OLAVO DE CARVALHO

Aristóteles para Principiantes

OLAVO DE CARVALHO

Aristóteles para

Principiantes

uase todo o trabalho de Aristóteles Q foi desenvolvido ou na Academia ou na escola que ele fundou num lugar chamado Liceu, nome que depois se torna a designação da escola mesma.

Somente uma parte das idéias dele cir-culou fora da Academia e do Liceu. Na Academia ele dava cursos de retórica e chegou a ser famoso nesse campo durante algum tempo. Mais tarde, funda uma nova escola de retórica, ainda antes de fundar o Liceu.

Aristóteles permaneceu vinte anos na Academia, dos dezenove aos 38, quando se dirige a Atarna, governada então por um amigo seu chamado Hermias, com cuja sobrinha ou irmã —

não se sabe ao certo —, chamada Pí-tias, virá a se casar.

Seu período de ensinamento público começa quando ele está com 49 anos.

Isto dá o que pensar. Decorreram *trinta* anos de estudos e preparações antes

de ele fundar sua própria escola. Dentro da Academia, ele se incumbia de algumas matérias, mas menores — retórica e dialética. Depois funda uma escola, mas ainda de retórica, não uma escola filosófica. Portanto, Aristóteles sentiu-se firme para fazer a transmis-são *sistemática* de suas idéias só trinta anos depois de ter começado seu aprendizado filosófico. Esta duração permanecerá quase como uma instituição até a Renascença. Um professor universitário em sentido pleno, na Idade Média, começava a ensinar mais ou menos aos 49 ou cinqüenta anos. O

período de formação era de trinta anos.

Uma diferença que salta aos olhos na comparação entre Platão e Aristóteles é que não só o trabalho filosófico de Aristóteles teve pouca difusão, ao contrário de suas obras literárias ou retóricas, mas também que Aristóteles, ao contrário de

Platão, teve muito azar com os discípulos. Nunca teve continu-

adores à sua altura, ao passo que Platão teve nada menos que Aristóteles. A Academia platônica continua atuando séculos além da morte do mestre, até depois da era cristã, quando surge o neoplatonismo. O Liceu morre, praticamente, com Aristóteles. Continua existindo institucionalmente por mais dez ou quinze gerações de diretores, ou *escoliarcas*, porém nenhum deles tinha talento para manter o nível de ensino e de pesquisa do mestre.

Como explicar esse destino póstu-mo, tão diferente do de Platão que morre como herói nacional e se torna objeto de culto? Além do fato de Aristóteles ser estrangeiro, é preciso levar em conta que, no tempo da Academia, ele teve algumas atitudes consideradas desagradáveis por seus colegas. Ele é rodeado desde o início por uma hostili-dade que se expressa seja através do silêncio, seja através do ataque direto, seja através da calúnia e da intriga. Estas vêm sobretudo com a escola epicú-

rea. Epicuro era um contemporâneo de Aristóteles e hoje, pela reconstituição dos textos, vemos que da obra aristotélica só conhecia a parte publicada, não a parte filosófica mais profunda. Todas as opiniões que Epicuro emite sobre Aristóteles não são, pois, sobre o Aristóteles que conhecemos.

Vemos Epicuro discutindo certas idéias aristotélicas que não estão nos textos.

Que Aristóteles era este que Epicuro discutia? Era o platônico. Os primeiros escritos de Aristóteles, literários, eram pura divulgação da Academia. Neles exortava as pessoas ao estudo da filosofia e louvava a atividade da Academia platônica. Ou seja, *o Aristóteles dos contemporâneos de fora da escola era um platônico* que, sendo professor de retórica, tendia a assumir na defesa da escola uma atitude polêmica e um pouco incômoda; para os colegas de escola, era um concorrente, temido por sua erudição e por suas respostas sarcásti-cas.

O aristotelismo como movimento filosófico é tardio. Começa a se formar nos séculos III e IV da era cristã, isto é, sete séculos depois da morte de Aristóteles, mas só toma impulso decisivo entre os séculos XII e XIII. É um fenômeno mais ou menos similar ao que ocorreu com Leibniz, filósofo do século XVIII cuja obra só começa a se tornar mesmo conhecida a partir do século XX. Leibniz também tinha escritos de ordem mais popular e outros mais técnicos. Na sua época foram publicados os primeiros, formou-se a imagem de um determinado

Leibniz, justamente aquele que é caricaturado por Voltaire no personagem do Dr. Pangloss, em *Candide*. Quando Leibniz já estava mais ou menos esquecido e enterrado sob a figura do Dr. Pangloss, abrem-se as ga-vetas e começam a surgir manuscritos.

Esta descoberta propicia uma série de avanços sobretudo na filosofia da matemática, na metodologia da física etc.

Leibniz provoca uma revolução dois séculos depois de falecido.

Com Aristóteles esta revolução pós-tuma *não acontece antes de decorridos quinze séculos da sua morte.* Aí está a primeira retificação que devemos fazer da sua imagem histórica. *Aristóteles não é um fenômeno grego. Na Grécia não aconteceu nenhum Aristóteles.*

Aconteceu apenas uma escola de retórica chefiada por um estrangeiro incô-modo que fazia propaganda do seu gu-ru, Platão, e que acabou indo embora da cidade para depois voltar e exercer um magistério que não se estendeu por mais de uma década e não deixou discípulos notáveis. Isto é praticamente o que se sabia de Aristóteles na Grécia nos séculos que se seguiram à sua morte. Se compararmos a influência decisiva de Aristóteles desde a civilização cristã da Idade Média até hoje com aquela que ele exerceu na Grécia, não é errado concluir que na Grécia praticamente não existiu nenhum Aristóte-

les e que o aristotelismo é fenômeno posterior.

Se hoje podemos dizer com Émile Boutroux que Aristóteles é a máxima expressão do gênio grego, somos obrigados a concluir que o gênio grego, desconhecendo Aristóteles, se desco-nheceu a si mesmo. Mas Aristóteles não é propriamente uma expressão do gênio grego, é uma semente do gênio grego que não frutificou na Grécia.

Aristóteles não faz parte da autocons-ciência grega. Faz parte do subconsci-ente grego. Era uma riqueza latente que foi desconhecida na própria Grécia e desenterrada depois, já na Idade Média, primeiro no mundo islâmico, depois na Europa. Este detalhe é de uma importância extraordinária e raramente é levado em conta. Todo mundo imagina Platão e Aristóteles como as colunas mestras da civilização grega. Ora, Aristóteles na civilização grega não desem-penhou função alguma. Sua contribuição veio ao mundo muito tempo de-

pois numa outra civilização, ou antes, em duas outras civilizações que ele fecundou com a herança do seu gênio e que aproveitaram essa contribuição cada qual segundo sua inclinação pecu-liar, gerando dois aristotelismos (e dois anti-aristotelismos) bem diferentes entre si. Se você disser que *o platonismo* foi um pilar na civilização grega nos seus últimos quatro séculos, isto é verdade. Mas o aristotelismo não. Só fun-cionou ali como uma pequena extensão da escola platônica, sem projeção própria e quase sem fisionomia própria.

O legado grego de confusões sobre Aristóteles

Isto é origem de muitas confusões.

Porque, quando um filósofo é muito lido, muito discutido por pessoas inteligentes e discípulos hábeis, em vida, ele tem ocasião de se explicar sobre pontos obscuros de seu pensamento, como

aconteceu com Platão. Já nas primeiras obras de Aristóteles vemos certas objeções que ele tinha à famosa teoria das idéias de Platão. E no último livro de Platão — o diálogo *Das Leis*, que não é bem um diálogo mas um tratado — já existe um princípio de aprofundamento e reformulação da teoria das idéias, que Platão faz levando implicitamente em conta as objeções de Aristóteles.

Portanto podemos entender que o pensamento platônico, recebido e tra-balhado por um discípulo particularmente brilhante pôde se reformar e ser melhorado em vida do próprio mestre.

Isto se deu tardiamente, pois Platão tinha mais de oitenta anos quando escreveu as *Leis*, motivo pelo qual é um livro que já não tem o brilho literário e teatral das primeiras obras, mas é algo seco, árido e muitíssimo profundo. É o livro mais importante de Platão, a meu ver. A República foi escrita quando ele tinha cinqüenta e poucos anos e é uma exposição provisória. É no livro das *Leis*

que vemos a potência do platonismo como filosofia capaz de evoluir e ir-se completando. Ora, esta potência surge justamente porque Platão mais jovem tinha encontrado um discípulo capaz de discutir suas idéias e apontar as partes faltantes e eventualmente suas contra-dições, de modo a estimular a continuação da investigação.

Isto nunca aconteceu com Aristóteles. Podemos dizer que suas idéias não foram discutidas, pelo menos com pro-fundidade, nem mesmo dentro do Liceu. Dentre

seus discípulos, o mais inteligente e brilhante parecia ser Teofrasto, que escreveu uma exposição da *Metafísica* de Aristóteles que mostra algum domínio do assunto. Escreveu também um livro que depois ficou clás-sico, *Os Caracteres*, série de perfis psicológicos de tipos humanos, que poderia ser considerada parte da retórica, que é uma psicologia da comunicação entre grupos e tipos sociais. Porém quando dizemos que o melhor dos dis-

cípulos, o mais inteligente, não fez mais que uma reexposição e não um aprofundamento, temos de entender que entre os discípulos de Aristóteles não havia um pensador mais enérgico, mais criador.

Resultado: morto Aristóteles e mor-to Teofrasto, o Liceu afunda. Os escritos internos do Liceu, que eram a parte mais interessante da obra de Aristóteles e que são os que hoje conhecemos, desaparecem inteiramente de circula-ção. Os escritos populares continuam ainda a ser lidos, mas acabam desapa-recendo também.

No século I a.C. ocorre uma reversão. Os escritos populares estavam quase totalmente desaparecidos, e res-surgem as apostilas e escritos internos do Liceu que são então editados por Andrônico de Rodes. Existe toda uma história mirabolante segundo a qual, quando houve a perseguição aos sus-peitos de aliança com macedônicos, entre os quais estava Aristóteles (Ate-

nas estava em guerra com a Macedô-nia), uma coleção completa dos seus escritos teria sido escondida numa ca-verna onde permaneceu por três séculos, sendo depois levada a Roma, onde alguém começou a fazer uma edição.

Mas, tendo morrido este editor, a edição ficou para depois e no fim é Andrônico de Rodes — o décimo diretor do Liceu depois de Aristóteles — quem retoma os escritos e forma uma edição de conjunto. É claro que Aristóteles só poderia exercer uma influência no mundo a partir de uma edição de seus textos. Mas, mesmo depois disso, a ir-radiação também demorou algum

tempo para começar. Nessa época, a escola epicurista, mesmo depois da morte de Epicuro, continuava crescen-do e fazendo muitos discípulos. Esta não é bem uma escola filosófica, é um sistema de disciplinas psicológicas ba-seado nos seguintes princípios: nós vamos mesmo morrer, não existe nada após a morte, nada a esperar, os deu-

ses também são materiais, eles também morrem; então o máximo que podemos

fazer é nos fechar na escola filosófica e ficar meditando de modo a apagar os momentos maus e lembrar só os bons, e, se não houver momentos bons, inventá-los. Era uma técnica de evasão, uma espécie de maconha filosófica. Ademais a escola epicúrea não fazia nenhuma exigência para a admis-são dos alunos, aceitava qualquer um.

Havia de tudo: ricaços tolos, senhoras da sociedade, prostitutas, qualquer um.

A escola prometia alívio. Mas no fundo ela confessa seu caráter mórbido porque o que é chamado de meditação filosófica é exclusivamente a técnica psicológica de apagar os momentos maus e se concentrar nos bons. Quando você é obrigado a viver de imagina-ção é porque está tudo perdido mesmo. Mas o fato é que uma oferta de alívio, falsa ou verdadeira, sempre faz sucesso. Com este sucesso, o velho de-sentendimento entre a escola epicúrea

e a platônica, da qual Aristóteles era um porta-voz, fez com que a difamação contra a sua pessoa — não contra as idéias — prosseguisse até dentro da era cristã.

Uma coisa que nos surpreende até hoje é a capacidade de produção escrita dos autores antigos e medievais, realmente assombrosa. O próprio Aristóteles, se considerarmos que o que temos é aproximadamente um terço do que ele produziu — e a sua não foi uma vida longa —, o volume de seus escritos é quase inacreditável.

Por esta situação toda, vê-se que esta obra está mais sujeita a más interpretações que a uma interpretação correta. Antes de ela ser publicada, já havia equívocos circulando, porque as pessoas já tinham uma imagem de Aristóteles feita a partir dos escritos literários, que mostravam idéias comuns a toda a Academia platônica, sem a diferença especificamente aristotélica que só depois e nos escritos internos se de-

finiria melhor. Quando os textos mais importantes aparecem à luz, já é tarde: a confusão está formada, os equívocos estão consolidados.

A primeira desgraça que acontece com a filosofia de Aristóteles é que um de seus principais continuadores — Estratão de Lampsaco, um escoliarca, que atua durante algum tempo como porta-voz do Liceu aristotélico, já apresenta uma filosofia aristotélica alterada no sentido em que ele a compreendia. Segundo ele, era uma filosofia empirista (aquela na qual somente a experiência que entra

pelos cinco sentidos é fonte de conhecimento). Estratão, neste sentido, pode ser dito fundador do empirismo, que mais tarde será uma escola, em 1600. A filosofia de Aristóteles, portanto, já apareceu cortada pela metade, pois a ênfase no valor do empirismo é nela complementada pelo reconhecimento da importância da razão e do conhecimento intuitivo dos princípios puros, inacessíveis à experiência sensí-

vel — e Estratão ignorava totalmente este outro aspecto do aristotelismo.

Aristóteles, fundador do holismo.

Uma das características principais da mente de Aristóteles é o desejo de organicidade, de totalidade sistêmica; o puramente abstrato, em que tanto se comprazem os platônicos, é para ele apenas meia verdade. A realidade aparece para ele sempre como um todo coeso e organizado e que existe no tempo e no espaço — exatamente co-mo o corpo humano. Aristóteles não apenas era médico de formação, mas pertencia a uma família de médicos, dez gerações de médicos. Consta que quando pequeno já estudava anatomia, com o pai. A visão constante do corpo humano no aspecto anatômico e fisiológico vai desenvolvendo nele muito profundamente a consciência da distin-

ção entre o vivo e o não vivo. No fundo, o corpo do ser vivente é para Aristóteles o supremo modelo da realidade.

Este é um aspecto que parece não ter sido suficientemente ressaltado pela maioria dos intérpretes até hoje.

O que hoje chamamos de *holismo* foi inventado por Aristóteles. É a busca de uma visão da realidade que corres-ponda às características de um organismo total e vivente. O holismo se opõe ao *mecanicismo*, que vê a realidade como uma máquina, ao *dualismo*, que divide o real em dois setores separados (a divisão, para o organismo, é a morte), ao *transcendentalismo*, que é um dualismo hierárquico, e a toda forma de *redutivismo*, que é a explicação da realidade com base no predomínio exclusivo de um só de seus elementos ou fatores. Não espanta que a rejeição da física aristotélica tenha produzido, no Renascimento, o advento do reino do mecanicismo, com Newton e Des-cartes. A característica da organização

mecânica é a completa separação e in-dependência das partes, de maneira que, em princípio, qualquer uma delas pode ser trocada por outra similar. No

organismo isto não é possível. No corpo humano algumas partes podem ser trocadas, mas outras não. Podemos supor um transplante de coração, mas como seria um transplante de cabeça?

