado sem ser

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

beneficiada a geração dos homens, viu-se, por fim, sem saber o que fazer com ela” (IBIDEM, p. 65; v. 321c1-5). E Prometeu: “[...] verificou que os animais se achavam regularmente providos de tudo; somente o homem se encontrava nu, sem calçados, nem coberturas, nem armas” (IBIDEM, p. 65; v. 321c7-10).

Embora Epimeteu seja apresentado como aquele que “carece de reflexão”, o equilíbrio da natureza coube exclusivamente a ele, segundo a lei da compensação estabelece uma igualdade entre os animais, porque todos estão igualmente preparados para sobreviver, exceto o homem. É ele quem toma muitas precauções para evitar que nenhuma espécie viesse a desaparecer (IBIDEM p. 64; v. 321a5-6). Epimeteu parte de um princípio da equidade, o mesmo da democracia, e esse princípio não é abandonado por seu irmão, Prometeu. Ele distribui os dons, não para que ele prevaleça sobre os outros animais e a natureza, mas apenas para que ele seja compensado de suas desvantagens.

PROTÁGORAS: [...] quando estava iminente o dia determinado para que os homens fossem levados À luz. Não sabendo Prometeu que meio excogitasse para assegurar ao homem a salvação, roubou de Hefesto e de Atena a sabedoria das artes juntamente com o fogo [...] mas ficou sem possuir a sabedoria política; esta se encontrava com Zeus, e a Prometeu não era permitido penetrar na acrópole (IBIDEM, p. 65; v. 321c10-d8).

A solução encontrada por Prometeu é assaltar os deuses. Primeiro, rouba as técnicas de Hefesto e Atena. E, depois, pretende roubar a própria sabedoria política de Zeus; ele só não o faz porque se encontrava protegida. De posse do que ele pôde pegar, ofereceu aos homens: “Desse modo, alcançou o homem condições favoráveis para viver” (IBIDEM, p. 66, v. 321e3-322a1). Protágoras contará que por causa desses dons divinos, o homem passa a ser o único entre os animais a crer na existência dos deuses: “[...] tendo logo passado a levantar altares e a fabricar imagens dos deuses” (IBIDEM, p. 66, v. 322a6-7). O “[...] homem, animal técnico, é também ‘homo-religiosus’ porque ele é capaz de construir altares e de sacrificar em honra dos deuses a carne dos animais selvagens” (BESCOND, 2014, p. 44–45). Protágoras parece reconhecer, apesar do seu agnosticismo, que a religiosidade teve seu papel para a organização humana em torno de um mesmo culto, contribuindo, assim, para a construção de uma identidade comum.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

Protágoras continua a narrativa contando que, apesar de tantas conquistas, os homens ainda viviam dispersos, e, por isso, eram dizimados pelos animais, mas quando tentavam se proteger conjuntamente dessa ameaça externa, careciam da arte política, e eram os próprios homens que se destruíam, e voltavam a se dispersar e a serem destruídos como antes (PLATÃO, 2002, p. 67; v. 322b1-10). Diante desses fatos, será Zeus que se mostrará preocupado com a espécie humana e enviará Hermes para dar aos homens, enquanto qualidades da virtude política, Pudor¹ e Justiça², “como princípio ordenador das cidades e laço de aproximação entre os homens” (IBIDEM, p. 66; 322c3-5). Hermes, então, perguntará a Zeus, de que modo esses dons devem ser distribuídos entre os homens, se como as artes técnicas, em que um único médico basta a uma comunidade, ou a todos igualmente. (IBIDEM, p. 66; v. 322c5-d3). Zeus será categórico em sua ordem “entre todos” (Prot. 322d3), pois segundo ele a cidade não poderia perdurar se esses dons fossem apenas qualidades de alguns (IBIDEM, p. 66-67; v. 322d4-6). E, além disso, Zeus estabelecerá *a primeira lei* entre os homens “que todo homem incapaz de pudor e de justiça sofrerá a pena capital, por ter sido considerado o flagelo da sociedade” (IBIDEM, p. 67, v. 322d7-9). Protágoras irá arrematar a discussão a partir do mito ao abordar a punição de quem comete um delito. Isso só é possível, por que todos estão convencidos de que a virtude pode ser aprendida e ensinada. Embora, a punição de um ato ilícito nunca será feita em vista do passado, mas do futuro “para que nem o culpado volte a delinquir, nem os que assistem ao castigo venham a cometer falta idêntica” (IBIDEM, p. 68-69; v. 324b3-7). Na versão do mito apresentada por Protágoras, notam-se alguns elementos que devem ser destacados³.

Em primeiro lugar, estaria o fato de que os seres vivos não foram criados pela vontade dos deuses, mas por uma imposição do Destino, no tempo que esse fixou (BRISSON, 2004, p. 142). Em segundo, estaria o fato de que os homens são modelados no interior da terra, de Gaia, que por mais de uma vez adquiriu posturas extremamente

¹ A palavra Pudor não é uma tradução ruim da palavra “aidôs”, mas isso não significa que ela consiga expressar o seu real significado, pois “aidôs” se refere a um sentimento de preocupação com a opinião pública, por exemplo, é a vergonha que um cidadão sente quando for apanhado em flagrante em um ato desonroso (RAVAZI, 2014, p. 162–163).

² O conceito de “dikê”, nesse contexto, significaria o respeito por uma norma relacionada aos direitos dos outros. A Justiça seria uma condição necessária para manter a paz de modo que as disputas seriam resolvidas por meio do julgamento e não da violência (RAVAZI, 2014, p. 163).

³ Com toda probabilidade ela é baseada em doutrinas do Protágoras histórico, publicadas em obras tais como seu tratado original dos homens. (KERFERD, 2003, p. 213).

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

ambíguas¹, o que tornariam ambíguos também os seres que com ela partilham elementos. Além do mais, não há distinção entre os viventes, portanto, todos os animais são feitos do mesmo material; no homem, devido ao esquecimento de Epimeteu, as características da ambiguidade permanecerão mais pungentes. Brisson (2004, p. 142) compreende que o mito de Protágoras apresenta algumas oposições relevantes para a compreensão do mesmo, a primeira delas é uma oposição entre a natureza de deuses e mortais. Protágoras iniciou o seu mito com a afirmação de que houve um tempo em que existiam apenas os deuses e que posteriormente foram criados os seres mortais, indica que a existência dos deuses, seres imortais, não se vincula a nenhum acontecimento, uma vez que estavam presentes desde os primórdios, diferentemente dos mortais, cuja existência está vinculada à obrigação dos deuses, imposta pelo Destino, de criá-los. Na divisão entre os tipos de mortais reside uma segunda oposição proposta por Brisson, que os distingue em dois grupos: animais e homens. Os animais, assegurados pelo equilíbrio dos dons, que reina entre eles, e que fora resguardado pela distribuição feita por Epimeteu, estão, também, fadados a um determinismo que os incapacita de inovar. Por outro lado, os homens encontram-se nus, desprovidos desses dons, e por isso, no mundo dos homens, nenhuma necessidade é imediatamente satisfeita; para obter aquilo de que necessitam utilizam-se da sabedoria técnica e do fogo. Os homens escapam do determinismo dos animais, pois em que “a espécie humana perde no nível do já dado, ela o ganha assim no nível do possível” (BRISSON, 2004, p. 142).

Para a criação dos viventes, também é utilizada a centelha divina, o fogo, que nesse mito adquire um papel ainda mais especial. Existe ainda uma oposição entre o conhecimento da sabedoria técnica e do fogo (demiúrgica) e o conhecimento da virtude política, também explorada na obra de Brisson (2004). A demiúrgica, evidenciada pelo personagem de Prometeu, está baseada na especialização, na divisão entre os homens, uma vez que uns possuem determinada arte e outros possuem outras; já a virtude

¹ Pelo menos duas passagens merecem ser mencionadas, a primeira se refere a revolta de Gaia contra Urano “Então, Terra explode de raiva. Está furiosa por reter em seu seio esses filhos, que sem poderem sair, deixam-na inchada, comprimem-na, sufocam-na [...] Dirigem-se a eles, em especial aos Titãs, dizendo-lhes: “Escutai, vosso pai nos faz injúria [...] isto tem que acabar”. Em outro momento, depois de os deuses já terem vencido a Titanomaquia, quando Zeus já havia se consolidado em seu poder “nada ainda está resolvido [...] no exato momento em que o mundo está enfim pacificado [...] Gaia dá à luz um novo ser mais jovem, cujo nome ora é Tifeu, ora Tífon [...] O ser que ela produz irá questionar não só Zeus, mas a todo sistema divino do Olimpo” (Vernant, 2000, p.22; 41-42).

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

política, evidenciada no personagem Hermes, conduz à integração dos homens, pois se trata de algo comum a todos (IBIDEM, p. 146–151).

Será graças ao esquecimento de Epimeteu e a intervenção de Prometeu que os seres humanos receberão um lote de dons divinos e passarão, então, a se identificar com as divindades, e que terão como primeira medida o culto aos deuses. Prometeu se afeiçoará a essas criaturas e será o seu patrono. Só depois do culto aos deuses é que os homens passam a “[...] coordenar os sons e as palavras, a engendrar casas, vestes, calçados, leitões e a procurar na terra os alimentos.” (PLATÃO, 2002, p. 66, v, 322a7-9). Desse modo, o culto aos deuses aparecerá antes mesmo da linguagem e da agricultura. Os homens graças à intervenção divina passam a progredir, ao contrário dos animais que vivem sempre do mesmo modo, mas graças à “intervenção divina” passam a progredir.

O mito de Prometeu narrado pelo sofista Protágoras se constitui como uma das defesas mais enfáticas acerca da Concepção Antropológica do Progresso, que começou a substituir a concepção Decadentista, que narrava que no início da humanidade houvera uma perfeição e a geração dos homens foi decaindo, tal como a contada por Hesíodo, no mito das raças (v106-201). Essa nova perspectiva, a do Progresso, discutida no século V a.C. já estava em certa medida na Odisseia de Homero (HOMERO, v. 176; 268-278), quando Odisseu encontra o ciclope Polifemo. Odisseu, representante da vida civilizada é esperto e astuto, enquanto Polifemo, representante da vida selvagem primitiva, era violento e impiedoso, sobrevivia da coleta, não vivia em sociedade, lhe faltava as virtudes do mundo civilizado, como a piedade e a hospitalidade (SANTOS, 2019). Na visão de Protágoras o homem seria bárbaro conforme o mito. Mas passa de estado de barbárie, semelhante aos demais animais, onde vivia em um estado de hostilidades mútuas para um estado de civilização.