Resultaria não em curar uma pessoa, mas em transformá-la em outra. Uma vez feito o transplante, o indivíduo poderia com igual razão dizer: “Fiz a cirurgia e estou curado” e “Fiz a cirurgia e estou morto”. Mesmo nos transplantes de coração a dissolução da personali-dade do paciente é um fato. O tipo de sistema que chamamos orgânico tem uma espécie de coesão por afinidade ou familiaridade entre as partes.

A teoria das distinções e a da potência e do ato, princípios básicos do método.

O organismo não é totalmente separável em partes, embora suas partes sejam distinguíveis. A teoria das distinções, um legado importantíssimo de Aristóteles que será aprofundado pelos escolásticos, é um resultado direto do treinamento médico e da experiência biológica do mestre.

Quem estuda anatomia e fisiologia aprende a distinguir rigorosamente todos os órgãos e partes do corpo, e a ver que, por um lado, eles são efetivamente distintos, com formas e funções diferentes que não são trocáveis (o cérebro não poderia fazer o trabalho do pulmão, e assim por diante),e, por outro lado, que não são realmente separáveis, sob pena de morte do organis-

mo. Esta é a característica fundamental do que denominamos *organismo*: unidade na distinção.

A constatação deste traço do organismo vivente deixa um profundo im-pacto na mente de Aristóteles que, em todas as questões de que vier a tratar, mesmo fora do âmbito fisiológico ou biológico, procurará sempre este tipo de conexão distintiva entre as partes.

Procurará distinguir as partes com a máxima clareza possível e captar *o princípio de coesão que dá unidade ao fenômeno e que permite que ele exista*.

Daí também vai sair o conceito de *evolução orgânica*, pelo qual a forma de um ser já não é apenas o seu esquema estático, mas é *a fórmula das transformações que ele sofrerá no tempo*.

Quando você nasce, seu corpo não tem só uma forma determinada, com um peso

determinado, uma figura determinada, mas tem *a fórmula de um crescimento*, mediante o qual ele poderá absorver elementos de fora que se-

rão integrados dentro de seu organismo e que, aumentando o seu tamanho, farão com que ele sofra transformações nas quais no entanto ele não per-derá sua forma e sua identidade, mas ao contrário, a manifestará. Aristóteles chama isso de passagem da *potência* (virtualidade, potencialidade) ao *ato* (efetividade, atualidade, manifestação). Esta é uma das idéias mais profundas de toda a história humana e é de fato, se não a principal idéia do método em Aristóteles, uma das primeiras que lhe ocorrem, creio eu, por causa dos estudos de fisiologia. A evolução orgânica é para Aristóteles um princípio explicativo, mas não apenas uma regra do método. Ela é um fato real da natureza, não um preceito metodológico.

Em Aristóteles, como não poderia deixar de ser, há distinção mas não separação entre o método e o conteúdo efetivo do conhecimento: assim, os fatos da biologia são eles mesmos ex-pressões da totalidade, da evolução

orgânica ou passagem da potência ao ato, da distinção-união entrematéria e forma, ao mesmo tempo que estes princípios são também regras do método que vai estudar esses mesmos fatos.

Assim também as leis da lógica aristotélica não serão puras leis formais do pensamento, mas uma expressão das leis ontológicas que governam a realidade mesma, sem deixarem de ser *também* leis formais do pensamento.

O essencialismo, forma platônica do redutivismo

Uma das principais intuições de Aristóteles é esta da unidade vivente do real. *Vida* e *unidade* são conceitos básicos para a compreensão da filosofia de Aristóteles. Por causa deste traço orga-nicista e sistêmico, que é ao mesmo tempo uma propensão do seu estilo intelectual e um traço da sua persona-

lidade, ele revelará uma extrema ojeriza a todo abstratismo. O abstratismo consiste em conceber por pura lógica o conceito de alguma coisa, e em seguida tratar este conceito como se fosse ele mesmo uma coisa real; ou em separar mentalmente o que na realidade está junto e depois tratar as duas partes como se fossem realmente separadas.

O abstratista toma meras distinções lógicas como se fossem separações reais. Por

exemplo, de tudo aquilo que compõe um ser real, abstraímos, separamos pelo intelecto um determinado traço de fato distinguível. Olhando vocês aqui posso distinguir entre a sua forma e a sua cor — elas não são a mesma coisa. Posso compreender que uma pessoa que está aqui pode ir à praia amanhã e voltar com outra cor sem que isto tenha alterado a sua forma. Ou a pessoa pode emagrecer ou engordar sem perder a cor. Se estes dois aspectos têm histórias distintas, eles são distintos em si mesmos. Po-

rém, posso tomar uma destas características e perguntar qual é mais importante, qual a mais básica entre as duas.

Posso chegar à conclusão de que a cor é simplesmente um efeito da forma.

Assim, peguei uma das qualidades e a transformei numa qualidade básica da qual a outra é apenas um fenômeno secundário. Aí tomei a forma e a cor como efetivamente separadas. É preci-samente esta separação abstrativa que constituía a causa dos exageros da escola platônica. Sócrates já havia distinguido nos entes dois aspectos: seu conceito — ou *essência* — e sua *existência*.

Se fazemos um conceito de cachorro, este é aplicável a todos os cachorros da existência, mas o conceito permanece o mesmo, enquanto os cachorros nascem, crescem e morrem. E a escola platônica optou pela hipótese de que o aspecto conceitual das coisas — o aspecto que se referia à semelhança entre o indivíduo e os outros da mesma espécie — era o básico da realidade, e

de que a diferença de indivíduo para indivíduo e os vários traços adquiridos no decorrer da existência eram apenas um véu de aparências. Resultado: o mundo da experiência, tal como aparece para nós, seria apenas uma tela que mostra as aparências de um processo que no fundo somente se refere aos conceitos das espécies. Se você toma o conceito de cachorro, por exemplo, ve-rá que ele já implica os limites daquilo que pode vir a acontecer a um cachorro. O conceito de cachorro não permite que o cachorro voe — portanto, o cachorro não vai voar. Mas não há nada que contradiga, no conceito de cachorro, que ele seja branco ou marrom.

Portanto o conceito aparece como um quadro dentro do qual estão todas as possibilidades que o ser pode manifestar no decurso da existência.

Mas o conceito se refere à essência, isto é, àquilo que os entes são *independentemente de existirem ou não*. Cachorro é cachorro antes de existir,

quando existe e depois que parou de existir. Um cachorro morto não se transforma em outra coisa. É um cachorro que morreu. Desta constatação, porém, a escola platônica conclui que o aspecto existencial é secundário e que o principal é o aspecto essencial que se expressa no conceito. Este tipo de separação que hierarquiza a realidade e tampa uma parte dela, sob o pretexto de que é a manifestação de uma outra esfera mais profunda, é o que desagra-da a Aristóteles. Porque, como fisiologista, ele estava acostumado a observar o corpo dos seres viventes e a idéia de que a realidade possa ser constituída de dois estratos mais ou menos separados não lhe agrada de maneira alguma, porque ele nunca viu nada na esfera dos seres vivos que seja compos-to de dois pedaços ou dois andares independentes. Tudo na vida tem unidade, organicidade.

Uma das primeiras preocupações de Aristóteles é ver se consegue restaurar

o sentido da ligação entre as duas fai-xas da realidade que o platonismo havia separado. Ele percebe, e admite com os platônicos, que existem o aspecto existencial e o conceptual. Mas qual o nexo entre um e outro? Por exemplo, se sabemos qual é a essência da espécie “cachorro”, isto não prova que existem cachorros, muito menos que existe um determinado cachorro.

Compreendemos que se não existisse absolutamente nada no mundo, as essências continuariam as mesmas, porque seriam, como mais tarde diria Leibniz, esquemas de possibilidades, e estes esquemas permaneceriam logicamente distintos, portanto definíveis.

Se não existissem cachorros nem camelos, ainda assim cada uma destas espécies corresponderia a um determinado esquema de possibilidades que lhe é próprio e não se confunde com outros de maneira alguma. Podemos aqui e agora inventar os conceitos de espécies que não existem mas que sejam logi-

camente distintas. Aristóteles percebe que a grande operação da escola platônica, que é a de subir da existência dos seres múltiplos até o conceito das suas espécies tinha resolvido o problema pela metade. Quando, porém, partindo da multiplicidade dos seres, eu apreendo por abstração a comunidade de traços que perfila estes seres em várias espécies distintas, só obtive um saber do tipo classificatório. Ora, saber classificar os entes é uma coisa, saber explica-los é outra muito diferente.

Aristóteles percebia que o platonismo é uma espécie de anatomia do mundo, mas

que lhe faltava a fisiologia.

O platonismo tinha distinguido os órgãos e os estratos exatamente como numa dissecação você vai separando órgãos e tecidos. Platão, basicamente, tinha separado o mundo em três grandes estratos — mundo sensível, mundo das idéias e o terceiro estrato supremo dos princípios ou leis. Tudo isto, pensava Aristóteles, existe inegavel-

mente, mas entre ter classificado a hierarquia e saber como funciona existe a mesma distância que há entre anatomia e fisiologia. Não por coincidência, a ciência da anatomia desenvolveu-se muitíssimo cedo na história do mundo e a fisiologia muito mais tarde. Uma coisa é dividir algo em pedaços, outra saber como funciona. Quem quer que tenha tentado consertar um carro per-ceberá que isto é assim mesmo na esfera mecânica. Desmontar o carro e classificá-lo peça por peça é relativamente fácil. Mas remontá-lo e saber o que é que o faz funcionar de novo é outra coisa.

O platonismo era uma anatomia abstrata do mundo. Aristóteles, que tinha uma formação pessoal totalmente diferente da dos outros membros da Academia platônica, os quais eram todos, por suas origens, matemáticos e geômetras, enquanto ele era médico e fisiologista, percebe que o platonismo tinha seguido um modo de pensar típi-

co do geômetra ou do matemático, que é o de formar os conceitos separados e encadeá-los numa ordem lógica. E per-cebeu claramente que isto não basta, que além de expor a hierarquia lógica do mundo, é preciso explicar como as coisas vêm à existência, como o mundo funciona efetivamente.

Da visão cosmológica do platonismo decorre uma gnoseologia ou teoria do conhecimento. A gnoseologia platônica, vendo que existem dois estratos separados, o da experiência e o essencial ou conceptual, e não conseguindo estabelecer nenhuma passagem entre eles, só podia explicar o conhecimento pelo famoso expediente da recordação ou rememoração (*anamnesis*). A pergunta é a seguinte: Se estes estratos estão rigidamente separados, como é possível o conhecimento? Se vivemos num mundo de aparências ilusórias, que aparecem e desaparecem no tempo, mas por outro lado a nossa mente é capaz de, partindo das aparências ilu-

sórias, chegar até o conceito, que é a imagem estável e permanente da verdadeira

realidade, parece que esta nossa habilidade é contraditória com o próprio conteúdo da teoria. Se estamos vivendo no mundo das aparências, como é que, a partir delas chegamos às essências? A aparência só nos revela a aparência. Se captamos algo por trás dela não pode ser pelos mesmos meios através dos quais nós captamos a aparência. Portanto, o fato mesmo de que nós consigamos fazer conceitos das coisas é um mistério inexplicável desde o ponto de vista platônico. Platão pro-põe então a teoria da recordação, a anamnese. Diz ele que antes de nas-cermos, nossas almas já existem no mundo eterno das idéias, onde vemos os conceitos puros ou as essências de todas as coisas. Daí, quando entramos no fio do tempo, passando a existir neste mundo de aparências, esquece-mos uma boa parte mas um pouquinho sempre sobra. Então, um acaso feliz ou

um interrogatório bem conduzido, co-mo numa espécie de psicanálise, pode nos fazer recordar este conhecimento que jaz no fundo de nós. Ora, se é assim e se esse conhecimento já está lá desde que nascemos, então a experiência real não é muito útil. Só serve para suscitar em nós o desejo de conhecer os conceitos puros. Por isto, Platão é chamado um *racionalista*, isto é, um sujeito que acredita que o fundamental do conhecimento é obtido pela razão e não pela experiência. Em Platão, a percepção real, que nos en-trega somente aparências, só serve pa-ra despertar o apetite do conhecimento, mas o fundamental deste é obtido por um modo puramente intelectual ou racional, que é o interrogatório ou a discussão dialética que vai fazendo vo-cê recordar as idéias centrais. Platão expõe, por um lado, esta cosmologia onde o mundo é feito de estratos totalmente separados e, por outro, a gnoseologia do tipo racionalista, onde a

experiência não desempenha nenhum papel importante.

Perante a gnoseologia de Platão, Aristóteles fará a mesma objeção que fez à cosmologia. Dirá que não é possível que estas duas formas de conhecimento — a que obtenho pelos sentidos e a que obtenho pela razão — estejam completamente separadas. Porque vemos que o indivíduo que apreende os dados dos sentidos é *o mesmo* que intelige pela razão os conceitos puros.

Vemos claramente que existe uma caminhada, uma ascensão contínua e gradativa, desde a experiência até o conceito, não um salto absoluto como no caso platônico. Tanto que vai ser difícil encontrar (esta é uma observação fundamental de Aristóteles) algum dado dos sentidos que esteja completamente livre de interferências da razão. Sempre existe um princípio de organização racional até na percepção sensível. Por outro lado, vai ser muito difícil achar

algum conceito racional

totalmente puro, que não deva nada à experiência. Se nunca tivéssemos visto um cavalo, de onde iríamos extrair o conceito de cavalo? Aristóteles vê que entre o conhecimento por experiência e o conhecimento pela razão, entre o conhecimento do mundo das aparências e o do mundo das essências, não existe um salto, nem mesmo um salto retroativo como pretendia o platonismo, mas existe uma ascensão progressiva e muito problemática. Às vezes conseguimos obter os conceitos puros, às vezes não. Se fosse tão natural sal-tarmos da experiência para os conceitos, seria muitíssimo fácil apreender em quaisquer fenômenos as devidas separações e classificações de gêneros e espécies, mas com freqüência isto é muito difícil. Aristóteles notou isso porque ele tentava classificar os animais, enquanto na escola platônica só se classificavam idéias puras ou idéias geométricas. Aristóteles punha a mão na massa, e via que classificar fenôme-

nos reais, por exemplo, as famílias de espécies animais, não era fácil como classificar conceitos puros ou geométricos. Hoje sabemos que os elefantes são parentes dos cavalos, que formam uma mesma família; logicamente pertencem à mesma espécie. Mas como, por métodos platônicos ou dialéticos se chegaria a uma coisa dessas? Portanto, as distinções de gêneros, espécies e as classificações dos seres não podem ser feitas exclusivamente por método lógico. Têm de ter base na experiência e na separação e classificação das próprias aparências, antes de partir para a classificação dos conceitos, o que mostra que as aparências já contém em si o princípio de sua classificação racional.

Tudo isto, que é uma descoberta de Aristóteles, se tornará a base do método científico para sempre.

Muitas coisas, que foram matéria de discussão filosófica 2400 anos atrás, hoje são matéria de pesquisa experimental. A inseparabilidade do sensível

e do racional, afirmada por Aristóteles, foi inteiramente demonstrada por Jean Piaget na esfera experimental. Piaget demonstra por meios experimentais que não existe sensação pura, na qual não entre um elemento organizativo prévio. A sensação totalmente informe não seria notada por nós. A sensação pura não poderia ser distinguida de outra sensação, não poderia ser sentida; se ela é distinguida, é porque já existe nela um princípio de classificação e organização imanente. Mas a organização não é sensitiva, é racional. A idéia de sensação

pura é hoje em dia considerada uma quimera e a idéia da pura razão igualmente. Podemos conceber estas coisas, mas apenas como possibilidades lógicas, não como coisas reais.