Protágoras não considerava a natureza um princípio suficiente para a manutenção de comunidades políticas ordenadas. Ele supunha, portanto, que o νόμος era essencial (KERFERD, 2003, p. 220). Protágoras produziu uma defesa evidente do νόμος como condição necessária para a manutenção das sociedades humanas. (KERFERD, 2003, p. 214). Assim, Kerferd afirma:

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

Isso significa que a natureza, por si só, era considerada, por Protágoras, insuficiente – é condição necessária, para a manutenção de comunidades efetivas, que fossem acrescentadas, ao equipamento inato do homem, as indispensáveis virtudes políticas. E na explicação e interpretação adicional que se segue ao mito, fica claro que a justiça de que Protágoras está falando consiste nos *nomina nomoi* da comunidade. Em outras palavras, Protágoras produziu uma defesa fundamental de *nomos* em relação à *physis*, dizendo que *nomos* é condição necessária para a manutenção das sociedades humanas (KERFERD, 2003, p. 214).

Para Protágoras, é graças à obediência às normas e leis socialmente construídas que o homem deixa, enfim, sua condição de animalidade, ao tornar-se humano e civilizado. Nota-se que no mito de Prometeu a fundamentação da lei está na pessoa do próprio Zeus, que ao estabelecer *Dikê* e *Aidôs* dá a possibilidade para que seja instituída a moral e a legalidade.

Assim, Protágoras responde à questão inicial sobre a participação democrática, pela qual em assuntos especializados Atenas permite que apenas os peritos falem, enquanto nos assuntos da cidade todos tem direito à fala (**ἰσηγορία**) ao mesmo tempo em que tinham como princípio que todos eram iguais perante a lei (**ἰσονομία**). Diferentemente dos saberes técnicos que são especialidades de poucos, todos participam desde o início das virtudes políticas, que além de não serem inatas, podem ser aprimoradas. (PLATÃO, 2002, p. 64-74; v. 320c3-328d2). A visão de Protágoras da **αρετή** e de **νόμος** implica certamente que a natureza humana contém a possibilidade de avanço moral, embora sua realização dependa da educação. Assim, a **αρετή** política seria aprendida de forma contínua no seio de cada comunidade, mas também dependeria do esforço e da instrução. Desse modo, o sofista justifica o seu trabalho de instrução da virtude política, mas, sobretudo, defende o direito à participação política de todos aqueles que são membros da vida democrática da cidade.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

BESCOND, L. *Protagoras et Platon: aux origines de la réflexion sur le civisme. Spirale-Revue de recherches en education*. v. 7, n. 7, p. 43-46, 1992.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

- BRISSON, L. *Leituras de Platão*. Tradução de Sónia Maciel: EDIPUCRS, 2004.
- CASSIN, B. *O efeito sofístico*. São Paulo. Editora 34, 2005.
- ÉSQUILO. *Prometeu Agrilhado*. Tradução: Ana Paula Quintela. Sottomayor. Editora: Edições 70. Lisboa, Portugal, 2008.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução: Alessandro Rolim de Moura. Curitiba, PR, Segesta, 2012
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução Christian Werner. Ubu Editora LTDA-ME, 2018.
- KERFERD, G.B. *O Movimento Sofista*. Tradução Margarida Oliva. São Paulo: EDIÇÕES LOYOLA, 2003
- PLATÃO. *Diálogos: Protágoras-Górgias-Fedão*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Editora Universitária UFPA, 2002.
- RAVAZI, G. P. *O mito de Prometeu-acordos e desacordos entre Sócrates e Protágoras*. Pólemos-Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília, v. 3, n. 5, p. 155-167.
- SANTOS, Vladimir Chaves dos. *História de Polifemo: entre vida primitiva e idade de ouro*. Diálogos, v. 23, n. 2, p. 4-18, 2019.

O Anjo da História e o Inteiramente Outro: estudo das perspectivas utópico-teológicas em dois teóricos críticos da sociedade

Bruno Pereira Rodrigues
Mestrado - UFU
bruno_pr30@hotmail.com

A esterilidade que em certos aspectos se manifesta nesta filosofia da História, apesar das suas ideias importantes, deriva dos seus traços caracteristicamente modernos: ela partilha com muitas teorias científicas da era moderna o absolutismo do método. Desde a Idade Média que se perdeu a perspectiva da riqueza de estratos que estruturam o mundo e seus melhores conteúdos. Estratos esses que, em parte, são verdadeiramente ontológicos, isto é, desenvolvem-se ao longo de uma escala que vai do ser ao parecer. (BENJAMIN, 2016, p.31)

Minha contribuição para o ciclo de debates “Discutindo antigos e modernos” tem como objetivo desenvolver algumas das minhas inquietações acerca da teologia e do messianismo presentes na filosofia de dois autores contemporâneos e críticos da sociedade: Max Horkheimer e Walter Benjamin. Essa discussão vem na esteira do projeto de pesquisa que está sendo desenvolvido por mim ao longo do mestrado no Instituto de Filosofia na Universidade Federal de Uberlândia, que visa traçar pontos de convergência e limites que nos permitam aproximar ou distinguir ambos os apelos da teoria crítica para com o messianismo e a teologia.

A hipótese inicial desse projeto é a de que ambas as formulações insólitas da teologia parecem ter em comum a rejeição à teleologia histórica, aos desenvolvimentos exacerbados da técnica e às consequências acarretadas ao indivíduo e à natureza por uma sociedade saturada de positivismo filosófico. A teologia, peculiar a ambos os filósofos, não é entendida simplesmente como “ópio do povo”, mas é condição *sine qua non* para a esperança, um anseio de que a injustiça e a tirania não continuem a se perpetuar na história humana, portanto, teologia como parte indispensável de todo pensamento crítico e de toda práxis, assim como, de toda ética e política.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

Una política que, aunque sea de forma nada refleja, no contenga em si teología, se reduce, por hábil que sea, en último término a negocio. Tillich presintió que también em ça obra de Marx, de modo inconsciente pero lógicamente inseparable de su contenido, son decisivos los postulados teológicos. (HORKHEIMER, 2000. p.97)

Dentro desse contexto de crítica, presente já desde o projeto materialista interdisciplinar de Max Horkheimer, após assumir a direção do Instituto de Pesquisa Social (1931), está inscrita a ideia de que só podemos mostrar como as coisas realmente são da perspectiva de como as coisas deveriam ou poderiam ser. Questiona, portanto a separação rígida entre teoria e prática operada pela teoria tradicional, apontando para a necessidade da utopia e do mais além para compreendermos, criticar e mudar o presente. Concepção claramente devedora do romantismo revolucionário com traços messiânicos de pensadores como Ernst Bloch (Espírito da Utopia – 1918) e György Lukács (História e Consciência de Classes – 1923). As potencialidades não realizadas do passado e do presente auxiliam na compreensão e na mudança da história, do atual e da sociedade, identifica os obstáculos que impedem uma configuração melhor do mundo.

Sem o horizonte dessas potencialidades malogradas restam apenas aspectos parciais do real, o sentido e a base da teoria crítica está orientado para a emancipação social. A teoria tradicional não está errada, segundo Horkheimer, mas deve tomar consciência de sua limitação e de sua pretensão a imparcialidade que acaba por produzir ideologia, em especial uma ideologia do progresso, que se paga com catástrofes. A ideia de que a civilização paga pelo progresso e de que “Nunca há um documento de cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie” (BENJAMIN 2005, p.70) ou de que “El bien es bueno no en cuanto triunfa, sino en cuanto resiste al triunfo” (HORKHEIMER, 2000, p.235). Em suma, ao meu modo de interpretar, o pensamento crítico de Horkheimer se mantém ainda em sua fase tardia do pessimismo histórico, na medida em que não aceita o que é dado como fato imutável, vendo na teologia, no anseio de justiça e do inteiramente Outro uma dissidência a pretensão de administração total das sociedades no contexto de capitalismo avançado.

Hoje, o progresso em direção à utopia está bloqueado, em primeiro lugar, pela completa desproporção entre o peso da esmagadora maquinaria do poder social e aquele das massas atomizadas. (...) Se por esclarecimento e progresso intelectual entendermos a libertação do homem da crença supersticiosa em forças malévolas, em demônios

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

e fadas, no destino cego – em suma, a emancipação do medo –, então a denúncia daquilo que hoje se chama razão é o maior serviço que a razão pode prestar. (HORKHEIMER, 2015, p.204).

Walter Benjamin, desde seus escritos de juventude já falava sobre a religião¹, bem antes do seu contato com o marxismo em 1924. Mais tarde, esse sentimento religioso se torna um pouco mais dissolvido em suas análises materialistas, contudo, continua sempre presente, ainda que de forma disfarçada, até que retorna com aspecto mais fulgurante em seu testamento filosófico: as Teses sobre o Conceito de História (1940). São fragmentos inacabados que buscam um novo conceito de história que não sirva ao nazifacismo, assim como, uma nova temporalidade histórica que não seja *cronos*, mas *kairós*, um tempo preenchido completamente, que não seja homogêneo e vazio e mecânico (causa e efeito).

Quanto a Horkheimer, suas preocupações com relação à teologia vem à tona em seus escritos e palestras radiofônicas tardias (após as Teses e a morte de Benjamin em 1940) a partir dos anos 1960 e 1970, o que coincide com a época de uma “redescoberta” de Walter Benjamin pelos estudantes. Apesar de contemporâneos, a ênfase dada à teologia difere em alguns pontos, principalmente levando em conta o contexto histórico da teoria crítica tardia que já não defendia a revolução, assumindo caráter reformista e bastante preocupado com a autonomia do indivíduo e em ampliar a liberdade individual do liberalismo clássico. Benjamin não viveu a queda de Hitler e a Guerra Fria, contexto no qual Horkheimer produz suas principais considerações sobre o papel da teologia contra a sociedade administrada e totalitária que se afirma no contexto de guerra fria tanto no ocidente com o capitalismo avançado quanto no oriente com o comunismo stalinista.