Do mesmo modo que as aparências

já contêm em si um princípio racional, assim também o contêm as próprias sensações humanas. A racionalidade implícita no mundo está implícita também no corpo que sente. O corpo hu-

mano não é uma coleção de peças sol-tas: é um organismo, portanto organizado. Já recebe as sensações ordenadas segundo a forma do corpo e isto é um princípio da razão, já que, diz Aristóteles, a alma é a forma1 do corpo e a al-ma do homem é intrinsecamente racional. Você tem sensações visuais e au-ditivas distintas, não *vê os sons* nem *ouve as cores*. Este é um princípio de distinção inerente à própria forma do corpo. Toda sensação já é classificató-ria. Sentir uma coisa já é distingui-la das outras. Portanto, o aspecto sensível e o racional não são separáveis realmente, são apenas distinguíveis.

A chave da teoria do conhecimento aristotélica é a seguinte: “distinto” é uma coisa, “separado” é outra. A audi-ção é distinta da visão, mas não posso ouvir às segundas quartas e sábados e enxergar às terças, quintas e sextas.

Elas não são separáveis realmente. Do 1 Forma no sentido aristotélico, isto é, forma essencial e enteléquia, e não mero formato, entenda-se.

mesmo modo, o aspecto racional, organizativo, que nos dá a *forma essencial* dos seres, não é separável da experiência sensível que nos dá a *matéria* do conhecimento. Isto significa que a distinção entre o experimental e o racional é uma distinção *mental*, apenas uma distinção e não uma separação, —

uma crítica fundamental à gnoseologia platônica, que trata como separação o que é apenas distinção. Experiência e razão são dois aspectos distintos, mas inseparáveis. Essa distinção é como aquela que existe entre camelo e corpo de camelo. Um não é o outro — mas existe algum camelo sem corpo de camelo, ou corpo de camelo sem camelo?

A distinção entre distinção e separação é outra conquista imorredoura de Aristóteles. Muitos debates hoje entre o que é holista ou cientificista seriam resolvidos na hora mediante a simples aplicação desta distinção.

Outra questão: entre conhecimento sensível e conhecimento racional, qual

a ordem dos fatores, qual é primeiro e qual é segundo? Aristóteles responderá que vamos dos sentidos *para* o pensamento. Porém este sentir é puro, sem qualquer contaminação do pensamento? A resposta é *não*. Para que o sentir fizesse pensar seria necessário que houvesse um elemento de pensamento dentro dele. Senão, teríamos o milagre de uma coisa que não existe mais produzindo outra que não existe ainda.

Para que a experiência sensível possa gerar um raciocínio, é preciso que haja dentro dela uma semente de raciocínio.

É mais ou menos o que vai dizer Piaget 2.400 anos depois. É claro que o sentir e o pensar representam *etapas* do conhecimento, e não formas de conhecimento radicalmente separadas. É como a distinção que existe entre uma criança e um adulto. O adulto que você será, a forma do adulto, já não está na criança? E este adulto que está aí, não é aquela mesma criança? É uma distinção mais nominal entre etapas que uma

distinção entre seres separados ou aspectos separados e simultâneos.

É este senso da organicidade que é a coisa central para compreender o pensamento de Aristóteles, e talvez a maior contribuição dele. Isto corresponde, de fato, ao modo de sentir quotidiano, do senso comum. O indivíduo são pensa de maneira orgânica. Todo mundo pensa organicamente em todas as questões reais da vida.

Platão foi chamado “o divino Platão”, uma espécie de profeta ou anjo, alguém que tem uma visão do outro mundo. Mas o traço mais característico de Aristóteles é sua profunda e total *humanidade* — pensar tudo na escala do ser humano realmente existente.

Dessa diferença decorre uma diferença moral profunda. A moral platônica é moral de perfeições celestes. A moral aristotélica é uma tentativa de melho-rar o homem aos poucos, partindo de suas limitações e aceitando-as, em vez de condená-las em nome de um padrão

moral abstrato. Não há fundamental contradição entre as duas morais, no entanto. Poderíamos comparar as relações entre platonismo e aristotelismo à trindade cristã: existe um Deus Pai in-cognoscível, inatingível, mas é preciso

existir o Deus que desce até você e vem viver o destino humano na sua plenitude. Entre os dois, você tem o Espírito Santo que é a relação de amor. O eterno e o temporal, o divino e o humano estão unidos por uma aliança indissolú-vel. Jogar um destes aspectos contra o outro é ir contra o ser humano. Não podemos jogar platonismo contra aristotelismo, que na esfera filosófica correspondem a estes dois aspectos. Ir por um destes caminhos ou pelo outro é quase uma questão de temperamento, mas um deles não nega o outro, na medida em que um prolonga e realiza o que o outro sugere e antecipa.

Todas as críticas de Aristóteles ao platonismo só visam a trazê-lo do céu para a Terra, para realizá-lo. Aristóteles

poderia dizer de Platão o mesmo que Cristo disse do Velho Testamento: “Não vim revogá-lo, vim realizá-lo.”

Mas a ordem de realização de uma coisa é o inverso da sua ordem de con-cepção — outra descoberta aristotélica. Para conceber o plano de uma casa, você concebe a casa no todo e depois no detalhe. E para construir? Pedaço por pedaço até chegar ao todo. A ordem do conhecer e a ordem do ser são inversas e complementares. Portanto, a realização do platonismo é a inversão das suas prioridades teóricas.

A filosofia do conceito

O pensamento de Aristóteles surge dentro de certo desenvolvimento em três etapas do que chamamos a Filosofia do Conceito — aquela que busca um objeto estável, algo que possa ser objeto de conhecimento, e o encontra, com Sócrates, no elemento conceptual da

realidade. Elemento conceptual é a parte ou aspecto dos entes que, po-dendo ser resumido, encaixado dentro de uma forma mental fixa, revela o que estes entes são em essência, independentemente das variações ou transformações que possam sofrer no curso de sua existência. Por exemplo, um animal qualquer, leão, cavalo, burro, por um lado tem este aspecto essencial que faz com que possamos designá-lo sempre pelo mesmo nome referindo-nos à mesma espécie; por outro lado, é evidente que não há dois cavalos iguais, dois leões iguais. Também é evidente que o cavalo não permanece o mesmo desde que nasce até que morre. E que todo o processo de geração, existência, corrupção e morte não afeta a essência ou elemento conceptual destes entes. O leão morto não passa a

ser outra coisa; é um leão, essencial-mente o mesmo, porém privado de existência. Distinguindo entre o que seria o aspecto essencial e o aspecto

acidental ou transitório das coisas, o método de Sócrates propunha que a mente humana se ocupasse principalmente do elemento conceptual, sendo que o outro aspecto não seria propriamente matéria de conhecimento, mas apenas de sensação e opinião.

Em seguida, com Platão, vemos que este elemento conceptual, já recortado, separado por Sócrates, adquire uma espécie de autonomia no sentido ontológico. Em Sócrates, a divisão entre o aspecto existencial e o conceptual era apenas técnica; era um artifício através do qual Sócrates tentava apreender um aspecto mais valioso da realidade, digno de ser investigado. Em Platão, esse aspecto separado por Sócrates é enfatizado como sendo ele mesmo a realidade, ao passo que o aspecto existencial, acidental e transitório é visto como uma espécie de tecido de aparências que nos oculta a verdadeira realidade. A passagem de Sócrates para Platão é bastante nítida. Uma

coisa é dizer que vale mais a pena olhar a realidade por determinado aspecto por ser ele mais revelador; outra coisa é dizer que este aspecto é que é real e que o outro é, se não totalmente falso, pelo menos parcialmente ilusório. Podemos resumir tudo dizendo que em Sócrates a divisão dos dois mundos ou aspectos tinha um sentido metodológico, ou gnoseológico, e em Platão passa a ter um alcance ontológico. Um preceito metodológico ensina como você deve investigar as coisas; um princípio ontológico estabelece como as coisas realmente são.

Muitas vezes, na história do pensamento e na história das ciências, aconteceu que preceitos metodológicos se transformaram em leis ontológicas. O

caso mais recente é o do marxismo.

Marx diz que devemos olhar a constituição da sociedade em primeiro lugar por sua infra-estrutura econômica e depois, em função dela, descrever os outros estratos da sociedade — leis,

política, costumes, valores, artes etc.

Em primeiro lugar, isto é um preceito metodológico e como tal obviamente funciona. Porém, tem isto também um alcance ontológico? Será a sociedade *objetivamente* constituída assim? Uma base econômica sobre a qual e em função

da qual se vão criando outros estratos? Marx não deixa isto muito claro. Ele diz apenas que *em última instância* o fator econômico é decisivo, dando a entender que outros fatores podem ser decisivos em instâncias não últimas. Como ele não diz em parte alguma o que entende por última instância e onde termina a instância penúlti-ma, o mais prudente é interpretar o seu preceito em sentido apenas metodológico. Porém, a tradição marxista começou a tratar esta hierarquia metodológica como se fosse um preceito ontológico, como se a sociedade fosse construída realmente de baixo para cima, a partir de um embasamento econômico que determinaria todo o

resto. E hoje esta idéia, como preceito ontológico, entrou tão fundo na cabeça das pessoas que praticamente todo mundo pensa assim, mesmo quem não gosta do marxismo... O que seria um mero preceito metodológico ou no máximo uma hipótese ontológica acaba virando uma convicção das massas que vêem nela uma verdade em sentido pleno e literal.

Também na antropologia, a idéia de que o antropólogo, quando examina diferentes culturas, deve evitar fazer uma hierarquia valorativa, como se uma cultura fosse melhor do que a outra, é um preceito metodológico. Depois, quase que implicitamente, tornou-se uma regra ontológica que diz que "*não existem* diferenças de valor entre as culturas ou os costumes". Um costume como a antropofagia, por exemplo, deve ser considerado tão bom — ou tão ruim — como o da ado-ção dos órfãos. Passar do preceito me-

todológico para o ontológico é no mínimo uma imprudência muito grande.

Na passagem do socratismo para o platonismo parece ter havido isto e não sei nem se o próprio Platão e os que o cercavam se deram conta desta escor-regadela, pela qual foram do metodológico ao ontológico.

E preciso cuidado para saber quando alguém está falando sobre a constituição da realidade ou sobre a melhor maneira de examiná-la. Dizer que um método é mais conveniente do que o outro nada pressupõe a respeito da realidade. O fato de que convenha examinar algo por certo lado não quer dizer que este lado seja objetivamente o mais importante.

Distinção entre a ordem do ser e a ordem do conhecer

Aristóteles esclareceu isto perfeitamente com a distinção da *ordem do ser*

e da *ordem do conhecer*. Quando o ar-quiteto concebe uma casa, ele concebe o todo, o esquema geral; mas na ora de construir tem de seguir a ordem exatamente inversa, tijolo por tijolo.

Quando você vê a casa, novamente o que vê é o todo; mas quando vai per-corrê-la tem de ir parte por parte. Há uma série de inversões da hierarquia.

Do mesmo modo, a primeira coisa que conhecemos nos seres é o seu aspecto exterior e manifesto, mas é claro que este aspecto é o último na seqüência de constituição desses seres: a aparência exterior de um homem de 42 anos só aparece quando ele tem 42 anos e não é possível que ele tenha nascido assim.

Um método é apenas um caminho para chegar a alguma coisa. Ora, descrever o caminho pelo qual você chega de São Paulo ao Rio de Janeiro não é falar nada sobre o Rio. A partir de uma descrição da Via Dutra você nada fica sabendo sobre a cidade do Rio.

Evolução da filosofia do conceito: de Sócrates a Platão.

Se procurarmos em tudo aquilo que está documentado como dito por Sócrates — as falas a ele atribuídas — al-go de uma ontologia, não o encontra-mos de maneira nenhuma. Só encon-tramos preceitos de lógica, de ética e de metodologia. Quando o Sócrates que aparece nos *Diálogos* de Platão começa a dar a preceitos de Sócrates valor ontológico, aí podemos saber que quem está falando é Platão. Ele trans-formou uma sugestão metodológica numa doutrina formal sobre a constituição do real. Em vez de dizer que é mais fácil examinar os seres pelo seu aspeto conceptual ou lógico do que pe-lo simples aspecto sensível, ele diz que o aspecto conceptual ou lógico *é* a verdadeira realidade, e que o aspecto sen-

sível, ou existencial, é aparência, é um véu.

Com isto, uma separação meramen-

te mental que nós fazemos — a separação entre o ser e o seu conceito — é hipostasiada, personificada, materiali-zada numa divisão *real* do mundo em dois estratos. Como se o mundo único da nossa experiência, aquele sobre o qual investigamos, já não fosse bastante complicado, agora temos *dois* mundos.

A doutrina dos dois mundos é quase um tendência inata do espírito humano.

Hoje vemos, dois mil e tantos anos depois de Platão, que certo platonismo já aparecia na arte do homem das ca-vernas. Isto foi destacado por um grande historiador da arte, chamado Wil-helm Worringer. Ele observou que o homem primitivo, longe de ser uma criatura perfeitamente integrada na natureza, sentindo-se perfeitamente bem ali, é, ao contrário, um ente ater-rorizado pela natureza imensa que o

cerca, cheia de imprevistos e ameaças incompreensíveis. Por isso mesmo, a arte dos povos primitivos, longe de ser uma arte naturalista, uma arte que re-trate a natureza com toda a sua variedade de formas e cores e seres, é uma arte simplificadora, uma arte geométrica, que expressa um impulso abstrativo muito intenso. Worringer explica assim este estilo de arte: quando o mundo real nos parece demasiadamente complicado ou ameaçador, tendemos a nos refugiar num domínio intelectual puro, para podermos encontrar dentro dele os princípios de organização simplificadora, com os quais mais tarde voltare-mos a tentar nos instalar no mundo externo. Como você não está enten-dendo o que se passa fora, recua para organizar os próprios pensamentos.

Depois de os ter organizado, volta à ação exterior. Ora, uma arte de orna-mentação puramente geométrica é o que se observa em praticamente todas as sociedades tribais; e uma arte natu-

ralista, na qual o artista se deleita em copiar as formas da natureza, só aparece nas sociedades organizadas, na *polis.*

O naturalismo, a curtição da natureza, são próprios do homem civilizado, e não do primitivo. Para este, a natureza é um caos, porque ele não tem poder sobre ela. A partir da hora em que consegue organizar o pensamento humano, e em conseqüência, a sociedade, com sistemas de produção e defesa, e afinal sente-se mais seguro em face da natureza, então sim os aspectos terrifi-cantes dela são atenuados e começam a aparecer os aspectos estéticos. A be-leza da natureza só é visível a uma boa distância.

Esta arte primitiva tem também um sentido religioso, ritual, de modo que as formas puramente geométricas ex-pressam um realidade que, não sendo visível neste mundo, não estando na natureza, é no entanto superior a ele, e na qual o homem se sente protegido contra o caos exterior. Expressa um

mundo de relações puramente espiri-tuais, angélicas. São símbolos, signos

mágicos ou religiosos. Podemos ver nestes fenômenos descritos por Worringer uma espécie de platonismo primitivo, e aí entenderíamos o platonismo não apenas como a filosofia de um certo cidadão, mas como uma tendência constante do espírito humano, e que reaparece sempre que a situação fica caótica e o homem, não conseguindo entender o que se passa, procura em primeiro lugar reordenar o seu mundo interior. Por isto dizia Alain que Platão é o filósofo bom para os que estão em dificuldades interiores, ao passo que Aristóteles é para homens tranqüi-los que já estão em paz consigo mesmos e podem dedicar atenção ao mun-do.