Por fim, gostaria apenas de ressaltar que esta pesquisa encontra-se em estágio embrionário, uma humilde tentativa de reaproximar dois autores que, apesar de fazerem parte do mesmo círculo de intelectuais e amigos, são frequentemente tratados por comentadores como estranhos entre si, ainda que em alguns textos de Horkheimer possamos encontrar formulações e frases com fortes tonalidades benjaminianas (contudo, sem referência direta), além das preocupações patentes na Dialética do

¹ “Dialogo Sobre a Religiosidade do nosso tempo” (1912) e “O posicionamento religioso da nova Juventude” (1914), por exemplo.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

Esclarecimento, escrita em conjunto com Theodor Adorno, grande amigo de Benjamin, que tratavam justamente de temas caros a Benjamin, muito antes de Horkheimer assumir a direção do Instituto de Pesquisa Social em 1931. Temas como a crítica ao progresso e a discrepância entre o desenvolvimento tecnológico e o desenvolvimento das capacidades morais humanas, abordadas em textos como “As armas do futuro” (1925) e “Teorias do Fascismo Alemão” (1930).

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido A. Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

BENJAMIN, Walter.: *O anjo da história*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

CHIARELLO, Maurício Garcia. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. São Paulo: Unicamp, 2001.

HORKHEIMER, Max. *Anhelo de Justiça: Teoría crítica y religión, Max Horkheimer*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Tradução de Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Unesp, 2015.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin, Aviso de Incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de História"*. Tradução de Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

SILVA, Rafael Cordeiro. *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*. Uberlândia: Edufu, 2011.

As raízes aristotélicas do trágico em Schopenhauer

Guilherme M. Germer

Departamento de Filosofia - UEM

guilhermeguita@gmail.com

Nossa abordagem busca aprofundar a distinção de Peter Szondi e Roberto Machado entre a poetologia aristotélica e a “filosofia do trágico” (SZONDI, 2004. P. 24) dos românticos e pós-românticos alemães. Segundo esses autores, a poetologia se caracteriza pelo intento empírico-descritivo de definição, classificação e análise das diferentes formas de poesia e seus componentes, enquanto que a filosofia do trágico já se destaca pela vinculação da poesia trágica à busca ontológico-metafísica de conhecimento da essência do homem, mundo ou ser. Propomos medir os limites de duas radicalizações da diferenciação anterior: a de Rosemary Rizo-Patrón, para quem a *Poética* aristotélica é uma “obra quase marginalizada pelas interpretações alemãs da tragédia” (RIZO-PATRÓN, 1997. P. 179), e a de Jacques Taminiaux, para quem há uma “predileção” por Platão da parte dos trágicos alemães, “em detrimento de Aristóteles” (TAMINIAUX, 1995. Cf. MACHADO, 2006. P. 44). Propomos mostrar que, ao menos no concernente à concepção de Schopenhauer de arte e poesia trágica, ambas as afirmações são problemáticas. Afinal, é verdade que Schopenhauer possui uma predileção por Platão em sua metafísica, e se aparta de Aristóteles na defesa de que a poesia trágica consiste em um atalho ao conhecimento dos arquétipos naturais. Contudo, ele próprio situa sua concepção de poesia e arte nas antípodas de Platão: “Um dos maiores e mais reconhecidos erros daquele grande homem” foi “a depreciação e rejeição da arte, em especial da poesia (...) Minha visão inteira da arte e do belo afirma justamente o contrário” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 286). Além do fato de Aristóteles ter sido o primeiro opositor da rejeição platônica dos poetas trágicos (de modo que sua revalorização da tragédia aplanava o caminho à filosofia do trágico), buscaremos destacar a existência de ao menos quatro elementos fundamentais na concepção de poesia trágica e arte de Schopenhauer que foram antecipados por Aristóteles: (1) sua posição

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

de que as artes, com exceção da música, consistem em uma “cópia” ou “repetição no mundo de alguma ideia” (Idem, p. 336) arquetípica; a qual radicaliza a visão aristotélica de que a imitação (*mimesis*) poética consiste em uma atividade prazerosa, congênita e instrutiva do homem. Ao que Machado, em concordância com Lacoue-Labarthe, associa uma certa “função ‘*matemática e teórica*’” (da poesia, dado que Aristóteles deriva do prazer mimético a “faculdade de *manthanein* [aprender] e *theorein* [observar]” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000. p. 18). (2) Schopenhauer defende que a elevação da experiência ordinária à contemplação arquetípica exige uma mudança análoga no sujeito cognoscente, o qual se liberta da servidão à vontade corporal, que é essencialmente carente e contraditória. Essa libertação é sentida como uma fruição especial, posto que baseada no desligamento da fonte de todo tormento: essa noção de uma purificação do sofrimento (no caso aristotélico, da piedade e do temor), conquistada pelo sofrimento, isto é, pela contemplação da dramaturgia trágica, tem no conceito aristotélico de catarse seu primeiro referencial. (3) Segundo Schopenhauer, o belo facilita essa contemplação purificadora e arquetípica a partir de propriedades estéticas, que talvez tenham em Aristóteles seu primeiro formulador (afinal, Platão explana o belo, em geral, com categorias extra-estéticas, como a condução à virtude, imortalidade ou a verdade): grandeza, vivacidade (significação), proporção (justa medida), unidade, etc.. (4) A busca poetológica de distinção, definição e decomposição dos gêneros poéticos fundamentais também persiste no trabalho dos filósofos trágicos. Ademais, Schopenhauer concorda com Aristóteles em que as tragédias sejam “mais estimáveis do que” (ARISTÓTELES, 1449a) as epopeias e outros gêneros (contra Platão e Hegel, que preferem a epopeia): “No ápice da arte poética, tanto no que se refere à grandeza de seu efeito quanto à dificuldade de sua realização, deve-se ver a tragédia; e de fato ela foi assim reconhecida” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 333). Por quem? Quanto à hierarquização de seus elementos, ambos concordam – novamente contra Platão – que a trama seja mais importante do que o caráter: são as ações do homem que definem suas questões mais importantes, como a da felicidade, e “os principiantes melhores efeitos conseguem em elocuições e caracteres, do que no entrecho das ações” (ARISTÓTELES, 1450a34). Analogamente, para Schopenhauer, “o caráter propriamente dito (...) é de preferência pertença da pintura” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 168). Como a poesia tem na trama seu principal recurso, seus três sub-gêneros trágicos podem ser

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

divididos entre: (α) o que prioriza o caráter, apelando a personagens diabólicos e irreais; (β) o que prioriza a trama, mas recorre a um azar ou acaso a “atingir os limites da verossimilhança” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 335); e (γ) o que extrai o sofrimento heroico da:

Mera disposição mútua das pessoas e combinação de suas relações recíprocas (...) Meras circunstâncias são colocadas, tais quais aparecem com frequência, contudo, as pessoas são de uma tal maneira opostas, que precisamente a sua *situação* as compele conscienciosamente a *tramar* a pior desgraça umas contra as outras, sem que com isso a injustiça seja atribuída exclusivamente a um lado. Este último tipo de tragédia me parece superar em muito as anteriores, pois nos mostram a grande infelicidade não como exceção (...) A execução desse último tipo de tragédia é extremamente difícil” (Idem. Grifo nosso).

Esperamos com esses quatro caminhos sugerir que, embora o ápice da influência aristotélica na filosofia alemã seja o classicismo de Weimar, a filosofia do trágico, ou pelo menos Schopenhauer, não marginalizou a *Poética*, e tampouco possui uma predileção por Platão em detrimento de Aristóteles no que concerne ao tema específico da natureza, origem e valor da poesia trágica.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad.: Eudoro de Souza. In: CIVITA, V. (Org.). Coleção ‘Os Pensadores’. São Paulo: Ed. Abril. 1974.
- LACQUE-LABARTHE, P.. *The Poetics of History*. Trad.: Hector Kollias. In: Pli 10. 2000. P. 1-23.
- MACHADO, R.. *O nascimento o trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2006.
- PLATÃO. *A República*. Trad.: Maria H. da R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 6ª. edição. 2008.
- RIZO-PATRÓN, R.. *Los avatares del teatro de los filósofos*. In: Areté. Revista de filosofía. Vol. IX. N. 1. 1997. Pp. 175-211.
- SCHOPENHAUER, A.. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad.: J. Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

_____. *Metafísica do Belo*, Trad.: J. Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2003.

SZONDI, P.. *Ensaio sobre o trágico*. Trad.: P. Sússekind. Rio de Janeiro: Ed. Zahar. 2004.

TAMINIAUX, J.. *Le théâtre des philosophes: la tragédie, l'être, l'action*. Editions Jérôme Millon, 1995.

Imaginação, Ciência e Ficção em Hume

Italo Lins Lemos
Departamento de Filosofia - UEM
italolinslemos@hotmail.com

O objetivo deste trabalho é argumentar que, de acordo com a perspectiva filosófica que Hume apresentou no *Tratado da Natureza Humana*, a imaginação é uma faculdade mental que tem um papel central tanto nas obras de ficção como nas ciências naturais. Para sustentar essa tese, no entanto, é necessário fazer uma incursão pela Epistemologia de Hume e, dentro desse campo teórico, apresentar os principais atributos da faculdade da imaginação.

O ponto de partida da Epistemologia de Hume são as percepções da mente. “As percepções que entram com mais força e violência podem ser chamadas de impressões” e sob esse termo estão “todas as sensações, paixões e emoções em sua primeira aparição à alma”; enquanto as ideias são “as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio” (HUME, 2009, p. 25 / T. 1.1.1.1). Nesse sentido, as impressões e as ideias possuem a mesma natureza, pois são ambas percepções mentais, sendo que as impressões são equivalentes às sensações — como o que é apreendido pelos cinco sentidos, além das paixões e das emoções — e as ideias são os pensamentos — ou as imagens mais apagadas das nossas impressões.

As percepções podem ainda ser classificadas como simples ou complexas. “As percepções simples, sejam elas impressões ou ideias, são aquelas que não admitem nenhuma distinção ou separação”, enquanto percepções complexas “são o contrário dessas, e podem ser distinguidas em partes” (HUME, 2009, p. 26 / T. 1.1.1.2). A percepção de um objeto como uma maçã, por exemplo, é *complexa* na medida em que podemos fracioná-la em outras partes ou atributos, como a sua textura, a sua cor vermelha e o seu sabor adocicado; por outro lado, a percepção da cor vermelha, que por sua vez sequer poderia ser distinguida em outras tonalidades, é classificada como *simples*, pois é indivisível como um “átomo perceptivo”.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

Hume estabelece que há uma relação de causa e efeito entre as impressões e as ideias. Dado que é impossível entreter uma ideia simples original sem uma impressão anterior que lhe seja correspondente (por exemplo, não posso ter a ideia do sabor de uma fruta como um abacaxi sem antes ter tido a impressão gustativa dessa fruta), e uma vez que uma ideia sempre se segue de uma impressão, mas uma impressão não se segue de uma ideia (por exemplo, se vejo que está chovendo, formo a ideia de que está chovendo; mas se tenho a ideia de que está chovendo, não se segue que estou vendo que está chovendo), Hume apresenta aquilo que ficou conhecido entre os estudiosos da Filosofia Humeana como o *Princípio da Cópia*, que pode ser sintetizado da seguinte maneira: “Todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão” (HUME, 2009, p. 29 / T. 1.1.1.7). Embora haja uma exceção ao Princípio da Cópia — o caso que ficou conhecido como “o matiz perdido de azul” (*the missing shade of blue*) —, a exceção é insignificante e não altera a sua máxima geral.

Mas se toda ideia simples é uma cópia perfeita de uma impressão simples, como podemos ter ideias complexas fantasiosas — como a de uma quimera ou a de um minotauro —, na medida em que tais criaturas fantasiosas nunca foram observadas por alguém? A resposta reside na capacidade da faculdade da imaginação em associar e rearranjar as ideias.

Hume apresenta as características da imaginação de três formas distintas: em oposição à memória, em oposição à razão e em um sentido geral (Cf. HUME, 2009, p. 148 / T. 1.3.9.19 FN. 7). Quando entendida em oposição à memória, trata-se da faculdade que forma ideias com um baixo grau de vivacidade; que associa as ideias através dos princípios de semelhança, contiguidade (no espaço e no tempo) e causa e efeito; e que tem um caráter ativo — por atuar de modo voluntário — assim como passivo — por atuar de modo involuntário. Quando entendida em oposição à razão, trata-se da faculdade que realiza raciocínios experimentais e, assim, compara ideias cujo contrário pode ser concebido sem gerar contradição — o que nas *Investigações sobre o Entendimento Humano* recebe o nome de ‘questões de fato’. Por fim, em um sentido geral, trata-se da “faculdade de formar unir e separar ideias” (WILBANKS, 1968, p. 170, tradução nossa), da “faculdade que forma ideias complexas sem se preocupar com a

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

ordem das impressões complexas que as precedem” (TRAIGER, 2008, p. 78, tradução nossa) ou ainda da faculdade que é “capaz de fazer inferências partindo da experiência passada” (HUME, 2009, p. 134 / T. 1.3.8.13).

No entanto, se para Hume o conhecimento é obtido por raciocínios demonstrativos ou através das ideias que se fundam na experiência, e se a imaginação não opera por raciocínios demonstrativos e extrapola o que foi fornecido pela experiência, como essa faculdade mental pode ter uma atuação nas ciências naturais ao invés de atuar exclusivamente nas ficções? A resposta reside na distinção entre dos princípios regulares e irregulares da imaginação.

Analisemos antes a articulação Humeana do problema da causalidade. A relação de causa e efeito pressupõe contiguidade espacial entre os objetos (o fogo queima um pedaço de madeira apenas quando o fogo e o pedaço de madeira estão espacialmente próximos), a prioridade dos eventos (primeiro colocamos a madeira no fogo para que ela possa queimar, ao invés de a madeira queimar antes de ser colocada no fogo) e conexão necessária. Se a ideia de conexão necessária consiste na inferência da imaginação que, em função das conjunções constantes de eventos semelhantes que sempre se sucederam de modo coerente, determina que o futuro será semelhante aos eventos passados, então as ideias da imaginação junto com o hábito que nos leva a realizar essas inferências de forma irrefletida são “o fundamento de todos os nossos pensamentos e ações, de tal forma que, se eliminados, a natureza humana imediatamente pereceria e desapareceria” (HUME, 2009, p. 258 / T. 1.4.4.1).

No caso da relação entre a imaginação e a ficção, os paralelos são mais evidentes e menos controversos. A imaginação, quando entendida em oposição à memória, levamo-nos a conceber a ideia fantasiosa (como, novamente, uma quimera ou um minotauro) através dos princípios de associação, sendo essas “meras ficções da imaginação” (HUME, 2009, p. 114 / T. 1.3.6.4), ou “meramente frutos da imaginação” (HUME, p. 139 / T. 1.3.9.4) ou até as “triviais sugestões da fantasia” (HUME, p. 299 / T. 1.4.7.6). Reconhecemos que esse é o caso porque as ideias da ficção carecem da correspondência com as impressões complexas, além de não possuírem coerência com as nossas demais experiências passadas — afinal de contas, ninguém teve uma

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

impressão de uma quimera, além do que a ideia de uma quimera é incoerente com as nossas conjunções constantes que aconteceram em experiências passadas.

Portanto, a imaginação tem um papel importante tanto na ficção como nas ciências naturais. É por conta da sua capacidade de formar, unir e separar ideias que podemos criar ou pensar sobre objetos ficcionais, desenvolver teorias científicas e assim desenvolver um “senso de realidade”. Mesmo que a ideia de uma quimera e da ideia da regularidade da natureza sejam ambas formadas pela imaginação, elas são formadas de formas diferentes. Os objetos ficcionais surgem quando um autor está associando livremente as ideias simples através dos princípios de semelhança, contiguidade e causa e efeito; enquanto as teorias científicas surgem quando um estudioso realiza inferências a partir das experiências passadas — que são constantes e coerentes — e, a partir dessas inferências, temos ideias que, apesar de não terem sido fornecidas diretamente pela experiência, devem receber nosso assentimento.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

BEEBEE, Helen. *Hume on Causation*. New York: Routledge, 2006.

COHON, Rachel & OWEN, David. Hume on Representation, Reason and Motivation. In. *Manuscrito*, v. 20, pp. 47-76, 1997.

COTTRELL, Jonathan. David Hume: Imagination. In. *Internet Encyclopedia of Philosophy*, edited by James Fieser and Bradley Dowden. Available: <<https://www.iep.utm.edu/hume-ima/>>, 2015.

DORSCH, Fabian. Hume. In. *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination*, edited by Amy Kind. London: Routledge, 2016.

FURLONG, E. J. Imagination in Hume’s “Treatise” and “Enquiry concerning the Human Understanding”. In. *Philosophy*, v. 36, n. 136, pp. 62-70, 1961.

HOPKINS, Robert. *Picture, Image and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*, edited by David Fate

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

Norton and Mary Norton. Oxford: Clarendon Press, 1739/2007.

_____. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, edited by Tom Beauchamp. Oxford: Clarendon Press, 1748/1998.

LEMOS, Italo Lins. The Imagination Between the Natural Sciences and Fiction: A Humean Approach. In. *Peri — Revista de Filosofia*, v. 11, n. 1, pp. 141-156, 2019.

LEMOS, Italo Lins. *O Papel da Imaginação na Epistemologia de Hume*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2016.

LONG, Douglas. Hume's Imagination Revisited. In. *Lumen*, v. 17, pp. 127-149, 1998.

MALEBRANCHE, Nicolas. *The Search after Truth*, translated and edited by Thomas Lennon and Paul Olscamp. New York: Cambridge University Press, 1675/1997.

OWEN, David. *Hume's Reasons*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

SMITH, Norman Kemp. *The Philosophy of David Hume: with a New Introduction by Don Garrett*. London: Palgrave Macmillan, 1941/2005.

STREMMINGER, Gerhard. Hume's Theory of Imagination. In. *Hume Studies*, v. 6, n. 2, pp. 91-118, 1980.

TRAIGER, Saul. Hume on Memory and Imagination. In. *A Companion to Hume*, edited by Elizabeth S. Radcliffe. Malden: Wiley-Blackwell, 2011.

WILBANKS, Jan. *Hume's Theory of Imagination*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

Platão, os sofistas e a virtude

José Lourenço Pereira da Silva

Departamento de Filosofia - UFSM

jlourenco38@gmail.com

Parte considerável de sua filosofia, Platão formula em franca polêmica com os sofistas. Um dos principais pontos de desacordo a distanciar o filósofo ateniense dos sofistas, concerne à concepção de virtude e seu papel na obtenção da vida boa. Nos diálogos, a característica comum que identifica o grupo de intelectuais distintos entre si por suas doutrinas e métodos, é a do sofista como mestre da virtude. Assim, no *Protágoras*, o personagem que nomeia a obra se apresenta como professor da *euboulia*, ou seja, da boa deliberação, a capacidade que permite um indivíduo destacar-se na vida privada e na vida pública sendo excelente no discurso e na ação. O objeto do ensino de Protágoras é chamado de “arte política” e de “virtude do homem”, a qualidade que o indivíduo deve possuir a fim de se elevar na sociedade, assegurando para si a admiração de seus concidadãos, poder e, geralmente, recompensas materiais advindas disso. A habilidade ensinada pelo sofista era ambicionada sobretudo pelos jovens das famílias ricas no desiderato de conquistar poder e honra na política grega discursando persuasivamente nos tribunais e nas assembleias e, desse modo, dirigindo o povo. Como no texto do *Protágoras* não se encontra a definição de *euboulia*, essa noção precisa ser reconstituída. Expomos aqui, então, a hipótese de Paul Woodruff, de acordo com a qual o bom julgamento (*good judgement*) protagórico depende da capacidade de identificar e apresentar as razões plausíveis de ambos os lados de um debate; trata-se da capacidade de ponderar sobre cada um dos lados de uma questão, seja privada seja pública, para equipar-se e poder chegar a conclusões razoáveis. Todavia, a *euboulia*, na *República* (428c-d) atributo dos guardiões-governantes que tomam decisões no interesse da cidade como todo, nas mãos dos sofistas Platão parece vê-la como descomprometida com a justiça e a causa correta, por isso não garantindo o sucesso na vida, ou a vida boa, como Platão entendia isso. A razão meramente instrumental de que os sofistas são acusados pelo filósofo de fazer uso explica, ao menos em parte, por que estes livres-pensadores foram responsabilizados pelo declínio moral da *polis*. De fato, a reprovação dos sofistas como iconoclastas a ameaçarem a sobrevivência da cidade,