Num outro contexto completamen-te diferente, Carl-Gustav Jung, que não levo muito a sério como teórico mas cujas observações clínicas são primoro-sas, notou que sonhar com objetos ge-

ométricos acontece na hora em que a *anima* está dialogando com o superego (*anima* é a parte da psique que con-grega desejos, aspirações de felicidade; superego é senso imanente de autoridade, legalidade e ordem), no sentido de obter autorização para fazer alguma coisa que ela deseja. Na hora e que se estabelece este diálogo que visa reordenar a relação entre as leis e os desejos, é que o sujeito começa a sonhar com figurar geométricas. O geometrismo expressa um princípio de reorganização da mente. Isso ocorre, acrescen-to eu, por um motivo muito simples: o geométrico forma uma espécie de pon-te entre o puramente matemático e o sensível. As matemáticas começam a se desenvolver primeiro pela geometria e só depois chegam à aritmética pura. No tempo de Platão, a geometria já estava bastante desenvolvida e a aritmética só começa a caminhar uns quatro séculos depois. É mais fácil raciocinar matematicamente com figuras geométricas do

que com números abstratos. O geometrismo aparece como um diálogo, uma intermediação entre a parte sensível e a parte inteligível — ou como diria Jung, entre a *anima* e o *superego*.

O geometrismo é um recuo para uma reorganização interior, um rear-ranjo entre as exigências da alma humana e o senso de ordem, hierarquia lógica, realidade firme, etc. Visto assim, o platonismo não é a filosofia de Platão, mas um tendência que reaparece a todo momento, sempre que o homem sente a necessidade de refluir desde um situação exterior caótica até um princípio espiritual, interno, invisível ou transcendente de organização. E

se é assim, sempre que houver uma situação de caos social, intelectual, moral, ressurgirá algum platonismo, ou seja, uma divisão do mundo em dois estratos, dando mais atenção ao estrato superior interno, representado em geral por figuras e relações de tipo geométrico. Veremos isto às portas da

Renascença, época de muito caos, de dissolução da unidade da civilização cristã, e onde indivíduos mais sensíveis, como Kepler, sentem a necessidade de restaurar a doutrina platônica sobre as formas geométricas do cosmos. Segundo Kepler, haveria entre as distintas esferas planetárias as mesmas relações que existem na seqüência dos sólidos geométricos platônicos. O desejo de encontrar na realidade externa um princípio geométrico é um desejo de ordenação. Do mesmo modo, a queda do marxismo após a revelação dos cri-mes de Stalin por Kruschev precipitou a intelectualidade européia numa crise de consciência para a qual encontrou alívio aderindo ao estruturalismo de Cl.

Lévi-Strauss, uma espécie de geometrismo antropológico que, inspirado no rigorismo lingüístico de Saussure, reflui do devir histórico para a busca das estruturas permanentes, procurando lhes dar até expressão matemática.

Ora, só procuramos ordenar o que está desordenado. Quando você está se sentindo perfeitamente bem na confusão e na variedade do mundo externo, não quer organizá-lo de maneira alguma. A distinção que faz o Worringer entre a arte primitiva ou geometri-zante e a arte clássica de tendências mais naturalísticas é a distinção que existe entre o homem que teme o cosmos e o que se sente bem nele. Mas este sente-se bem porque está um pouco fora dele, protegido por uma camada, por uma interface — Lévi-Strauss dizia “uma almofada” — que é a própria civilização.

A época de Platão era uma época de caos moral muito grande. Platão tinha o impulso de reformar, de reordenar o mundo todo; tinha um projeto político para o mundo inteiro, principalmente para Atenas. Na famosa Carta VII ele explica que o grande objetivo de sua vida tinha sido reformar politicamente a Grécia. Platão não era só um filósofo,

era um homem público, um homem de ação. Vemos na biografia de Platão que este impulso reformador e reordena-dor se defronta com uma série impressionante de fracassos, num dos quais ele tenta dar seu apoio a um golpe de Estado que teria sido dado por um discípulo seu numa cidade vizinha; tinha ele a idéia de, a partir desta cidade, reordenar a Grécia, voltando vitorioso para

Atenas, como fez depois Moham-med (Maomé), que saiu, reformou a cidade vizinha e voltou à sua, para re-formá-la nos moldes da primeira. Platão faz uma espécie de Hégira — mas não dá certo. O golpe de Estado é re-primido, Platão é preso e vendido co-mo escravo na feira, sendo recomprado por seus discípulos.

Sócrates não teve nenhum intuito de agir politicamente, a sua é um tipo de filosofia muito mais pura que a de Platão, mistura de filósofo e estadista: reformador, político, moralista, profeta. Saindo desta e de outras experiên-

cias do mesmo teor, Platão inicia, na maturidade, quando começa a se tornar independente do mundo socrático para criar seu próprio mundo filosófico, uma transição marcada por um abstratismo, uma geometrização e uma abso-lutização da divisão do mundo em dois estratos. Em parte, essa mudança na orientação da filosofia de Platão acontece por força destas experiências que mostram ao filósofo o caráter rebelde do caos do mundo, que não se curva tão facilmente aos seus impulsos reformadores. Aí ele sente que antes de reformar o mundo é preciso fazer uma espécie de interiorização, uma reforma do mundo interior, uma reordenação conceptual para mais tarde tentar com base nela reorganizar o mundo. O em-preendimento não foi totalmente fra-cassado porque toda a proposta peda-gógica que Platão oferece para a reforma do mundo acaba sendo adotada, letra por letra, pelo clero católico. Se observarem o que é a educação de um

padre na Igreja e perguntarem de onde a Igreja tirou isto, esta idéia de uma preparação interior até que o sujeito esteja pronto para atuar no mundo, nada encontrarão nos Evangelhos ou no Antigo Testamento. Não há fontes cristãs deste modelo: sua fonte é o velho Platão. Na famosa República Platônica, a chefia é conferida aos filósofos mais profundos; a filosofia deles é uni-forme, todos pensam igual, numa espécie de clero filosófico. Esta proposta não foi adotada na política mundial, mas o foi na organização da Igreja. Neste sentido, a proposta platônica perdeu a batalha na Grécia mas venceu em uma outra parte do mundo, justamente a parte que continha em si as mais promissoras sementes de futuro, as sementes da civilização européia que, sem sombra de dúvida, é obra da Igreja. Platão, profeta desarmado, venceu.

Organicismo versus *geometrismo*

Em contraste com isto, vemos que Aristóteles, pertencente a uma família de médicos, tendo muito provavelmen-te estudado anatomia desde pequeno, não

tendo nenhum talento especial pa-ra matemáticas, e ao contrário, manifestando certa birra com elas, e especi-almente com o matematismo, se mostra um homem muito mais inclinado a conceber a idéia de *forma* não segundo um modelo geométrico, mas segundo o modelo do corpo vivente, seja do ser humano ou do animal. Daí provém uma série de tendências características do pensamento aristotélico. Aristóteles é o inventor da biologia e podemos tomar a sua filosofia como protótipo do pensamento biológico — o que toma o ser vivente como modelo do real. Ora, o ser vivente não é encontrado num outro mundo, através de um pensamento conceptual, mas sim neste

mesmo e com os dois olhos da cara. É

possível vê-lo, tocá-lo, cheirá-lo, examiná-lo, observá-lo no seu surgimento, no deu desenvolvimento, na sua plenitude, declínio e morte.

A primeira coisa que se observa num organismo é a inseparabilidade que existe entre a unidade e a variedade que o compõem. Os organismos, exce-to alguns muito elementares, morrem quando cortados e separados de si mesmos. Se perder a unidade, o organismo *como tal* já não existe mais. Por outro lado, ele é uma unidade composta de uma diversidade, de uma diversi-ficação muito grande de órgãos — por isso mesmo se chama organismo, conjunto harmônico de órgãos que funcionam para um mesmo fim. Se você observar os vários órgãos que compõem qualquer corpo vivente, vai ver que não há nenhuma maneira de explicar a coordenação entre eles, senão em vista dos *fins* a que este organismo visa. Os vários órgãos são tão diferentes entre

si que somente funcionam de maneira coordenada se o organismo todo tender a um determinado fim. Quanto mais dirigido a um fim claro e definido está o organismo, mais harmoniosa-mente funcionam os seus vários órgãos. Por isto, a ginástica ou qualquer disciplina funcionam, porque acostu-mam todos os órgãos a agirem de uma maneira sincrônica e harmônica, em vez de se dispersarem. Esta harmonia é a própria integridade do corpo humano. Quando os órgãos se rebelam uns contra os outros é a doença, e em seguida a morte. Quando o organismo morre, ele se decompõe, suas partes mínimas separam-se e adquirem vida autônoma. Ele perde a coesão, a harmonia, a subordinação e coordenação entre as partes. Tudo isto são observações que devem ter ocorrido a Aristóteles muito precocemente, muito antes de que ele as formulasse em linguagem filosófica.

O corpo humano tem ainda a característica de ser marcadamente hierárquico. No organismo, nem todos os órgãos têm a mesma importância vital.

Temos partes do corpo humano que nós mesmos incessantemente corta-mos e jogamos fora: cabelos, unhas.

Outras que expelimos constantemente.

Outras que são substituídas: hoje sabemos que todas as células são trocadas de tempos em tempos. Naquele tempo não se sabia, mas não era impossível ter uma certa antevisão disto.

Temos órgãos que não podem ser eli-minados, pelo menos no todo, sem um grave prejuízo para o corpo. Se nos cor-tam uma perna, continuamos vivendo, embora de maneira deficiente. E outros que não podem ser cortados, nem mesmo tocados — se você for ferido ali está morto. Sabemos que podemos viver sem uma parte do cérebro, mas não sem cérebro nenhum. Mas não podemos viver sem metade do coração, ou sem ossos. Esta gradação hie-

rárquica de importância vital é outra característica do organismo. Então, o organismo se define por:

1º) Unidade na variedade.

2º) Identidade entre a coesão e a existência real (a coesão é a própria possibilidade de existência).

3º) Caráter hierárquico da organização interna.

Unidade diversificada, coordenação e subordinação são as características mais evidentes do ser biológico.

A vida, plenitude do real.

Acostumados a ver estas coisas no organismo vivente desde criança, são estes os traços que Aristóteles vai encontrar no que ele chamará de realidade, ou seja, ele procurará ver em tudo que existe, a sua *unidade na variedade*, a sua *coesão* e a sua *hierarquia*. O que é a mesmíssima coisa que encarar o real todo como se fosse um gigantesco

modelo orgânico. Daí é que vem também a irritação dele com as matemáticas. Ele reconhecia, como os platônicos, que o mundo dos sentidos é muito difícil de captar, porque está em constante transformação. Seus elementos individuais não têm estabilidade suficiente para que você possa dizer algo sobre eles que já não se torne falso no instante seguinte. Os platônicos reagi-am a isto fugindo dos entes sensíveis para os entes inteligíveis, sobretudo os geométricos, ao que Aristóteles objeta-va que, se os entes matemáticos tinham a estabilidade, isto não bastava para lhes dar a plenitude da existência, justamente por lhes faltar a existência sensível de corpos singulares. Ademais, os objetos matemáticos sofriam do mais grave de todos os defeitos — não serem objetos vivos. Segundo Aristóteles, evidentemente, o vivo é mais real que o morto. O vivo age, o morto apenas está num lugar, só vive espacial-mente, não temporalmente. O vivo,

além de estar, age, produz efeitos sobre os outros seres. Esta é uma forma de existência mais intensa, mais plena e mais rica.

Dizia Aristóteles: vemos de um lado entes que são vivos, mas impermanen-tes, e de outro lado, temos entes permanentes, mas que não são vivos nem plenamente reais; sabemos que estes dois tipos de seres existem — sensíveis e matemáticos —, submetidos a leis que têm uma consistência própria e que não podemos mudar. Mas se estas duas formas de seres, reconhecida-mente existentes são, cada uma delas a seu modo, deficientes, talvez haja alguma forma de existência que tenha as qualidades destas duas e esteja isenta de seus defeitos. Que tenha a perma-nência do objeto matemático e seja viva e agente como os seres vivos. Este é o conceito aristotélico de Deus. Este Deus que ele só conhece como hipótese demonstrável por vias indiretas, do qual não tem experiência ou conheci-

mento direto, somente Ele atende ao requisito de ser perfeitamente real.

Perfeitamente real seria aquilo que tivesse a forma mais intensa e rica de existência e ao mesmo tempo não fosse perecível, sujeito a acidentes. Não conhecemos por experiência sensível, nunca ninguém *viu* Deus. Ele não se deixa apreender inteiramente pelos nossos órgãos dos sentidos. Por outro lado, também não se deixa apreender inteiramente pelos nossos cálculos e raciocínios lógico-matemáticos. Por um paradoxo, este Ser inapreensível se im-põe a nós como o que seria o modelo da realidade plenamente real. Este vai ser o princípio fundamental da metafísica de Aristóteles. Este Deus seria o estrato superior da realidade. No entanto, este estrato não está separado do mundo sensível, como o

mundo divino de Platão, mas está misteriosa-mente imbricado no real, ou antes, o real está imerso nele como dirá mais

tarde S. Paulo Apóstolo: “Nele nos mo-vemos, vivemos e somos”.

A importância das distinções em Aristóteles

Aristóteles admite uma complexa hierarquia do real; primeiro, não é composta de dois estratos, mas de uma infinidade. Em segundo lugar, o organismo é superior aos órgãos, mas, em relação aos órgãos, *onde* está o organismo? Não está em nenhum órgão. A relação complexa entre o todo e as partes que o compõem é uma outra característica do pensamento aristotélico.

Daí a enorme preocupação de Aristóteles de estabelecer a relação entre *unir* e *distinguir*. A realidade é sempre é sempre composta de elementos distintos ou distinguíveis, porém nem sempre separáveis.

Do socratismo e do platonismo, com sua visão mais ou menos esquemática do mundo até esta rede de distinções enormemente sutis e trabalhosas há um salto, um aprofundamento enorme.

Quando entramos no mundo aristotélico, subitamente entramos no *nosso* mundo. Estas distinções, cuidados etc.

ainda fazem parte do mundo científico em que vivemos hoje. Ninguém se aventura a uma investigação científica sobre o que quer que seja se já não tiver todo um sistema de uniões e distinções mais ou menos estabelecido, um quadro conceptual dentro do qual os vários aspectos da realidade aparecem nas suas relações mais ou menos verdadeiras, que a investigação confirmará ou desmentirá.

Aí também há uma grande diferença entre toda a filosofia anterior e Aristóteles. Desde que surgem os primeiros filósofos gregos, os chamados pré-socráticos, até Platão, a principal ocupação deles consiste em dizer alguma

coisa sobre a realidade, isto é, emitir uma doutrina sobre a constituição do mundo. Em segundo lugar, têm a preocupação de distinguir no mundo, radicalmente, o que é essencial do que é acidental, e portanto em *dizer logo o segredo fundamental das coisas*. Toda a filosofia pré-socrática se caracteriza pelo fato de que a cada filósofo corresponde uma fórmula que ele emitiu sobre o

que é o mundo em essência. Um diz que é água, outro os quatro elementos, outro o *ápeiron* ou indefinido, e assim por diante. Resumem numa fórmula a constituição do real, e arqui-tetam todo um mundo de pensamentos para sustentar esta tese. Aristóteles não faz nada disto, não tem nenhuma doutrina sobre a constituição total do mundo. Ao contrário, ele se preocupa em conceber estratégias e métodos que permitam progressivamente ir des-cobrindo alguma coisa. Ele inventou o que hoje chamamos ciência. A atitude científica é aquela que se abstém da

proclamação dogmática de um conjunto de verdades globais, mas pretende encontrar alguma verdade fundamental, provada em todas as suas etapas e que uma vez demonstrada, se torne universalmente obrigatória para todos os seres pensantes.

Por que não existiu um aristotelismo grego. Teofrasto e Estratão.

Com este salto deixamos para trás a etapa dos gurus, dos quais Platão teria sido o último (guru neste sentido é o sujeito que detém o segredo da verdade, e o enuncia em duas ou três fórmulas potentes, como aforismos ou sentenças proféticas). Platão, embora já seja um grande filósofo no sentido posterior, é o último guru da antiguidade grega. Ele entra na história mais ou menos como uma espécie de detentor de um segredo último, que ele enuncia

em algumas fórmulas como que reve-ladas. De Platão para Aristóteles temos um salto imenso, no sentido da conquista do juízo crítico e da autoconsci-ência da limitação humana, sem perda, no entanto, da confiança na capacidade humana de alcançar verdades universais, Comparado com Sócrates e Platão, para não falar dos antecedentes, Aristóteles é de uma atualidade chocante.

E, sendo assim, começamos a entender porque não existiu um aristotelismo no mundo grego. A filosofia aristotélica tinha propostas que estavam muito além e muito acima das exigências momentâneas da mente grega. Por isto mesmo, embora o Liceu aristotélico tenha continuado a existir, o aristotelismo desaparece de dentro do próprio Liceu e ele só tem propriamente um discípulo que podemos dizer que é aristotélico — Teofrasto. Este é apenas do-ze anos mais novo que Aristóteles, é da mesma geração. Produz duas obras importantes — uma *Metafísica* (apresen-

tação da metafísica aristotélica) e outro livro chamado *Os Caracteres*, série de

perfis psicológicos de tipos, que conserva o vigor e atualidade até hoje, principalmente através da tradução e complementação que lhe deu La Rochefoucauld. Teofrasto é o único discípulo que captou algo de Aristóteles e pode ser dito aristotélico.

O seguinte escoliarca do Liceu —

Estratão de Lampsaco — já não é aristotélico de forma alguma, embora ima-gine que o seja. Acredita estar sendo fiel ao mestre no instante em que expõe doutrinas que são já lhe são radicalmente contrárias. Estratão interpreta Aristóteles num sentido empirista, isto é, declara que todo conhecimento vem exclusivamente pela experiência sensível. Mas Aristóteles não é nem empirista nem racionalista, e acho mesmo que ele não veria nenhum sentido nesta oposição. Segundo ele, o inteligível não está separado da realidade empírica, oculto num céu onde só pos-

sa ser alcançado pela razão pura; está antes imbricado no tecido mesmo da experiência, de onde é preciso desem-brulhá-lo pelos esforços conjugados da análise metafísica e da pesquisa empírica. A experiência, para Aristóteles, não é concebível fora dos quadros lógicos que, por sua vez, se fundam na intuição intelectual dos primeiros princípios, os quais não poderiam ser obtidos da experiência (por mera indução quantitativa) mas também não poderiam chegar ao nosso conhecimento sem ela. Estratão esmaga logo toda esta sutil combinação, reduzindo a filosofia de Aristóteles a um empirismo, um erro tremendo que, quase dois mil anos mais tarde, será causa de outro erro complementar e oposto, que é o de tomar Aristóteles por um racionalista hostil à investigação experimental.

Assim o aristotelismo vai desapare-cendo. Mesmo a edição dos textos de Aristóteles no século I a.C. (272 anos depois de sua morte), não suscita de

imediato o nascimento de nenhuma escola propriamente aristotélica. Enquanto isto, a Academia platônica continua existindo e continua produzindo grandes nomes. As obras de Aristóteles passam a ser lidas por membros da Academia platônica e os primeiros grandes comentaristas de Aristóteles na Antiguidade — Alexandre de Afrodí-sia, Porfírio e Siriano — são todos neo-platônicos, não são aristotélicos.

Desde o último aristotélico do mun-do antigo — Teofrasto (372 a.C.) até o

primeiro aristotélico em sentido pleno que surge na nova era — Avicena (980

d.C.), no mundo islâmico — passaram-se 1.400 anos! Este fato não tem sido enfatizado e sublinhado o bastante.

Não existiu um aristotelismo *strictu sensu* no mundo, depois da morte de Aristóteles, até decorridos 1.400 anos, a duração de uma civilização. Não de um país, ou de uma escola filosófica, ou de um regime político — é a duração de uma civilização inteira, um ciclo in-

teiro de transformações. O mundo islâmico, hoje, ainda não tem 1.400 anos de idade. Se se observar o que ele é hoje, comparado a seus dias de glória, pode-se afirmar que é uma civilização já em decadência. Em 1.400 anos dá tempo de nascer, crescer, florescer, decair e morrer uma civilização. Portanto, afirmo taxativamente: *Aristóteles não fez parte do mundo grego. Foi uma semente grega que ficou guarda-da para florescer somente dentro do que chamamos civilização europeia.*

Aristóteles é um filósofo europeu e não grego.

Isto não é estranho. Diz Goethe: “O

ente que realiza perfeitamente a qualidade que define uma espécie já não pertence a esta espécie”. Já está em outro plano. Assim como o homem cujas qualidades e virtudes realizem o que existe de melhor no ser humano já nos aparece como sobre-humano, com algo de angélico. Como Sto. Tomás de Aquino — o “Doutor Angélico”. Ou um

tipo como São Francisco de Assis, com qualidades que são humanas, mas realizadas de maneira tão integral que vo-cê vê que de certo modo passou para uma outra espécie.

Émile Boutroux na sua pequena biografia de Aristóteles diz que este não é só um indivíduo, mas é a consumação, a perfeição de todo o gênio da civilização grega. É verdade isto. Mas esta perfeição, esta consumação aparecem como o fruto de uma árvore, que já não faz mais parte dela, que vai ser destacado e vai ser a semente de outra árvore. O fruto perfeito, por sua vez, só age

— e esta ação é a própria realidade —

numa outra árvore que provém dele.

Este hiato de 1.400 anos entre a produção das obras de Aristóteles e o surgimento de um aristotelismo completo no mundo está na própria natureza do aristotelismo que, representando o su-prassumo do legado grego, não poderia fazer *parte* da civilização grega. Assim como a herança deixada por um milio-

nário não faz parte da fortuna dele, pois só é herança depois que ele morre.

A herança necessariamente pertence a um outro. Ora, ainda assim, esta herança não é apropriada de repente e toda de uma vez. A Europa toma posse do pensamento aristotélico, mas não é uma posse integral com escritura definitiva. A definitiva tomada de posse do aristotelismo pela civilização ocidental, antecedida por tentativas mais ou menos frustradas desde o começo do cris-tianismo é um processo que começa a partir desta época, entre os séculos XI e XII, período de formação do pensamento escolástico, e que na verdade não alcançou sua plenitude até hoje.

O último grande escolástico (fora da Península Ibérica, onde o século XVII verá um renascimento da escola) é Duns Scot, nascido em 1266. Entre sua morte e o nascimento do sujeito que foi a grande expressão do aristotelismo renascentista — Pietro Pomponazzi —

decorrem duzentos anos: tempo da história inteira do Brasil como nação.

A gnoseologia de Aristóteles é orga-nicista como sua cosmologia

Voltando às características básicas do pensamento aristotélico, que foram perdidas na geração seguinte do Liceu, vemos que desta visão inicial do real como organismo e como hierarquia, Aristóteles tira uma conclusão que é das mais importantes até hoje. A de que se a realidade que se oferece a nós tem uma forma de existência que se assemelha à do organismo — isto é, de ser uma unidade múltipla, vivente, temporal — o conhecimento humano devia ser exatamente a mesma coisa.

Ou seja, não somente o ser tem esta forma orgânica de existência — a unidade de uma diversidade imersa no tempo e num processo evolutivo —,

mas o conhecimento humano também deve ser uma unidade muito complexa de elementos diversos, coeridos sob uma forma orgânica, e existentes no tempo

através de uma sucessão de transformações.

Além do mais, tal como o organismo humano é uma coleção, uma unidade composta de estratos hierárquicos diferenciados, o conhecimento também deve ter vários estratos diferenciados que vão emergindo uns dos outros e que estão intrinsecamente ligados uns aos outros, de maneira a poderem ser distinguidos, mas não separados. Estes estratos, tal como a própria hierarquia dos seres viventes, se dispunham desde aquilo que é mais simples e pouco coeso até aquilo que é mais complexo e mais coeso. As formas de vida mais simples que conhecemos, as mais elementares, têm uma coesão muito deficiente. Por exemplo, uma ameba pode ser cortada ao meio e resiste a esta divisão. Se você cotuca uma ameba, ela

se move, tem notícia de que algo de ruim se aproxima, e foge da agressão.

Mas se você a cortar ao meio, diante do fato consumado, cada parte vai para um lado e trata de viver separadamente. Se uma minhoca é partida ao meio, as duas partes continuam se agitando.

Têm uma forma de unidade deficiente.

Conforme os animais vão manifestando funções mais diferenciadas, mais abrangentes e superiores, ao mesmo tempo a coesão destes animais é maior. Se você corta um pedaço de uma planta, ela pode continuar vivendo. O

pedaço cortado pode morrer, mas o resto continua vivendo. Um animal já não pode ser seccionado da mesma maneira. E *o princípio da coesão vai-se tornando mais firmemente uno para proporcionar uma abrangência maior das funções.* Nesta escala, onde à maior complexidade corresponde uma unidade mais coesa, o homem estava evidentemente colocado no topo. O homem é o mais complexo e, ao mesmo

tempo, o mais coeso dos seres terres-tres. Aristóteles via o processo do conhecimento exatamente nos mesmos termos em que via esta escala dos seres viventes, da qual mais tarde sairá, por uma aplicação óbvia de um preceito aristotélico, a teoria da evolução.

Esta, pois, se encontra pressuposta nesta escala dos seres viventes proposta por ele. É só temporalizar — coisa que Aristóteles também não falou, mas é uma decorrência óbvia de sua filosofia —, e você terá aí um esboço da teoria da

evolução. Darwin reconhecia sua imensa dívida para com Aristóleles, e dizia: “Lineu e Cuvier foram as minhas duas divindades, mas não passam de colegiais quando comparados ao velho Aristóteles.”

A esta unidade diversa da visão do real corresponde então a unidade diversa como visão do processo cogniti-vo.

l. **A sensação.** — O conhecimento começa para Aristóteles com as simples

percepções sensíveis. Estas são pequenas alterações que um organismo sofre devido à entrada de uma informação que vem do exterior. Nem todos os seres têm a capacidade de receber estas informações. Os minerais, por exemplo, não a têm. Esta capacidade já marca a diferença entre seres mais simples e mais complexos.

2. **A memória.** — Porém, diz Aristóteles, entre os seres capazes de receber informações sensíveis, há alguns capazes de retê-las, e outros não. Por exemplo, a ameba não tem memória, mas o mosquito já tem. Então, a memória significa a capacidade de você repetir a mesma informação na ausên-cia do estímulo. Ou seja, se na primeira vez o estímulo veio de fora do organismo, da segunda vez o organismo mesmo o produz, de maneira atenua-da. Entre os animais que não têm memória e os que têm existe um salto de complexidade e qualidade, similar àquele que existe entre os seres que

não têm percepções sensíveis e aqueles que as têm. Já temos um duplo salto: os insensíveis e os sensíveis, e dentre estes, os que são dotados de memória.

3. **A experiência.** — Dentre os seres dotados de memória, alguns são capazes do conhecimento por experiência.

O que é isto? É um princípio de genera-lização em que, de várias experiências iguais, você conclui uma regra mais ou menos comum. Vemos que um gato tem memória. Você o vê repetir certos circuitos de ações; porém ele não tem a mesma capacidade de aprender por experiência que tem um cachorro.

Quem já tentou ensinar aos dois, verá que no caso do gato isto é quase impossível. O gato não consegue generali-zar — fazer dos casos individuais uma regra — com a mesma facilidade do cachorro. E dentre os animais dotados de experiência, o que a tem em maior grau é o homem.

Resumindo os vários saltos até agora: *insensível ® sensível ® memória ®*

experiência.

4. **A técnica.** — Porém, a experiência e o conhecimento por experiência se dão exclusivamente dentro de um organismo individual. Eu tenho as minhas sensações, tenho a memória e, a partir desta, concebo a minha experiência e crio uma série de circuitos repetíveis que me permitem reagir de maneira similar em situações similares. No entanto, o homem tem algo mais do que isto. Ele não apenas tem a experiência, mas ele pode resumi-la e transmiti-la a quem não a teve. Isto já é o que se chama *técnica.* Bismarck diz que só os imbecis aprendem com a experiência.

"Eu aprendo com a experiência alheia".

Técnica é exatamente isto: um conjunto de preceitos que permite aprender com a experiência alheia e transmiti-la a outros, sem que você tenha de passar por ela. É obviamente isto que já caracteriza o homem.

Depois da experiência, vem então a técnica que é experiência condensada, resumida e distribuída socialmente. O

indivíduo que pode aprender pela técnica tem um salto de velocidade e eficácia imenso em relação àquele que só tem a experiência. Com a técnica, começa o mundo da cultura e começa o mundo propriamente humano.

5. **A ciência.** — Depois da técnica, ainda há mais um salto. A técnica é apenas uma codificação das experiências repetidas. Além disso, temos uma forma mais condensada, mais eficiente e mais profunda de conhecimento. É o que Aristóteles chama *epistemê*, que traduzimos normalmente por "ciência".

É onde não somente se conhece e sis-tematiza o circuito das experiências repetíveis, mas se encontram os *princípios* que fundamentam a repetição das experiências. Desde o conhecimento pelos sentidos até a *epistemê*, no topo da pirâmide, existe um processo de simplificação e coerenciação cada vez

mais abrangente. Ou seja: as experiências sensíveis são muitas, mas nos dão relativamente pouco conhecimento útil; a memória já resume isto e repete umas quantas informações significativas; destas, a experiência abole as re-petições e conserva apenas os esquemas úteis; estes, na técnica, são simplificados e

codificados de maneira a poder ser transmitidos, o que aumenta barbaramente a eficácia da ação humana. Finalmente, na episteme ou ciência, dois ou três princípios científicos que sejam encontrados permitem abarcar uma multidão de conhecimentos organizada, coesa e eficientemente.

De modo que o conhecimento se esca-lona numa pirâmide cujos vários estratos são inseparáveis. Se saltar um, não tem o seguinte. Não se pode dizer: “Es-te conhecimento aqui é superior, podemos abandonar o inferior”. Não —

ele é superior *porque* tem inferior por baixo. O tijolo de cima cai, se você tirar o tijolo de baixo. Esta hierarquia tem

um sentido orgânico insecável.Os vários estratos são *logicamente distinguíveis*, mas não são *realmente separáveis*.