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

minando seus valores tradicionais, encontra elementos que a substanciam nos diálogos platônicos, especialmente na cisma do autor com o ensino da retórica, porque este, alegava o filósofo, tornava a verdade irrelevante e o convencimento a única coisa que interessava. A reação de Platão contra os sofistas é sobretudo mostrada na representação de seu herói, Sócrates, advogando ser a virtude uma forma de conhecimento que concerne principalmente a verdades imutáveis e independentes do arbítrio humano. É esse conhecimento – a ciência do bem e do mal, o conhecimento moral, a arte de viver – que garante a melhor vida. Diferentemente dos sofistas, Sócrates não se arrogava conhecedor da virtude; ao contrário, se dizia ignorante nesse assunto, razão pela qual interrogava as outras pessoas sobre as essências dos valores morais (o que é a coragem? O que é temperança? O que é a justiça? etc.), cujo conhecimento, supunha ele, bastava para pôr limites aos nossos apetites ou refrear nossa natureza egoísta e impetuosa, fonte de vícios. Os resultados das conversas de Sócrates via de regra evidenciavam a falta de atenção e o desconhecimento que as pessoas tinham a respeito do que mais importa saber: a virtude moral, a sabedoria e a felicidade, pois sobre estes assuntos elas não eram capazes de formular uma posição consistente. A missão de Sócrates foi levar seus interlocutores ao autoconhecimento, ao cuidado de si, a que reconhecessem a necessidade da vida examinada, a dedicarem-se à “sabedoria e à verdade e a tornarem suas almas as melhores possíveis” (*Ap.* 29e). Quis Sócrates levar seus concidadãos a refletirem sobre a importância primordial desses bens interiores e reconhecerem que os bens da alma são mais valiosos que os bens exteriores comumente mais valorizados, tais como a riqueza, a honra e a fama. Em conclusão, por mais que a *euboulia* possa ser útil para decisões sábias na vida privada e na pública, o uso que os sofistas ensinavam a fazer dela, eminentemente voltado à arena política e em vista da obtenção de prestígio, poder e riqueza, impede que aquela seja a habilidade que confere a vida boa. Assim, Platão faz Sócrates defender que é por meio do autoconhecimento, do cuidado da alma para torna-la a melhor possível, da busca da verdade e do exercício da prudência que uma pessoa pode agir bem, ser boa e feliz.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

CASERTANO, Giovanni. *Sofista*. Tradução José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2010.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

KAHN, Charles H. Pre-Platonic Ethics. In: EVERSON, Stephen (ed.). *Companions to Ancient Thought 4 – Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Tradução M. Oliva. São Paulo: Loyola, 1999.

LOPES, Daniel R. N. *Protágoras de Platão*. Tradução, Estudo Introdutório, Comentários e Notas. São Paulo: Perspectiva, 2017.

McKIRAHAN, Richard. Sofistas. In: CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo (Coords.). *Platão*. São Paulo-Coimbra: Paulus-Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

WOODRUFF, Paul. *Euboulia* as the Skill Protagoras Taught. In: OPHUIJSEN, Johannes M. van; RAALTE, Marlein van; STORK, Peter (eds.). *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*. Leiden-Boston: Brill, 2013.

A proposta cartesiana de uma ciência de rigor matemático

Marcelo Lopes Rosa
IFPR/Mestrado - UEM
marcelo.rosa@ifpr.edu.br

Introdução

O pensamento cartesiano possui uma relação muito forte com a matemática. A partir de seus estudos de proporções matemáticas, Descartes percebe que uma “nova ciência” de rigor matemático seria possível¹. Apesar de criticar a metafísica aristotélica, Descartes não abandona a metafísica ao longo de seus escritos, principalmente nas obras *Discurso* e *Meditações*. A conciliação entre a matemática e a ciência é algo comum entre algumas das propostas científicas que surgiram durante o período moderno. Para Paolo Mancosu², a matemática seria algo tão presente em Descartes que só é possível uma interpretação que dê conta da complexidade e beleza das contribuições históricas cartesianas para a matemática e para a filosofia se se considerar que, para ele, a prática matemática e o pensamento filosófico estão profundamente entrelaçados. Para Mancosu, não se pode ignorar nem um, nem outro desses aspectos da teoria cartesiana.

A proposta cartesiana

Gaukroger³, em seu estudo sobre a vida e a obra de Descartes, descreve que, durante o século XVII, a reputação cartesiana foi primeiramente reconhecida por sua teoria matemática e depois por sua cosmologia. Já no século XVIII, a reputação do filósofo mudou gradualmente, passando de sua posição como uma referência em cosmologia para o seu reconhecimento como um teórico que propunha uma fisiologia mecanicista, dando-lhe destaque especial a sua teoria dos “animais máquinas”. Por consequência, esta reputação acabou por lhe configurar como um materialista perigoso. No século XVIII, os jesuítas assumem uma campanha internacional de combate a esse

¹ COTTINGHAM, 1999, p. 15 – 16. Cf. DESCARTES, 2016, prim. parte, art. 64, p. 90.

² MANCOSU, 2011, p. 113-131.

³ GAUKROGER, 2011, p. 20 – 32.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

aspecto mecanicista da teoria cartesiana, que era vista como perigosa para a metafísica e para a religião, tendo sido, inclusive, associada ao protestantismo¹.

Em 1618, o jovem Descartes, por influência de Isaac Beeckman², interessa-se por uma filosofia da natureza microcorpúscular quantitativa que combinava a física e a matemática. Em sua juventude, os seus estudos dedicavam-se às questões de matemática aplicada, à matemática da consonância em música, à mecânica, à hidrostática, à dinâmica, aos fluídos e seu comportamento matemático e físico³. Em torno de 1619, Descartes introduz em seus estudos uma série de compassos que seriam capazes de realizar uma articulação entre distintas áreas do conhecimento matemático, tal como a geometria, a aritmética e a álgebra. Esse estudo dos compassos assume um papel importante para a construção de sua geometria analítica e da sua percepção de que haveria uma “nova ciência” capaz de conter em si “tudo quanto dá certeza às regras da aritmética”⁴. Aos 23 anos, Descartes, segundo ele mesmo relata no *Discurso*, precisava amadurecer o que havia descoberto do “melhor da análise geométrica e da álgebra”⁵ para transformá-lo, futuramente, em seu método. A decomposição dos problemas matemáticos em linhas e a sua redução em equações de segundo grau proporcionariam a solução de problemas irresolúveis desde os antigos, como o problema de Pappus ou das quadratrizes⁶.

Mancosu⁷, a partir de uma descrição acerca de como Descartes teria utilizado o compasso mesolábio, demonstra como ele promoveu a articulação entre as áreas distintas do conhecimento matemático com os compassos proporcionais. O compasso mesolábio, conforme a figura 1, apresenta apenas um desses estudos de compassos feitos por Descartes. Ele o utilizou para solucionar uma equação cúbica com estudos de geometria, os quais foram por ele publicados posteriormente, em sua obra *Geometria*, de 1637⁸, um dos três textos publicados junto ao seu *Discurso do método*.

¹ Ibid., p. 153.

² GAUKROGER, 2011, p. 21; MANCOSU, 2011, p. 114.

³ GAUKROGER, 2011, p. 21 – 22.

⁴ DESCARTES, *Discurso*, 1983-A, p. 40, final da segunda parte.

⁵ DESCARTES, loc. cit..

⁶ MANCOSU, 2011, p. 118.

⁷ Ibid., p. 114 – 116.

⁸ Ibid., p. 114.

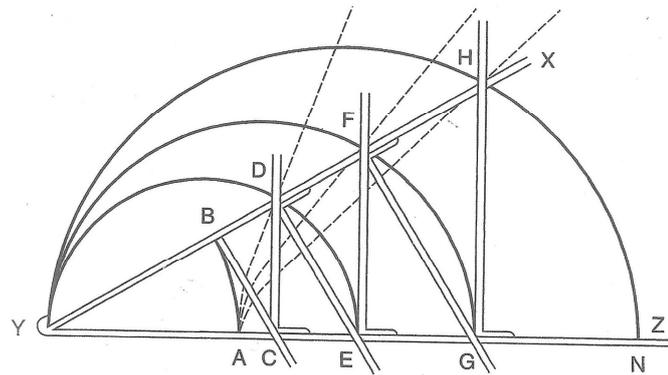


Figura 1. Compasso mesolábio. DESCARTES, 2017, p. 36.

O compasso é construído com uma série de réguas deslizantes e fixas. A quantidade de réguas é ilimitada, uma vez que GH não é a última régua. O ponto Y atua como um pivô. A reta Z permanece fixa. Quando a reta X é aberta em sentido anti-horário, as réguas deslizantes começam a correr as retas X e Z, abrindo-se como o movimento de uma sanfona, e se expandem da esquerda para a direita. A partir do ponto Y, podem ser geradas curvas que partem do ponto Y e passam pelos pontos D, F, H e assim por diante. Essas curvas possuem movimentos regulares. As linhas pontilhadas, que partem do ponto A e se expandem em direção ao alto do compasso, são uma perspectiva dos locais por onde os pontos da reta X se localizarão de acordo com o movimento de abertura dessa reta. Descartes percebeu que as curvas, que partem do ponto Y e cortam a reta x, possuíam proporções contínuas. Os estudos de quantidade contínua são temas que pertencem à área da geometria.

Quando aberto, o compasso descreve a formação de vários triângulos entre os pontos de suas retas. Os pontos $YB^{\wedge}C$ formam um triângulo com o ângulo reto em B. Os pontos $YC^{\wedge}D$ formam outro triângulo retângulo com o ângulo reto em C. Os pontos $YD^{\wedge}E$ também formam outro triângulo retângulo com ângulo reto em D, e assim por diante. Seguindo-se esta mesma regra, temos outros triângulos formados entre os pontos $YE^{\wedge}F$, $YF^{\wedge}G$, $YG^{\wedge}H$, etc. Além das proporções contínuas entre as curvas, as relações entre os triângulos do compasso também chamam a atenção de Descartes.

Existem vários conceitos que podem ser extraídos das relações entre as curvas e os triângulos do compasso. No entanto, aqui nos interessa apenas apresentar que Descartes percebeu, por meio desse compasso, que haveria um ponto em comum entre áreas distintas da matemática. Isto é, seria possível convergir os estudos de quantidades

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

contínuas, proporcionadas pela geometria, com os de quantidades discretas, proporcionadas pela aritmética. O compasso mesolábio nos fornece um exemplo da geometria analítica proposta por Descartes. Dessa forma, assim inicia Descartes a sua obra *Geometria*:

Todos os problemas de Geometria podem facilmente ser reduzidos a termos, tais que para construí-los, nada mais é necessário que o conhecimento do comprimento de algumas linhas retas. Como toda Aritmética consiste em apenas quatro ou cinco operações que são a adição, a subtração, a multiplicação, a divisão e a extração de raízes, que podemos considerar uma espécie de divisão; na Geometria, não há outra coisa a fazer com relação às linhas que procuramos, senão adicionar ou subtrair outras linhas. Ou então, poderemos estabelecer uma linha que chamarei de unidade para relacioná-la melhor com os números. Em geral, essa unidade poderá ser escolhida arbitrariamente e assim, dadas outras duas linhas, para encontrar uma quarta, uma das duas linhas previamente estará para a quarta, assim como a outra estará para a unidade. Ou o inverso, para encontrar uma quarta linha que está para uma das duas linhas dadas, como a unidade está para a outra linha, equivale à divisão. Ou finalmente, encontrar um, ou dois, ou vários meios proporcionais entre a unidade e qualquer outra linha, é o mesmo que extrair a raiz quadrada ou cúbica, etc. da linha dada. Eu não hesitarei em *introduzir tais termos aritméticos em Geometria* para me tornar mais claro¹.

Indo mais além, Descartes consegue resolver uma questão cúbica com o compasso, algo que pertenceria a um terceiro campo, à álgebra. Solucionar uma equação cúbica, como $x^3 = x + 2$, exigiria uma outra metodologia de cálculo, tanto diferente da contínua, proporcionada pela geometria, quanto da discreta, fornecida pela aritmética. Mediante a teoria das proporções, ele estabeleceu proporções contínuas entre os pontos do compasso. Isso o permitiu traçar uma relação discreta entre os pontos contínuos do compasso e, assim, solucionar o problema algébrico². Na Regra 4, Descartes descreve como a relação que ele percebe entre a geometria, a aritmética e a álgebra teria a sua origem em um método analítico semelhante ao dos antigos geômetras:

Com efeito, a mente humana tem não sei quê de divino, em que as primeiras sementes dos pensamentos úteis foram lançadas de tal modo que, muitas vezes, ainda que descuradas e abafadas por estudos feitos indiretamente, produzem um fruto espontâneo. É o que

¹ DESCARTES, 2017, p. 17-18. Grifos nossos.

² Os triângulos formados pelas réguas do compasso possuem uma relação de proporção contínua entre si.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

experimentamos, nas ciências mais fáceis, a Aritmética e a Geometria: de facto, vemos bastante bem que os antigos Geômetras utilizaram uma espécie de análise que estendiam à solução de todos os problemas, ainda que não a tenham transmitido à posteridade. E agora floresce um gênero de Aritmética, que se chama Álgebra, que permite fazer para os números o que os Antigos faziam para as figuras¹.

A partir do estudo de compassos proporcionais, em 1619, Descartes aprimora o seu interesse pela matemática e começa a suspeitar que haveria algo capaz de unir as diferentes áreas da matemática e, além disso, que deveria existir algo que fosse anterior e universal a elas.

O compasso proporcional tornava possível que se realizasse operações geométricas, tais como a trissecção de ângulos, e operações aritméticas, tais como o cálculo de juros compostos, e Descartes se perguntou como era possível que o mesmo instrumento gerasse resultados em duas disciplinas tão diferentes como a aritmética, que trata de quantidades descontínuas (números), e a geometria, que trata de quantidades contínuas (linhas). Visto que o princípio subjacente ao compasso proporcional era o de proporções regulares, ele percebeu que havia uma disciplina mais fundamental, que inicialmente identificou com a teoria das proporções e, mais tarde, com a álgebra².

À primeira vista, o uso do compasso possibilitaria unir duas disciplinas distintas: a geometria e a aritmética. Entretanto, haveria, segundo Descartes, uma disciplina ainda mais fundamental à geometria e à aritmética, sendo ela o princípio das proporções regulares, relacionada à teoria das proporções e à álgebra. Dessa forma, a geometria, a aritmética, a teoria da harmonia e a astronomia seriam apenas tipos específicos de matemática. Descartes passa a suspeitar que haveria uma matemática universal que viabilizaria as áreas específicas da matemática, que ele intitulou de *mathesis universalis*³ na Regra 4:

(...) deve haver uma ciência geral que explique tudo o que se pode investigar acerca da ordem e da medida, sem as aplicar a uma matéria especial: esta ciência designa-se, não pelo vocábulo suposto, mas pelo vocábulo já antigo e aceite pelo uso de Matemática universal, porque esta contém tudo o que contribui para que as outras ciências se chamem partes de Matemática⁴.

¹ DESCARTES, 1989, p. 25.

² GAUKROGER, 2011, p. 22.

³ GAUKROGER, 2011, p. 21 – 22; MANCOSU, 2011, p. 117 – 119.

⁴ DESCARTES, *Regras*, 1989, p. 29.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

O tema da *mathesis universalis*, acerca da qual Descartes escreve apenas na Regra 4 e mais em nenhum outro lugar¹, gerou inúmeros estudos na história da filosofia sobre o filósofo. No entanto, esse é um termo que precisa ser melhor avaliado. Note-se que, segundo Gaukroger, Descartes conseguiu resolver o Problema de Pappus, algo que desconcertava os geômetras desde a Antiguidade, “mostrando, assim, como suas novas técnicas algébricas poderiam transpô-lo sem esforço”².

Descartes suspeitou, aliás, que poderia haver algo ou uma disciplina ainda mais fundamental e anterior, inclusive, à tal matemática universal, que seria o “método universal”. A partir de tal suspeita, Descartes começa a trabalhar em sua obra *Regras*³. Sua previsão inicial era a de produzir uma obra em três partes, com 12 regras cada uma. O cerne do trabalho era estabelecer um método universal tendo por base a matemática universal. Entre as regras 12-14, há a descrição do mundo servindo-se da cognição perceptual quantitativa, proporcionada pela apreensão do mundo em termos geométricos. Essa teoria tem relação com os seus estudos em ótica, quando Descartes descobre a lei do seno da refração e tenta encontrar a curvatura necessária da superfície de uma lente para refratar raios paralelos. Mais tarde, com base nesse estudo, Descartes tentou explicar o funcionamento do sistema visual nos animais no *Tratado do homem*. Tentando compreender a nossa representação perceptual do mundo, ele se esforça em encontrar um meio de representar a informação em termos de verdade ou falsidade imediatamente aparente. Para alcançar esse objetivo, fazia-se necessária a matemática, assim como a escolha de generalizá-la em um “método universal”⁴ direcionado tanto para a natureza quanto para o homem.

Para o sucesso de sua teoria, Descartes precisava conciliar dois processos de legitimação distintos entre si: ele deveria criar um sistema capaz de legitimar a sua proposta de um método universal e conciliar com outro sistema próprio e já existente de legitimação da álgebra. O método universal deveria ter um modo geral de legitimação do conhecimento, incluindo o matemático; já a álgebra, por sua vez, fornece o seu

¹ MANCOSU, 2011, p. 118.

² GAUKROGER, 2011, p. 22.

³ Publicada postumamente em uma versão latina em 1701, Amsterdã. No entanto, as regras 15 e 18 nos chamam a atenção. Especialmente a regra 15 apresenta a importância do estudo de matemática por figuras.

⁴ GAUKROGER, 2011, p. 23.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

próprio tipo de legitimação do conhecimento matemático, estabelecendo-se, portanto, dois sistemas distintos de legitimação. Diante disso, Descartes não consegue conciliar esses dois sistemas distintos, o do método e o da álgebra. Logo, a obra *Regras* é interrompida e abandonada quando os dois modos de legitimação entram em conflito¹. Descartes, portanto, dedica-se ao método universal e, para legitimar o conhecimento que dele resulta, ele apela às ideias claras e distintas.

Daí em diante, segundo Gaukroger, a obra *Regras* é definitivamente abandonada junto com a tentativa cartesiana de ter a matemática como um modelo de conhecimento, a não ser para utilizá-la em um sentido retórico². Assim, a matemática passa a ser citada apenas como um paradigma de certeza, mudando o foco de interesse de Descartes para questões da metafísica, epistemologia e filosofia natural.

A relação entre o ideal matemático, proposto por Descartes, e o seu método fica evidente na segunda parte de seu *Discurso*. A primeira publicação do *Discurso do método* de Descartes vinha acompanhada dos ensaios da *Dióptrica*, *Meteorologia* e *Geometria*, tendo sido publicado na França em 1637. Segundo Mancosu, a matemática exerce influência direta na formação do método proposto por Descartes³. A lógica, a análise heurística dos antigos e a álgebra contribuíram para a formação do método, no entanto Descartes faz críticas à lógica silogística por sua ineficácia na descoberta de verdades, sendo esta útil apenas para explicar verdades que já haviam sido encontradas⁴. Segundo Descartes:

(...) com respeito à Análise dos Antigos e à Álgebra dos modernos, além de se estenderem apenas a matérias muito abstratas, e de não parecerem de nenhum uso, a primeira permanece sempre tão adstrita à consideração das figuras, que não pode exercitar o entendimento sem fatigar muito a imaginação; e esteve-se de tal forma sujeito, na segunda, a certas regras e certas cifras, que se fez dela uma arte confusa e obscura que embaraça o espírito, em lugar de uma ciência que o cultiva. Por esta causa, pensei ser mister procurar algum outro método que, compreendendo as vantagens desses três, fosse isento de seus defeitos⁵.

¹ GAUKROGER, loc. cit.

² GAUKROGER, 2011, p. 24.

³ MANCOSU, 2011, p. 119.

⁴ DESCARTES, *Discurso*, 1983-A, p. 37.

⁵ DESCARTES, loc. cit.