6. **A sabedoria.** — A escalada poderia parar por aí, e já teríamos dado conta da inteireza da esfera cognitiva no homem em geral. No entanto, Aristóteles admite que o homem ainda possa subir mais um degrau, elevando-se do conhecimento dos princípios que estruturam o mundo da experiência ao conhecimento dos princípios universais, princípios de todos os princípios. A isto corresponde um novo “órgão cogniti-vo”, o *núus*, “espírito”, órgão da sabedoria.

Porém, Aristóteles insiste que a sabedoria é própria somente de Deus, e que para o homem ela é antes um ideal realizado de maneira precária e parcial do que uma posse efetiva. Por isto, ele hesitará muitas vezes ao assinalar uma denominação para a ciência correspondente a este estrato. A denomina-

ção “metafísica” é de Andrônico de Rodes, e embora ela seja adequada sob muitos pontos de vista, Aristóteles não usa esse nome em parte alguma. Às vezes ele usa “filosofia primeira”, às vezes “teologia”, e às vezes — olhem que coisa significativa — “a ciência que buscamos”. Que buscamos, precisa-mente, porque não a possuímos. Por isto, no esquema da escala do conhecimento segundo Aristóteles, é justo incluir ou excluir o sexto estrato, a sabedoria, porque ela pertence à estrutura do homem como um ideal, mas não lhe pertence como posse efetiva.

A estrutura da obra de Aristóteles segundo a tradição

A intuição básica de Aristóteles é a idéia de totalidade — a esta idéia volta-remos muitas vezes, aprofundando mais e reconstruindo tudo a partir dela, que

me parece a chave da obra.

O item que se segue — a estrutura da obra de Aristóteles segundo a tradição — nos dá a divisão que vamos usar

como ponto de partida hipotético. Não quer dizer que eu aceite esta divisão e que ache que a organização a ser com-preendida na obra de Aristóteles seja exatamente esta. Apenas, como esta estrutura é tomada como ponto de re-ferência desde o século I a.C., vamos usá-la como ponto de partida de nossas investigações. Esta divisão foi mencio-nada também de passagem na primeira aula. Vamos aprofundá-la ao longo das aulas, e assim iremos estruturando este tema em torno de alguns pólos de atra-ção aos quais retornaremos de tempos em tempos. A questão da intuição básica é um deles, a da estrutura da obra é outro.

O primeiro editor da obra de Aristóteles, que foi Andrônico de Rodes, fez um divisão de suas obras partindo da idéia de que ela deveria acompanhar rigorosamente as divisões que Aristóteles estabelecia no sistema das ciências, de modo que a divisão em volumes seria um reflexo da divisão ideal ou da

divisão lógica das ciências. Esta divisão feita por Andrônico, embora muito cri-ticada ao longo dos tempos, jamais foi alterada. A crítica principal que se pode fazer a ela é que a divisão do sistema das ciências é sempre do tipo ideal.

Quando você estrutura o sistema das ciências, está definindo como esta divisão *deveria* ser, ou seja, quais os setores da realidade que estas ciências deveriam idealmente abordar e quais os critérios da divisão ideal. Enquanto isto, a divisão dos textos em volumes é uma divisão real e acidental. Porque, uma vez definido o sistema das ciências, primeiro: daí não decorre que o sujeito deva escrever um livro sobre cada ciência que ele tenha citado na divisão; segundo: mesmo que idealmente o indivíduo queira escrever um volume para cada ciência, não está dito que ele vá conseguir fazê-lo. Pode, por exemplo, morrer antes. Ou seja, divisão de textos é uma divisão de objetos, enquanto divisão do sistema das ciências é uma

divisão de conceitos. Nem sempre uma coisa terá de acompanhar a outra. No conjunto da história da filosofia é raro que um filósofo escreva um volume para cada ciência de acordo com a divisão exata que ele fez dos vários assuntos. Um exemplo disto seria Kant. Ele divide os assuntos e escreve um volume para cada um. Outro exemplo, os escolásticos. Depois que a Escolástica foi-se

consolidando — não ainda em Santo Tomás de Aquino -, firmou-se com ela uma divisão ideal das ciências que por sua vez se projetou numa divisão em volumes. Na obra do cardeal Mercier, por exemplo, há um rigoroso paralelismo entre as divisões do sistema e a repartição dos volumes, mas acho que esse paralelismo só pode se realizar perfeitamente em obras que expõem uma filosofia velha e consa-grada, não naquelas que expõem a doutrina que o filósofo está criando naquele mesmo momento. A filosofia em estado nascente tem geralmente

uma exposição improvisada e assimé-trica. O neotomismo é por isto mais organizado, editorialmente, do que o tomismo. Se você tomar os escolásticos menores, sobretudo os mais recentes, por exemplo, Maritain ou André Marc, verá que eles fazem um volume de lógica, um de psicologia, um de metafísica, acompanhando a divisão das ciências.

Nesta divisão feita por Andrônico, não fica muito claro se ele está falando de idealidades ou de realidades, de conceitos ou de textos efetivamente existentes. O pior de tudo é que, se só havia sobrado, com as perdas, um terço da obra aristotélica, como este terço poderia acompanhar a divisão global do sistema das ciências? Mesmo que Aristóteles tivesse escrito os volumes rigorosamente de acordo com as divisões do sistema, se dois terços da sua obra foram perdidos seria muito pouco provável que sobrasse exatamente um

pouco de texto para cada divisão, sem deixar nenhuma em branco.

A divisão de Andrônico é a seguinte: primeiro, haveria um setor consagrado ao método de todas as ciências; é isto que Aristóteles chama de *Organon*, que quer dizer "instrumento". Aí estão os modos de esquematizar o pensamento que são comuns a todas as ciências, a todos os setores do conhecimento, os tratados de lógica, em suma, os tratados que se referem aos discursos de modo geral. Para se orientar no mundo de Aristóteles, há uma série de nomes que é preciso decorar, assim como nomes de ruas, para você saber aonde está entrando.

As Categorias *: o primeiro livro da série "Lógica"*

A primeira obra do *Organon* chama-se "As Categorias". *Categorias* são as formas básicas sob as quais a realidade

chega até nós. Você percebe alguma coisa e esta coisa que você percebe é ou um *ente real* — como por exemplo percebo vocês neste momento -, ou então é uma *qualidade* — quando você percebe que está com calor; ou é uma *relação* entre as

duas coisas — quando digo que a caneta está em cima da me-sa; ou é uma *ação* que está sendo pra-ticada por algum ente — o cachorro mordeu o menino. Todas as coisas que posso perceber no mundo estão colo-cadas numa destas categorias. Elas são a divisão máxima da realidade. E seriam, equivalentemente, os vários tipos de conceitos possíveis.

Voltando à frase “o cachorro mordeu o menino”, pergunto: mas isso é real? Sim. A ação do cachorro morder o menino é real, mas uma ação pressupõe um sujeito que a pratique. No entanto o sujeito não pressupunha esta ação. O cachorro poderia ser perfeitamente real sem morder menino algum.

Para que ele mordesse o menino seria

preciso que ele já fosse real antes disto e que o menino também o fosse. Entendemos assim que a realidade da ação não é do mesmo tipo que a realidade do ente, daquilo que Aristóteles denomina *substância*. No entanto, ela é real e não poderíamos reduzir a realidade da ação à do sujeito. Não basta que o cachorro exista para que ele morda. Entendemos que a ação tem um tipo de realidade própria que não se reduz à realidade do sujeito, embora não exista sem ela.

Estas várias modalidades de realidade é que são as categorias. Isto do ponto de vista ontológico. Do ponto de vista lógico, dizemos que elas são as espécies de conceitos que existem. Ou seja, conforme as várias espécies de realidade, teremos outros tantos tipos de conceitos. As *Categorias* são o primeiro livro da lógica.

Os predicáveis: definição, gênero, propriedade e acidente

O livro trata também de uma outra distinção. Quando faço uma afirmação qualquer a respeito de um ente, ela pode referir-se àquilo que o ente é es-sencialmente; a algo que ele fez aci-dentalmente, ou seja, que não faz parte da definição dele; e pode referir-se a algo que não é nem parte de sua essência, nem acidente.

Se digo: “O homem é um animal ra-

cional” — estou dando uma definição do homem. Porém se digo: “O homem é capaz de aprender aritmética” — isto não faz parte da definição, mas decorre dela logicamente. A isto chamamos propriedade, aquilo que é próprio do ente.

Agora, se digo: "Fulano aprendeu aritmética" isto não é um acidente, porque não é necessário que ele aprenda aritmética de fato. Toda e

qualquer sentença que você diga a respeito de qualquer coisa vai cair numa destas modalidades.

Ou vai estar dando a definição do ser, ou vai estar dizendo um acidente ou uma propriedade dele, ou ainda po-de estar dizendo o gênero a que ele pertence. Por exemplo: "o cachorro é um animal" não é uma definição de cachorro, nem um acidente nem uma propriedade. Digo apenas o gênero. A definição se faz indicando o gênero a que um ente pertence e qual a diferença que ele tem em relação aos outros do mesmo gênero. Vocês podem testar isto com quaisquer pensamentos e quaisquer frases. Isto continua sendo rigorosamente assim.

Esta divisão em quatro é a dos predicáveis. Porque este nome? Predicar quer dizer atribuir alguma coisa a algum ente. Tudo o que se fala é uma predicação, é atribuir um predicado a um sujeito. Tudo o que se fala pode ser colocado ou na tábua das categorias

ou na tábua dos quatro predicáveis.

Quanto às categorias o próprio Aristóteles mostra dúvida quanto ao seu número. Numa lista dá sete, e outra dá oito, em outra dez. Isto significa que esta parte da teoria não está pronta.

Quanto às sete categorias básicas não parece haver dúvida, porque ele as repete sempre. Além disso verifiquei que este número é o mesmo em todos os sistemas de categorias conhecidas nas outras lógicas do mundo (chinesa, hin-du etc.).

Quando existe uma coincidência muito grande entre pensadores de civilizações diversas sem contato entre si e com milênios de distância, muito pro-vavelmente eles estão captando estruturas básicas do pensamento humano ou da realidade mesma. Então podemos fechar negócio em torno das seguintes categorias: 1-substância, 2-quantidade, 3- qualidade, 4- relação, 5-ação, 6- paixão, 7-espaço/tempo.

O segundo livro da série da lógica chama-se *Da Interpretação* (*Peri Hermeneias*). Quando Dante diz: “No meio do caminho desta vida, eu me encontrei por um selva escura, onde a correta via era perdida”, classifique isto nas categorias, se puder: de quê Dante está falando? De um acidente, teoricamen-te.

Nem todo mundo se encontra, em determinada etapa da vida, perdido em uma selva escura. Porém, num outro sentido,podemos dizer: isto é uma imagem de um processo essencial à vida humana, segundo Dante. A vida humana é perder-se do caminho reto, porque vivemos no tempo, entre os acidentes, e perdemos o sentido da nossa caminhada. E isto é um processo essencial à vida humana. Se é essencial, como pode ser um acidente? Vemos que antes de classificar pelos predicáveis e pelas categorias é necessário *interpretar* a sentença. Conforme o sentido, a mesma sentença poderá equiva-

ler a uma definição, a uma propriedade, um acontecimento etc.

Não podemos identificar a sentença gramaticalmente considerada, materialmente falada, com a proposição lógica correspondente. Por exemplo, se se trata de uma obra poética, a mesma sentença equivale a quatro, cinco, dez proposições lógicas. A interpretação correta da frase e de seu desdobra-mento nas proposições ou juízos lógicos formais é uma operação preliminar.

É por isso que a gramática não funciona nem funcionaria jamais. Na gramática, o cachorro, por exemplo, é substantivo, mas o azul também é substantivo, embora às vezes também seja adjetivo. Ou seja, estes conceitos lógicos das categorias não correspondem rigorosamente aos conceitos gramaticais que depois foram forjados com base neles. Houve alguns espertinhos, a começar por um dos fundadores da lógica matemática

— Rudolph Carnap — que dizem que as categorias de Aristóteles são apenas

uma extrapolação das categorias gramaticais. Ele as teria tomado, dando-lhes um sentido lógico. Isto é pura ig-norância, pois ninguém havia pensado em categorias gramaticais até então, não existia nenhuma gramática da língua grega e as primeiras especulações gramaticais dos gregos são do século I a.C., e baseadas em Aristóteles.

Carnap pertence à escola neopositivista. Para os neopositivistas, as categorias seriam apenas tipos de palavras, quando o que se deu foi o contrário. A gramática é que surge com base na lógica de Aristóteles. Surge, e já faz uma confusão medonha porque evidentemente os tipos de palavras não correspondem a estes tipos de conceitos.

Porque as palavras são apenas signos que indicam sons que por sua vez indicam idéias. São representações indiretas de conceitos. A uma mesma palavra podem

corresponder três, quatro, dez conceitos diferentes. É evidente que se temos sete tipos de conceitos, não va-

mos poder ter sete tipos de palavras.

Assim como a um mesmo ser correspondem incontáveis maneiras de re-presentá-lo. Você pode ser representado pelo seu nome, ou por uma fotografia (num outro sentido da palavra re-presentar), e ainda em outro sentido, por um procurador, ou por um objeto de sua propriedade (marcando um lugar etc.). Entre o conceito e a palavra a relação é esta.

Nossos educadores, o Ministério da Educação, acham que o ensino do pensamento, o ensinar a raciocinar, in-cumbe aos professores de português.

Ao ensinar a redigir, estariam ensinan-do a pensar. E é evidente que uma coisa nada tem a ver com a outra. Isto é admitir que ninguém pensa nada antes da escrever a primeira palavra. Existe um hiato de pelo menos sete anos entre aprender a pensar e aprender a escrever. E segundo lugar, os processos que estruturam a gramática não são processos lógicos. Uma gramática se

forma por usos e acidentes. Se as pessoas decidem chamar gato de abóbora, ao fim de umas duas ou três gerações o gato fica abóbora definitivamente.

A gramática se faz empiricamente, isto é, ao sabor de fatos reais. E esperar que ela tenha uma estrutura lógica é como esperar que a loteria esportiva funcione com um rigoroso padrão lógico repetitivo. As estruturas da gramática não são lógicas — são estruturas de sons e grafismos que são sedimentadas pelo uso, uso este que está submetido a milhões de influências casuais. Por exemplo, antes e depois do sujeito comprar televisão, sua linguagem não será a mesma. Se dois povos entram em contato ais estreito, o povo mais forte, mais antigo, mais civilizado, exer-cerá sobre o outro uma influência terrí-vel. É o que acontece hoje com a língua inglesa que está comendo a nossa língua, não no sentido de exportar palavras, processo normal. Mas no exportar estruturas de frases. estamos falando

português com estrutura de frase inglesa. Isto é muito comum em jornais, televisão etc. Os brasileiros também começam a dar um valor semântico diferente às suas próprias palavras, similar ao valor semântico de palavras vagamente parecidas da língua inglesa.

Isto é a estrutura mental de um povo sendo implantada sobre outro. O resultado disto será maior ou menor conforme o apego maior ou menor que cada população tenha aos seus costumes linguísticos anteriores.

É uma trama estabelecida pelo de-senrolar dos fatos, e então não obedece a uma regra lógica, mas ao puro empirismo. O serviço da gramática consiste e descrever o estado da língua e ca-da momento, mais ou menos como ela se encontra. E por uma decisão de ordem estética, estabelecer certos usos como preferenciais. Mas é uma decisão estética. Quando dizemos que tal frase ou tal outra é errada, ela é errada em função de determinado padrão que

num certo momento foi adotado, às vezes por uma conveniência sociológi-ca, ou política. Quando uma província é mais adiantada do que as outras, a linguagem dela se torna padrão para que as pessoas possa entender-se, como aconteceu na Itália, quando o dialeto da província toscana foi adotado como língua italiana. O que chamamos língua italiana hoje é na verdade um dos dialetos, que se tornou dominante. Então o italiano aprende em casa o seu próprio dialeto e na escola o toscano. É um processo de unificação da língua. Isto não quer dizer que a língua toscana se-ja em si melhor do que as outras. Os processos de uniformização da língua obedece a fatores casuais. Hoje em dia no Brasil, a linguagem-padrão é a da Rede Globo. Podemos questionar a autoridade da Rede Globo em matéria gramatical, mas não podemos questionar o seu poder, e a gramática não é feita pela autoridade, ela é feita pelo

poder. Quem fala mais alto acaba sendo imitado.

A tentativa de estruturar a gramática segundo conceitos rigorosamente lógicos leva a perversões. Um exemplo comum é a diferença que existe entre sujeito lógico e sujeito gramatical. Se digo: “João matou Pedro”, o sujeito é João. Agora digo: “Pedro foi morto por João”. O sujeito gramatical é Pedro, mas o sujeito lógico continua sendo João. Isto é para vocês verem o abismo que existe entre lógica e gramática. E

também deve dar para entender a que desastre deve levar a idéia de quem tem de ensinar a pensar é o professor de português.

Além de se levarem em conta as categorias e os predicáveis, para poder aplicar estes conceitos à classificação dos demais conceitos, é necessário que a frase seja interpretada e que da sentença gramatical considerada nós reti-remos os

juízos ou proposições formais. Se pegamos esta primeira sen-

tença da *Divina Comédia*, ela é uma sentença só, mas poderá ter um ou mais sentidos que constituirão as suas proposições formais, que estão materi-almente todas na mesma frase. Jamais confundir a sentença real com as proposições formais. A sentença pode ser ambígua, ter dois sentidos, duas proposições formais. É disto que trata o livro da interpretação.

A frase de Dante, conforme seja interpretada como acidental ou própria do destino humano, já tem duas proposições formais que teriam de ser anali-sadas separadamente. É próprio da linguagem poética corresponder a várias proposições formais possíveis e é por isso mesmo que ela é sintética. Se desmembrássemos, para cada sentença, uma proposição formal, teríamos uma linguagem logicalizada. Ora, nem a língua corrente do dia-a-dia. nem a língua literária, nem a de comunicação social ou jornalística ou da televisão —

nada disto é linguagem logicalizada.

Tudo isto é linguagem ambígua.

A diferença da linguagem poética é que ela é um tratamento técnico dado a esta linguagem ambígua. O poeta é ambíguo porque quer, porque quer fazer sentenças que contenham o máximo de proposições formais possíveis. O

máximo de sentidos no mínimo de palavras — isto é a poesia. A linguagem do dia-a-dia não é ambígua por esco-lha; ela não consegue ser outra coisa. O

poeta é ambíguo por suficiência, e nós por deficiência — mas há ambiguidade nos dois casos.

A terceira obra de lógica seria os *Tópicos*, que tratam da ciência da dialética, que leva este nome por tratar da confrontação de dois discursos simultâneos (dois ou mais). Segundo Aristóteles, a dialética é a arte de raciocinar onde não temos premissas firmes, ou seja, onde não conhecemos os princípios do assunto. Aí não temos base pa-ra raciocinar sobre os casos particula-

res. Imagine que você é Charles Darwin estudando a evolução animal. Você encontra o esqueleto de um determinado bicho e quer referi-lo a uma evolução.

Você vai ter primeiro de situá-lo num certo momento, depois da espécie que o

antecedeu e antes da que o sucedeu.

Para isto você precisa ter a noção pronta da escala. Se você não tem a escala pronta ao menos como hipótese, não pode situar o bicho. É evidente que Charles Darwin não encontrou a doutrina da evolução pronta. Ele encontra-va fatos biológicos, mas na hora de compreendê-los, lhe faltavam os princípios explicativos e mesmo os princípios classificatórios pelos quais pudesse situar cada fato. Então, como raciocinar? Tinha de fazer várias hipóteses.

Por exemplo, você faz duas hipóteses a respeito do mesmo fato — encontra um determinado bicho e diz: “Isto aqui parece ser parente da lagartixa, mas por outro lado parece ser parente do hipopótamo”. É difícil ter acontecido

isto a qualquer esqueleto real, mas su-ponhamos que você tivesse estas duas hipóteses. Quando Darwin associou o elefante ao cavalo, como o fez? À luz das aparências, não seria mais lógico procurar um parentesco com o rinoce-ronte, com alguma coisa mais parecida fisicamente? Por que ele achou o parentesco com o cavalo? Porque não usou o critério de aparência macroscó-pica, mas o da conformação dos ossos.

Talvez, se tivesse encontrado outro critério, teria feito outras associações.

Pela estrutura dos ossos, viu que se tra-tava de espécies contíguas ou parentes.

Para cada um destes casos, ele tinha várias hipóteses possíveis. Ora, duas hipóteses contrárias se sustentam em duas séries contrárias de razões. Há argumentos a favor desta, que formam uma linha de raciocínio, e argumentos em favor daquela, que formam outra linha de raciocínio. Esta comparação é que se chama dialética. Quando você não tem princípios para explicar o caso

determinado que você está averiguan-do, só lhe resta procurar estes princípios. E como encontrá-los? Seguindo as várias linhas de hipóteses contrárias, ao mesmo tempo. Não pode ser uma depois da outra. Porque cada hipótese é validada pelo confronto com a sua contrária. Entre duas hipóteses, uma parece mais válida. Então a que sobrou você compara com uma terceira e assim por diante. Por isso se chama dialética, porque é sempre uma operação dupla.

A arte da dialética serve, segundo Aristóteles, para três coisas:

1) Para investigações nas quais não existam ainda princípios científicos as-

sentados.

2) Para o treinamento da mente. A dialética servirá ao longo de mais de mil anos como a prática escolar central do aprendizado de filosofia. Porque é pela dialética que aprendemos a con-frontar as diversas possibilidades e deixar que elas se desenvolvam até que uma delas saia vencendo.

A importância escolar disto é incal-culável. Se houvesse um treino dialético hoje em dia, a maior parte das idéias que estão em curso público desapare-ceriam, porque não suportam o mais leve exame dialético. Sustentam-se exclusivamente em argumentos retóricos.

A argumentação retórica é baseada na verossimilhança, na impressão de veracidade. Quando discutimos retoricamente, temos uma crença e produzimos verossimilhança para sustentar esta crença. Produzimos exemplos em profusão. O *exemplo* é o tipo mais característico de argumento retórico.

Exemplo não prova nada, mas dá verossimilhança; faz parecer verídico, dá vida ao assunto. Quando argumenta-mos mediante exemplos, estamos tentando tornar nosso raciocínio verossí-mil para quem nos ouve, tentando fa-zê-lo ver as coisas como as vemos. Se soubermos produzir exemplos vívidos, interessantes, o sujeito acaba vendo as coisas como queremos. Mas isto só

serve para persuadi-lo, não serve para testar a veracidade do argumento. Então, como já foi explicado, a dialética serve para fazer uma triagem dos argumentos retóricos. Você confronta os vários “prós” e “contras” e desenvolve cada um de acordo com a melhor argumentação lógica possível, dando igual chance a todos os argumentos, para ver qual deles fica de pé no fim.

Ou seja, na dialética você faz uma arbi-tragem, não toma partido. O argumento retórico é um advogado defendendo uma causa. O dialético é um juiz jul-gando a causa. Se houvesse este treinamento nas escolas de filosofia, política, ciências sociais etc, 99% das crenças iriam embora, porque elas não suportam o exame dialético. Nele devemos conferir igual chance aos dois argumentos. Se isto não é possível, entendemos também que não é possível uma decisão correta do assunto e que esta irá para o lado volitivo ou irracional. Se isto fosse levado em consideração não

teríamos discussões como o confronto entre o capitalismo e o socialismo. O

homem que defende o capitalismo, refere-se ao capitalismo como existe historicamente. O que defende o socialismo não se refere a nenhum socialismo histórico, que tenha acontecido em algum lugar, mas a um vago ideal futuro.

Ora, o capitalismo também tem ideais

— mas a discussão retórica compara os ideais de um com a realidade de outro, em vez de comparar ideais com ideais, realidades com realidades. Então é evidente que esta questão não pode ser resolvida. Se você compara os ideais de um com as realidades do outro, a discussão está viciada. Se você compara as suas qualidades com os meus defeitos, você sai ganhando automaticamente.

Por outro lado, os defensores do socialismo — todos, sem exceção — hoje em dia já não podem fazer assim, porque temos uma experiência socialista de cem anos no mundo. Mas dizem que não é representativo, porque não cor-

responde ao seu ideal... Isto é o mesmo que julgar um indivíduo levando em conta somente os atos que correspondem aos seus ideais, e considerando como falsos todos aqueles que estão abaixo do ideal. Vejo que um sujeito é um bêbado, ms como tem o ideal de deixar de beber, tenho de apagar a realidade da sua bebedeira, e encará-lo como se ele não bebesse. Isto é o tipo da discussão viciada. Tenho um belís-simo livro que se chama *Ideals and Realities of Islam*, escrito por um homem por quem tenho o máximo respeito, Seyed Hossein Nasr, onde ele confronta civilizações tradicionais, particularmente a islâmica, com a moder-na sociedade industrial, e chega à conclusão que a sociedade industrial é um horror e que as civilizações tradicionais é que são bonitas. Só que ele faz isto: compara os ideais islâmicos com as realidades do Ocidente, e nunca o contrário. O que é representativo do ocidente? A crise ecológica, esta sujeira toda,

a alienação do trabalho. O que é característico do Islã? Os ideais maravilhosos que estão no Corão. Esta comparação não é possível, está viciada. Teria de comparar bens com bens e males com males; ideais com ideais e realidades com realidades.

Isto é uma regra dialética elementar.

Quando você faz isto, é obrigado a en-golir muitas coisas que retoricamente não desejaria. Toda esta revisão de ideais socialistas que existe hoje começou com a queda do muro de Berlim —

ex post facto. Também fui socialista aos 22 anos, mas mudei sozinho muito antes que caísse o muro — por exame, confrontando. Levou quinze anos este processo; eu sei o trabalho que me deu. E as pessoas mudam do dia para a noite, com a maior facilidade. Isto indica que não querem chegar a uma conclusão real. A solução não é fácil, do tipo pró ou contra. A dialética tem, então, entre outros usos, esta utilidade de

formar a mente para o exame objetivo das questões.

3) A terceira utilidade assinalada por Aristóteles é a utilidade científica.

Quando você está discutindo um assunto cujos princípios você desconhece, tem de remontar das questões até os princípios. Como se faz isto? Pela discussão dialética. O confronto crítico das várias possibilidades acaba fechando as alternativas até que num certo momento você tem uma espécie de inte-lecção ou intuição dos princípios que governam aquele assunto. Pode ser uma falsa intuição. Porém é claro que onde você não conhece os princípios, não tem as premissas, você não pode fazer um raciocínio inteiramente lógico.

Vai partir do que? Todo raciocínio lógico parte de uma premissa. Se não tem premissa você tem de fazer uma espécie de raciocínio lógico ao contrário, das consequências para as premissas possíveis — sem esquecer que as mesmas consequências podem derivar de

vinte premissas diferentes e até contrárias. Então os processos de exame dialético podem ser infinitamente complicados e estão todos descritos com bastante sutileza não só no livro dos *Tópicos* mas também em todos os tratados de dialética que depois foram escritos, desde então até a Idade Média e depois. Este é um material pelo qual a maior parte dos filósofos modernos não tem o menor interesse.

Vimos então os três usos da dialética:

1º) Para discussões onde você pretende alcançar um resultado meramente provável (uma retórica aperfeiçoa-da).

2º) Para utilização escolar — treinamento da mente.

3º) Uso científico — princípio de investigação científica. Guardem isto porque mais tarde é a esta sentença de Aristóteles, de que "a dialética é o meio de

encontrar os princípios" que vamos recorrer para propor uma remontagem

da nossa visão do sistema aristotélico, onde se coloca a dialética como a ciência principal.

As Analíticas *e a teoria do silogismo* Depois do livro dos Tópicos, vêm dois livros que se chamam as *Analíticas* e tratam do raciocínio lógico — o sistema dos silogismos. Silogismo é uma seqüência de três proposições, onde das duas primeiras decorre necessariamente a terceira. Existem várias maneiras de montar um silogismo, algumas válidas, outras não. Aristóteles distingue 64 caminhos pelos quais o raciocínio silogístico pode chegar a uma conclusão. As premissas, por sua vez, segundo ele se dividem em dois tipos: universais ou gerais e particulares. *Universais* são as que se referem a toda uma espécie de seres; *particulares*, as que se referem a um em particular.

No famoso exemplo — *Todo homem é mortal, Sócrates é homem, logo Sócrates é mortal* — a primeira premissa é universal (*Todo* homem...) e a segunda particular. Conforme o jogo de premissas universais e particulares, vo-cê terá conclusões que serão válidas para um indivíduo em particular ou pa-ra vários. No exemplo citado a conclusão se refere especificamente a Sócrates — a um indivíduo em particular e não a todos. Seguindo o jogo de premissas universais e particulares, temos um ciclo de 64 etapas possíveis —

exatamente a estrutura do *I Ching*. O

conceito de universal-particular em grande parte coincide com o conceito de *Yang-Yin*, respectivamente.

Se você pegar os silogismos válidos e os inválidos e fizer um raciocínio completo, terá 64 etapas, das quais somente dezoito são efetivas, probantes, as outras não. Por exemplo: *Algum homem é careca, Sócrates é um homem.*

Posso concluir que *Sócrates é careca*?

Não. Mas posso fazer o silogismo. Tem uma estrutura silogística, porém não é válido. Se você pegar cada etapa do raciocínio, pode tomar como nova premissa uma conclusão para um segundo raciocínio, desde que a some com uma outra premissa.

A = Premissa universal

B = Premissa particular

C = Conclusão particular,

premissa (particular)

do novo silogismo

D = Nova sentença (Premissa

universal ou particular

E = Conclusão.

Rodando com todas as combinações possíveis, você verá que algumas são válidas, outras não. E a totalidade destes arranjos dá 64.

A combinação é entre as palavras *todos* e *algum*; conforme *todos* ou *algum* estejam na 1ª, ou na 2ª premissa ou na conclusão, você terá 64 combinações.

Existe uma clara analogia aí, porque o *yang* evidentemente se refere sempre ao universal e o *yin* ao particular, —

o grande e o pequeno. Isto é bastante claro. O *yin* é um princípio de particularização, de segmentação, por isso mesmo é representado por um traço dividido (— —). A divisão, a distinção entre os seres é um princípio *yin*; a unidade do universo é um princípio *yang*.

É o contrário do que diz o Fritjof Capra.

Para ele, o *yang* representa a razão que é analítica e divide, e o *yin* representa a intuição que unifica. Mas se é assim, por que o chinês representou o yang com um traço contínuo (—---) e o yin

com um traço dividido (— —)? É porque o chinês não tinha lido o Capra...

Como se divide o *I Ching*? Não é um jogo de 3 e 2? Aqui também temos um jogo de 3 e 2. São três sentenças e duas possibilidades (*todos* e *algum* — universal e particular). Se você tiver paci-ência, vai combinando e vai chegar nos 64. A silogística é um jogo exclusivamente matemático. Na verdade, um

joguinho para crianças. É algo que qualquer pessoa aprende com a maior facilidade, é algo totalmente mecaniza-do, que é possível ensinar a um computador mediante um circuito em que vo-cê tem um jogo de 2 e 3 igualzinho.