Conclusão

Portanto, partindo de uma reflexão matemática, Descartes elabora um método para investigar todas as matérias que estão ao alcance do conhecimento humano. Para que o método possa produzir um conhecimento certo e evidente, as ideias claras e distintas são o seu ponto de partida. A partir de seu estudo da matemática, Descartes adotou um modelo de conhecimento analítico da descoberta¹ para o estabelecimento da nova ciência à qual ele se propôs.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

COTTINGHAM, John. *Descartes: a filosofia da mente de Descartes*. Trad. Jesus de Paula Assis. São Paulo: Unesp, 1999.

DESCARTES, René. *Princípios de Filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2016.

_____. *Discurso do método*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 – A. p. 25 – 71.

_____. *Geometria*. Trad. Raquel Ana Sapunaru et al. 2.ed. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2017.

_____. *Regras para a direção do espírito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

GAUKROGER, Stephen. Vida e obra. In: BROUGHTON, Jane; CARRIERO, John (orgs.). *Descartes*. trad. Ethel Rocha; Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011. cap. 1, p. 20 – 32.

MANCOSU, Paolo. Descartes e a matemática. In: BROUGHTON, Jane; CARRIERO, John (orgs.). *Descartes*. trad. Ethel Rocha; Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011. cap. 7, p. 113 – 131.

MILES, Murray. O método de Descartes. In: BROUGHTON, Jane; CARRIERO, John (orgs.). *Descartes*. trad. Ethel Rocha; Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011. cap. 9, p. 150 – 166.

¹ MILES, 2011, p. 150.

Sócrates e Trasímaco se tornam amigos: o papel de Trasímaco e de sua arte na *República*

Tiago Azambuja Rodrigues
Mestrado – UFSM
azambujaes@gmail.com

Um dos legados de Platão é a crítica e depreciação dos sofistas em seus diálogos.¹ Na *República*, mais uma vez o filósofo ateniense os detrata: representa o sofista Trasímaco como alguém solitário, hostil, impiedoso e despótico, muito similar a imagem de Eurípedes do mitológico Ciclope². Sabemos, no entanto, que a figura de Trasímaco nos é oferecida por Sócrates (conforme sua narração dos episódios da *República* no *Timeu*), e que o “Sócrates de Platão” é irônico e ambíguo. Seria, por esta razão, a imagem costumeira que temos de Trasímaco (e da visão de justiça que ele advoga) definitiva? O seu papel na *República* seria apenas de antagonista de Sócrates e de representação da injustiça e do “mal”?

Encontramos resposta diversa e alternativa a essas perguntas em uma interpretação bem singular (e controversa) da *República* escrita no século passado. Trata-se da interpretação da *República* de Leo Strauss, filósofo e historiador da filosofia política “Teuto-americano”. Nos ensaios de ‘*The City and Man*’, L. Strauss tentar desconstruir a imagem negativa de Trasímaco que nos foi legada e mostrar a centralidade do ato de Trasímaco (e valor da retórica) para a *República* na totalidade. Nas linhas abaixo, levamos a cabo a tarefa de reconstruir a interpretação de Strauss acerca desse personagem³ e de seu papel na *República*.

De acordo com Strauss, o retrato fornecido por Platão acerca do personagem em questão é esta: “Trasímaco o mais selvagem homem expõe e defende a tese mais

¹ Cf. Barney, 2006, p. 1.

² Cf. Eurípedes, 1986, v. 348.

³ A exposição abaixo requer que o leitor tenha familiaridade com o método de Leo Strauss de leitura dos diálogos e com a chamada tradição monológica destes (cf. Press, 1997). Assim sendo, deve-se ter em mente o fato de que a interpretação de Strauss é uma leitura dramática dos diálogos, tudo que ele diz de teor filosófico é (em certo sentido) indistinguível do drama destes (tempo, lugar, circunstâncias, personagens e ação).

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

selvagem acerca da justiça” (STRAUSS, 1964, p. 74). Segundo Trasímaco, a justiça é a conveniência do mais forte, nos estados (seja nas monarquias ou na democracia), há uma só matriz da justiça, o que convém aos poderes estabelecidos¹. Tamanha é a ojeriza que a tese de Trasímaco desperta em nós que inclusive o identificamos como desalmado e a sua tese acerca da justiça com a justiça do tirano, a tese de um déspota que revela seus pensamentos acerca do justo e do injusto.

Para o autor, nem Trasímaco, nem a definição de justiça que ele defende são identificáveis com a tirania, apesar de o próprio Trasímaco dizer ser a vida injusta² (a do tirano) a causa da felicidade maior do homem injusto. No entendimento de Strauss, Platão facilita muito para que detestemos Trasímaco. Isso não é gratuito, serve ao propósito pedagógico (algo como uma técnica de psicologia reversa) de aprendermos a não nos comportarmos como ele, com violência e selvageria. Além disso, tem um propósito mais significativo: para entendermos a tese de Trasímaco corretamente e a *República* em seu todo, devemos, segundo Strauss (STRAUSS, 1964, p.75), não nos comportar “com fanatismo ou selvageria, devemos observar sem indignação a indignação de Trasímaco”.

Se assim fizermos, veremos que a indignação de Trasímaco não é infunda. A indignação de Trasímaco, assere Strauss, é o enraivecimento do senso comum quanto à ideia de Sócrates de que a justiça envolve não fazer dano a ninguém. Não é possível que a própria cidade subsista dessa forma, pois toda cidade, estado ou nação, está sujeita à guerra, e na guerra é inevitável, para não dizer necessário, que se faça dano aos outros, inclusive às pessoas inocentes³.

A opinião de Trasímaco, então, não é a opinião do tirano ou de um homem perverso, repare. A visão de nossa sofista, segundo Strauss (*Ibid.* p. 74), é “a mera consequência de uma opinião que não é, porém, nada violenta, senão que é, ao contrário, muito respeitável”. A tese de Trasímaco é que a justiça consiste na obediência à lei, é a tese do positivismo legal, teoria que defende ser o justo idêntico ao legal. É a tese da própria cidade, pois no *ethos* da cidade o justo é o que está “prescrito pelos

¹ Cf. *República*, 2001, 338c -339a.

² Cf. *República*, 2001, 344a-d.

³ Cf. Strauss, 1964, p. 75.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

costumes ou pelas leis da cidade” (STRAUSS, 2016, p. 174). Essa tese é a tese mais antiga, nos diz Strauss, e a mais natural sobre a justiça.¹

Reconhecida a identidade entre justo e legal, Trasímaco, para Strauss, ao que parece apenas depreende uma espécie de visão realista da justiça. Essa visão se ancora no seguinte raciocínio. Sendo o justo idêntico ao legal, a matriz da justiça é o próprio arbítrio do legislador. O legislativo das cidades é o próprio modelo de governo que as constituem, que nada mais é que as pessoas que a regem, um homem só, na tirania ou na monarquia, os cidadãos em geral, na democracia, os homens de virtude, na aristocracia, e assim por diante. O argumento de Trasímaco é que a prescrição das leis pelos governos visa a conservação e a benefício de cada regime. Assim, a justiça, que significa obediência à lei, é a vantagem de quem governa, não dos governados. Os governantes legislam particularmente para sua própria vantagem, não há a justiça para eles.²

A tese de Trasímaco, corretamente entendida, é então para Strauss como se segue. A visão da cidade, da relação estreita entre justiça e lei ou justiça e convenção, exclui o bem natural, assim, conduz a tese de que a justiça é necessária para os governados e, ao mesmo tempo, sob aspectos diferentes, prejudicial para eles. A justiça só existe para os cidadãos, não existe para quem governa, quem governa é soberano. Por esta razão, a justiça se torna má porque não tem por fim um bem natural, que é necessariamente o bem do indivíduo; a justiça tem por fim um bem convencional, que, no fundo, serve aos interesses de quem legisla. No contexto da sociedade civil, para que possamos alcançar o nosso bem natural, carecemos de prudência: se faz necessário a desobediência da lei (que foge de nossa bem próprio) quando é possível fugir do castigo.

Dramaticamente falando, conforme Strauss, Trasímaco representa, em certo momentos, a cidade, não o tirano ou o ‘corruptor dos jovens’. Isso é provado pelo diálogo entre Polemarco e Clitofonte (este defende Trasímaco, aquele, Sócrates)³ que irrompe em meio a discussão de Sócrates e Trasímaco e que essa, até certo ponto, tem o sentido de um julgamento. De acordo com Strauss, a cena imita um julgamento em

¹ Cf. Aristóteles, 2006, 1129b.

² Cf. *República*, 2001, 339a e Strauss, 2016, p.174.

³ Cf. *República*, 2001, 340a-c.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

que Sócrates é o acusado, Trasímaco o acusa de ter agido mal. Ademais, o sofista se comporta não só como acusador, mas como alguém de máxima autoridade: “proíbe a Sócrates de dar certas respostas às suas perguntas” (*Ibid.*, p.77). Inclusive Trasímaco ameaça Sócrates de certa punição. Diz que Sócrates tem que pagar com dinheiro, além do fato da própria derrota (no debate) a que seria submetido¹. Como sabemos, Sócrates alega não ter dinheiro e Gláucon afirma que todos contribuirão com Sócrates.

Segundo Strauss, é muito semelhante essa cena como a cena de Sócrates diante do tribunal de Atenas:

É assombrosa a semelhança entre essa situação e a do dia em que Sócrates esteve ante um tribunal acusado pela cidade de Atenas de ter dado uma “resposta proibida” – uma resposta proibida pela cidade de Atenas – e o irmão de Gláucon, Platão, entre outros, responderam pela multa que Sócrates deveria pagar. (*Ibid.*, p. 77).

Trasímaco então, na ótica de Strauss, não é o tirano nem mesmo um iníquo, a rigor. Segundo o autor, Trasímaco age como a cidade e representa a própria cidade. Mimetizando a cidade, no contexto do drama da *República*, defende a tese da cidade sobre a justiça e repugna o antagonismo (velado) de Sócrates à tese da cidade. O sofista Trasímaco pode interpretar o rol da cidade porque tem algo em comum com ela². Assim sendo, a restauração da dignidade de Trasímaco é concretizada, ao entendermos quem ele representa na *República*, quem ele é, do ponto de vista dramático, e qual a sua tese acerca da justiça e a verdadeira origem desta mesma tese: “quando faz a sua aparição na *República*, Trasímaco interpreta o rol da cidade iracunda” (*Ibid.*, p.78).

Trasímaco é retratado como feroz e hostil por Sócrates, como alguém iracundo. Porém, a partir de certo ponto da discussão com Sócrates, ele passa por certa inflexão. Para Strauss isso não significa que Sócrates provou o caráter benévolo da justiça. No essencial, Strauss considera apenas o argumento central de Sócrates contra Trasímaco

¹ Sobre estes dois pontos que acabo de referir, cf. *República*, 2001, 337d-e.

² “Como é um retórico, se parece com o sofista, e a cidade é o sofista *par excellence*. A retórica de Trasímaco se ocupa em particular da exaltação e apaziguamento das paixões iracundas da multidão e dos ataques ao caráter de um homem e com o combate de tais ataques, bem como o uso de dotes histriônicos na oratória” (STRAUSS, 1964, p.78).

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

razoável, sendo os demais fracos. Expomos, abaixo, a consideração de Strauss acerca desse argumento central, que concerne ao assunto da justiça e das associações.¹

O Argumento central de Sócrates, que Strauss considera o único razoável, é o argumento de que em qualquer associação, seja nas associações ilícitas, a justiça é necessária². No entanto, para Strauss, asserir que a justiça é necessária até nos empreendimentos ilícitos é o mesmo que admitir que “a justiça pode ser um simples meio, por mais que se trate de um meio indispensável, para alcançar a injustiça: a tosquia e o abate das ovelhas” (*Ibid.*, p. 82). Sendo assim, para Strauss temos i) a reabilitação da visão de Polemarco (de acordo com o qual a justiça consiste em fazer bem para os amigos e mal para os inimigos) e temos, também, ii) a conclusão de que o bem comum da cidade em nada se distingue do bem comum de um grupo de ladrões. Mesmo no argumento central de Sócrates, quer dizer que a fraqueza de Trasímaco não estava no seu princípio, mas apenas no seu raciocínio.

Em razão da inadequação do argumento mais forte de Sócrates, o ato de Trasímaco termina (e com ele o livro I), segundo Strauss, a despeito da mansidão a que Trasímaco chega, com uma vergonhosa derrota de Sócrates:

Sócrates o doma: a ação do primeiro livro consiste em uma vitória maravilhosa de Sócrates. Como vimos, esta ação também é uma derrota vergonhosa de Sócrates como defensor da justiça. Quase é desnecessário dizer que Sócrates não conseguiu convencer Trasímaco da bondade da justiça. Isto ajuda a explicar a mansidão de Trasímaco: se é certo que seu raciocínio é mal, seu princípio permanece vencedor. (*Ibid.*, p.84).

Sócrates “domou” Trasímaco, conseguiu o acalmar, mas não exatamente por sua superioridade na discussão nem mesmo pela superioridade da visão que ele advogou acerca da justiça. Ao contrário, isso se deu em virtude da percepção de Trasímaco acerca da insuficiência da argumentação de Sócrates. Segundo Strauss, Trasímaco deve ter encontrado alívio em constatar que o raciocínio de Sócrates não era superior ao seu, apesar de o ter “impressionado a habilidade com que Sócrates raciocinou sobre o

¹ Strauss defende que todos os argumentos de Sócrates contra Trasímaco não são suficientemente sólidos, sendo somente esse argumento de Sócrates o mais forte (cf. Strauss, 1964, p. 82-84).

² Cf. *República*, 2001, 351d em diante.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

assunto e a franqueza com que admitiu ao final a debilidade de sua demonstração” (*Ibid.*, p.84).

Diante de tal inflexão da conduta de Trasímaco (sobretudo), decorrente da influência de Sócrates sobre ele, Strauss sugere que a ação central da *República* consiste em “Sócrates, primeiro, trazer à tona seu conflito latente com Trasímaco, o silenciar e, finalmente, em se reconciliar com Trasímaco ao garantir-lhe um importante lugar, ainda que subordinado, na melhor cidade” (Strauss, 1989, p. 160). O lugar de Trasímaco é coroado mais à frente, na construção da boa cidade, em decorrência de seu lugar para *kallipolis* e para a lição que a *República* nos transmite.

A retórica é central para a *República*, na interpretação de Strauss, e o que “Platão” nos fala sobre os limites dela é um dos segredos manifestos da obra. Na intervenção do autor, a centralidade e essencialidade da retórica aparece primeiro quando Sócrates fala da educação dos guardiões. Nessa ocasião, está em jogo o seguinte. A parte sábia da cidade, os filósofos, só irão governar a parte não sábia se tiverem o suporte de leais auxiliares que mantenham o esquema político da cidade justa. Isso quer dizer, nos termos de Strauss, que a parte não sábia só pode ser governada coercitivamente¹. No entanto, segundo o autor, os auxiliares dos filósofos governarão pela persuasão e somente pela persuasão, e a arte da retórica é fundamental nesse sentido.

Em segundo lugar, quando o tema do governo dos filósofos na melhor cidade é abordado. Strauss concorda com a afirmação de Sócrates de acordo com a qual é possível que os filósofos possam persuadir os cidadãos a aceitarem o seu governo. Para Strauss, isso é evidenciado pelo ato do Trasímaco na *República*:

O problema da melhor cidade seria totalmente insolúvel se a multidão não fosse suscetível à persuasão pelos filósofos. É no contexto dessa asserção de que a multidão é persuadível pelos filósofos que Sócrates e Trasímaco simplesmente se tornam amigos² (STRAUSS, 1989, p.159).

Assim sendo, a existência da cidade bela é possível mediante a inclusão de Trasímaco nela, cuja arte é essencial para a tarefa de concretização do governo dos filósofos.

¹ Strauss, 1989, p.158.

² É Sócrates que declara que ele e Trasímaco se tornaram amigos (*República*, 2001, 498d).

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

No drama da *República*, para Strauss¹ o ato que marca a inclusão de Trasímaco ocorre no início do Livro V,² quando todos se comportam como uma assembleia e Trasímaco vota a favor da decisão de que Sócrates deve falar sobre a comunidade das mulheres e crianças. Segundo Strauss, dentro do que ele conhece, o único intérprete da *República* que percebeu o fato crucial de Trasímaco e da retórica foi Al Farabi (870-943 d.C). De acordo com Strauss, para Al Farabi o caminho de Sócrates e Trasímaco tem que se cruzar, para que a cidade seja possível: “segundo Al Farabi, o caminho de Sócrates, apropriado apenas para os filósofos que lidam com a elite, deve ser combinado com o caminho de Trasímaco, que é apropriado para os filósofos que lidam com a multidão” (Strauss, 1989, p. 159).

Strauss é claro em dizer que Trasímaco deve fazer parte da boa cidade, embora Homero e Sófocles devam ser expulsos. Ao ver dele, Trasímaco ocupa meritoriamente o lugar central entre os interlocutores da *República*, que consiste em pai-filho (Céfalo e Polemarco), Trasímaco e os irmãos (Gláucon e Adimanto). Isso significa que a retórica, na *República*, é menos inimiga da filosofia do que a poesia, sendo a poesia a grande concorrente da filosofia clássica.³

Filosoficamente falando, de acordo com Strauss, a ação da *República* repousa sobre a força e fraqueza da retórica. Isso é evidenciado, na visão do autor, no curso do diálogo, em que a confiança na retórica se exaspera. Em um primeiro momento,⁴ “apenas se espera que as pessoas que cresceram na melhor cidade, e têm sido educadas ao seu modo, crerão na nobre mentira” (STRAUSS, 1989, p.160). Posteriormente, se espera que as pessoas de uma cidade real possam ser convencidas a aceitar o governo dos filósofos, que tem como fim estabelecer a justiça e cessar o mal, que dormia na cidade sã e dominou a cidade febril, do luxo. No entanto, no fim do livro VIII, que Strauss considera a parte central da *República*, a condição muda, pois a cidade justa virá também da expulsão dos cidadãos mais velhos.

Nesse ponto, Strauss afirma que Sócrates nem mesmo menciona que as pessoas podem ser persuadidas a abandonar a cidade e, assim, ocorrer a materialização do

¹ Cf. Strauss, 1964, p. 115-116.

² Cf. *República*, 2001, 449a-420b-c

³ Cf. Strauss, 1989, p.171.

⁴ Cf. *República*, 2001, 414c, Sócrates, ao mencionar a ‘mentira de Fenícia’, fala que a crença nessa só ocorrerá “à custa de um sólido poder de persuasão”.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

governo dos filósofos: “a maioria dos homens não pode apenas pela persuasão ser levadas a passar pelo que eles consideram a maior miséria do resto de seus dias para que toda futura geração seja abençoada” (STRAUSS, 1989, p. 160). Conseqüentemente, esse fato assinala o limite absoluto da retórica.

Conclusivamente, os limites da retórica – assim como os limites estabelecidos pela corporeidade¹ – demonstram que a cidade boa, na interpretação de Strauss, não pode ser possível. É impossível, nos diz ele, porque ela é contrária a natureza. É contrário a natureza que a retórica tenha a força imputada a ela na *República*. A retórica não tem o poder de libertar o homem do amor profundo por seus bens e pelas paixões do corpo, “nos termos de Aristóteles, a alma pode governar o corpo só através do despotismo, não mediante a persuasão” (STRAUSS, 1964, p. 127). A *República* flerta com o poder da retórica, assim como flerta com a superioridade da cólera², apenas para mostrar – próximo ao sentido da metáfora de Wittgenstein (p. 6.54) sobre a escada, que é usada para subir e depois é abandonada – seus limites: “a *República* repete, com o fim de superar, o erro dos sofistas a respeito do poder do discursos” (*Ibid.*, p.127).

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006.

BARNEY, R. The sophist movement. In: GILL, M. L. and PELLEGRIN, P. *A Companion to Ancient Philosophy*. Malden: Blackwell, 2006, p. 27-34.

EURÍPIDES. *O Cíclope*. Tradução de Junito Brandão. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1986.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 13 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

¹ Uma das teses de Strauss é que o corpo é o limite absoluto para o esquema político da *República* (Cf. Strauss, 1964, p. 114-115).

² Sobre a visão de Strauss sobre a cólera e o que ele chama de catarse da cólera (que ocorre na *República*), cf. Strauss, 1989, p.167-168.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

PRESS, G. The Dialogical Mode in Modern Plato Studies. In: TEJERA, V. and HARTE, E. R. *From Plato's Dialogues*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1997, pp. 1 - 27.

STRAUSS, L. *City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.

STRAUSS, L. *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 2ª edição revista e ampliada. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.