Aristóteles nunca usou a palavra

"lógica", que será mais tarde inventada pelos estóicos. Ele chama-a *Analítica* ou *ciência demonstrativa*. Esta é a ciência que, partindo de uma premissa admiti-da como certa, chegará a um resultado que terá de ser admitido como certo, queiram ou não queiram, exatamente como na aritmética elementar. Se você

tem a premissa certa, chegar à conclusão certa é mera questão de ajeitar formalmente o raciocínio correto. Um computador faz isto. Dada a premissa, se você der a conclusão errada, ele cor-rige, porque é mero ajuste formal. Este é o raciocínio mais certo que existe, uma vez que você tenha a premissa certa. O problema é este: onde encontrar as premissas? Se tudo fosse uma questão de raciocinar logicamente, já estava tudo resolvido há muito tempo.

Porém, é claro que a lógica não pode encontrar premissas, e sem premissas nada se pode fazer. Para encontrar a premissa certa, é preciso partir de um grande número delas — meramente prováveis, premissas hipotéticas. Portanto, a coisa decisiva passa a ser a dialética.

O mito da lógica nas interpretações de Aristóteles

É à luz desta observação que vamos ver que parece ter havido um enorme equívoco na interpretação de Aristóteles ao longo de muitos séculos. Porque sempre se considerou que a dialética, sendo uma ciência do raciocínio meramente provável, seria inferior à lógica, que tem exatidão matemática. E que, portanto, quando Aristóteles criou a lógica, superou e abandonou a dialética. Existe um grande historiador da filosofia grega — Solmsen — que é um dos grandes responsáveis pela consoli-dação desta interpretação. Segundo ele, a analítica *anula* a tópica (dialética). Como numa evolução, Aristóteles teria vindo por um caminho e chegado a um fim — primeiro foi professor de retórica; depois, desenvolveu a dialética, e finalmente se dedicou à lógica.

Solmsen partiu também da premissa de que a ordem temporal deve representar uma ordem hierárquica. Aristóteles teria concedido atenção, no fim, à coisa mais importante, num sentido evoluti-

vo. Ao que há uma objeção feita por um dos grandes intérpretes de Aristóteles, que é Éric Weil. Este escreveu pouco — não chegou a dez livros. Era um judeu alemão que quando viu o avanço do nazismo, fugiu da Alemanha para a França, adotou a língua francesa e nunca mais escreveu uma única palavra em alemão. Para o meu gosto, é o maior filósofo francês do século. Éric Weil faz uma observação mortal. Diz ele: “Se a lógica é tão mais importante que a dialética, por que Aristóteles nunca fez uma demonstração lógica de nenhuma tese?” Nenhum livro de Aristóteles é escrito logicamente, todos dialeticamente. Se Aristóteles desco-briu uma coisa tão importante assim, por que nunca a usou? Depois de ter descoberto a técnica mais perfeita, por que continua usando a imperfeita até morrer?

Um exemplo de demonstração lógica se encontra na *Ética* de Spinoza —

assenta as premissas e vai tirando con-

clusões, como numa demonstração matemática. Outro é o livro de Wittgenstein.

Tractatus

Logico-

Philosophicus — coloca as premissas, axiomas, e continua em linha reta a dedução lógica. Aristóteles nunca faz isto, em momento algum. Ora, tendo descoberto uma técnica mais profunda, mais exata que a anterior, como iria ele resistir à tentação de usar a nova? Hoje em dia, qualquer garoto que aprenda um programa de computador mais so-fisticado que o anterior, vai logo testar o novo. E Aristóteles nunca usou a nova técnica em nenhum dos textos conhe-cidos. Acontece, que dos textos conhe-cidos, acredita-se que temos — neste um terço que sobrou de sua obra —

aproximadamente setenta por cento das obras filosóficas importantes de Aristóteles. Existem sérias razões filoló-gicas para crer que, das obras filosoficamente decisivas, sobrou quase tudo.

Pode ter faltado uma coisinha ou outra.

De tudo o que se encontrou de Aristó-

teles depois de Andrônico, nada se achou que pudesse mudar gravemente as

bases conhecidas do sistema aristotélico. Até no século passado se encontrou um novo texto. Uma obra conhecida como “A constituição de Atenas”, hoje incluída nas obras completas. Isto foi achado em 1890. É importante porque é de Aristóteles; mas trata só da constituição de Atenas, não é nada decisivo filosoficamente. Claro que se vo-cê achar uma receita de cozinha assi-nada “Aristóteles”, é um documento histórico, mas não vai abalar a interpretação do sistema. Historicamente importante é uma coisa, filosoficamente importante é outra. Não riam quando falo de receitas de cozinha, porque Aristóteles escreveu até um “Tratado de Economia Doméstica” — não há assunto que esteja para ele fora do mundo do conhecimento.

Então, os livros de lógica abarcaram as categorias, a interpretação, os tópi-cos, as duas analíticas. Existe um outro

livrinho que se chama *Das Refutações Sofísticas*, que pode ser considerado ou como livro independente ou como ca-pítulo final dos *Tópicos*. É mais fácil incluí-lo aí — menos um nome para decorar. É uma aplicação dos critérios dialéticos à refutação de determinadas argumentações sofísticas — ou *erísticas*. Erístico é um argumento que você lança para fins de combate. Não é argumento sério, a ele você recorre no calor da polêmica, só para criar dificuldades para o adversário. Uma discussão política na maior parte dos casos não chega a ser retórica, é apenas erística.

As obras teoréticas: Física *e* Metafísica

Depois das obras lógicas, vem a série das ciências teoréticas (aquelas cuja finalidade é tratar do real e dizer alguma coisa a seu respeito). A obra teorética esgota sua finalidade quando con-

segue pronunciar uma proposição ou juízo no sentido de que algo *é* alguma coisa ou *é* outra coisa. Responde à pergunta “Que é?”. A lógica não pode responder a esta pergunta de jeito nenhum. Ela não trata de nada, não tem assunto. Mostra apenas os esquemas de pensamento possíveis. A série das obras lógicas pega o conjunto de tipos esquemáticos de raciocínios que fazemos sobre a realidade e os considera independentemente da realidade a respeito da qual eles versam. Portanto, *a lógica só existe como ciência distinta por uma distinção mental, não real.*

Vamos tomar uma ciência real qualquer — a física, por exemplo. Física pa-ra

Aristóteles é a ciência da natureza e trata de algo real — o cosmos existente, que chega a nós através dos sentidos. Em seguida, você vê como raciocinamos — ou deveríamos raciocinar — a respeito da natureza, e isola o raciocínio de seu assunto. Ora, este isolamen-to só é feito por um truque mental, não

real. Portanto, a lógica não tem um objeto real, tem apenas um objeto formal, definido idealmente. E isto é que a diferencia da ciência teorética. Ela não é uma ciência teorética porque *theo-réin* quer dizer olhar, contemplar. A lógica não tem um objeto para o qual possa olhar. Seu objeto é totalmente inventado. A separação entre o raciocínio e seu conteúdo é, por sua vez, uma distinção simplesmente lógica, não uma distinção real.

Tal como Aristóteles e o mundo gre-go a entendem, a física é o mundo dos fenômenos — o mundo que se apresenta diante de nós, considerado na sua totalidade. O sentido moderno da palavra "física" é muito mais restrito.

Aquilo que hoje chamaríamos de biologia, e também a química se tivesse ocorrido uma química a Aristóteles, entrariam nos tratados de física. A física divide-se basicamente em duas partes: primeiro, aquilo que se refere aos processos cósmicos; segundo, o que se

refere aos seres vivos. Mais tarde, re-ceberam os nomes de cosmologia e biologia, respectivamente.

A biologia, por sua vez, não se destaca do que hoje chamamos psicologia.

Aristóteles jamais conceberia um estudo da psique que não tivesse uma raiz no corpo vivente. A alma é para ele como se fosse um aperfeiçoamento, um escalão superior da vida e não um fenômeno distinto. Vamos ver que esta inseparabilidade dos fenômenos psí-quicos e orgânicos é uma das intuições centrais de Aristóteles, e que o tornará um filósofo particularmente apto a ser aceito no mundo cristão, porque o cris-tianismo é a religião da encarnação, da união inseparável entre alma e corpo.

Em seguida, deveriam vir os objetos matemáticos. E aí vemos que a divisão das ciências feita por Andrônico não coincide inteiramente com a divisão dos textos. Aristóteles não escreveu uma linha sobre matemática. E na divisão das ciências, a ordem seria esta:

em primeiro lugar, os objetos físicos; em segundo, os matemáticos; em terceiro,

a metafísica.

Aqui precisamos fazer um parêntese no seguinte sentido: quando dizemos que um objeto é um “objeto da natureza”, nós o estamos distinguindo de outros objetos possíveis. Entendemos que um triângulo não existe na natureza. E

também entendemos que um tatu não existe matematicamente. Porém, a diferença entre o triângulo e o tatu é uma diferença de plano ou modo de existência. Porque na verdade os dois são existentes, os dois são reais. Mas estes objetos — o tatu e o triângulo —

do ponto de vista de Aristóteles, são ambos abstratos, embora sejam reais.

Abstratos porque o geométrico e o biológico são *aspectos* da realidade; aspectos que, na verdade, coexistem, mas que nós separamos por maior facilidade de examiná-los.

Quando dizemos que 2 + 2 = 4, isto é um fato bruto, ao qual porém só che-

gamos através de raciocínio. Mas também entendemos que não fomos nós que fizemos dar 4, entendemos que este resultado nos é imposto pela estrutura mesma dos números. Entendemos que as propriedades das figuras geométricas também nos são impostas.

Entendemos que se dividirmos um quadrado pela diagonal, vamos encontrar dois triângulos isósceles e quantas vezes fizermos esta operação, encon-traremos o mesmo resultado. Isto nos é imposto de maneira dura e implacável.

Esta resistência, esta consistência própria dos objetos matemáticos faz com que não somente Aristóteles, mas os gregos em geral os considerem *reais*.

No entanto, o tipo de realidade deles não é o mesmo que tem um tatu. O

tatu pode ser visto — ele nos é imposto aos sentidos. A divisão do quadrado em dois triângulos isósceles não nos é imposta aos sentidos, mas tão logo ra-ciocinamos, percebemos que isto não é montado por nós, mas também nos é

imposto. As duas coisas são reais. Triângulos, quadrados, números e suas propriedades — existem efetivamente, são relações perfeitamente reais. Tatus e elefantes também são reais. Se deci-dimos separar uns dos outros, é porque,

além de sabermos que são reais, introduzimos uma divisão na realidade, de acordo com um interesse que é nosso. Decidimos encarar alguns como fenômenos naturais, e outros como não naturais. Ou seja, o tatu e o triângulo se distinguem não pela sua realidade, mas por uma segunda qualidade que abre esta divisão no "natural" e no

"não natural". É por isso que Aristóteles os considera abstratos. Só são percebidos como distintos mediante uma abstração mental que separa o natural do não natural, embora ambos sejam igualmente reais.

O que é *mais* real? 2 + 2 = 4, isto é real. Não, você diz, real é o tatu que eu vejo com os olhos. Mas o tatu antes de nascer não existia e quando morrer não

vai existir mais. Então ele é menos real que os números. O que eles são não diz respeito a sua maior ou menor realidade. Ambos são reais. Só que o sentido da palavra realidade, aí, se divide. Um é real de um jeito, outro de outro. Mas na realidade eles não são distintos, não podemos graduar a realidade em função deles. Representam distinções *dentro* da mesma realidade.

Ora, somente a realidade como tal e independentemente das suas distinções é que pode ser considerada con-creta e real objetivamente. E isto é que é o conceito de Aristóteles do *ser enquanto ser*, a *realidade enquanto tal*.

Para entender mais claramente isto, você pode imaginar o “tatu voador”.

Ele não faz parte da realidade. E a conta 2 + 2 = 5 também não faz parte da realidade. Mas também entendemos que é mais fácil haver um tatu voador do que 2 + 2 dar 5. Se a evolução animal tivesse tomado um outro rumo, poderia haver um tatu voador, ou tal-

vez o tatu pudesse falar sânscrito —

nada impede. A impossibilidade do tatu voador é relativa e condicionada a determinadas condições do universo físico. Num outro planeta pode ser que existam tatus voadores, ou tatus filólo-gos. No filme *Guerra nas Estrelas* há um tatu filósofo — o guru do Luke Skywal-ker. Estas coisas não são inconcebíveis.

Mas é inconcebível que 2 + 2 dêem 5. O

tatu filósofo ou o tatu voador são idéias contra as quais os nossos sentidos se

revoltam. Mas somente os sentidos —

a inteligência não. Ela admite esta hipótese, embora como remotíssima.

Agora, existe a hipótese remotíssima de que 2 + 2 dêem 5? Existe a hipótese de que em algum outro planeta 2 + 2

possam dar 5? Existe a hipótese de que em outro universo 2 + 2 dê 5? É inconcebível e seria auto-contraditório. Então você entende que há *gradações de impossibilidade*. O estudo do real só se esclarece quando se confronta o real com o irreal, e você vê estas distintas

gradações de irrealidade. Este estudo faz parte de alguma ciência? Não, nenhuma ciência pode estudar isto, porque toda ciência já subentende estas distinções. Então Aristóteles se viu na contingência de ter de inventar outra ciência. Todas as ciências se fundavam em distinções deste tipo — real, irreal, possível, contingente, necessário. Todas elas se baseavam nisto e estas distinções não eram estudadas por ciência alguma. Este estudo das condições que definem *o real*, que o delimitam, que o separam do irreal, e também o *possível* do *impossível*, é o que se chama *ontologia* ou *metafísica*, ou *filosofia primeira*, ou como Aristóteles também a chamava, *teologia*. Por um curioso paradoxo, somente o objeto da metafísica é perfeitamente concreto, pois o real como tal não pode ser abstrato. Neste sentido é que triângulos e tatus são abstratos, em face da realidade como tal, do ser como tal.

As ciências práticas e técnicas

Em seguida vinham as ciências práticas que dizem respeito à ação humana, ou mais genericamente, à conduta humana, que Aristóteles dividia em duas partes: conduta do indivíduo enquanto tal e a conduta dele enquanto membro de uma sociedade em particular. Esta a distinção entre a ética (ou moral) e a política. Entre as ciências práticas Aristóteles inclui a economia, seja domésti-ca, seja política: a economia do cidadão e a da *polis*.

E finalmente as ciências que chamaríamos artísticas ou técnicas ou poéticas ou *poiêticas*. Estas estudam, não a conduta humana, mas o meio de produzir alguma coisa, algum objeto. Para entender a diferença entre ciências práticas e ciências poiêticas, é preciso entender a diferença entre *ação imanente* e *ação transitiva.* A primeira é a que esgota sua finalidade no próprio

sujeito que faz a ação; a segunda, a que se define pelo resultado que ela produz num objeto. Por exemplo, respirar é típica ação imanente, quem respira é você mesmo e quem sofre o efeito da respiração é você mesmo. Pintar é uma ação transitiva. Se a pintura se esgotas-se no gesto do pintor, independentemente do quadro, não a poderíamos chamar pintura de maneira alguma.

Toda produção, todas as artes produti-vas, pertencem à ação transitiva.

Nesta última divisão, Andrônico co-locou a *Poética*, que ensina a fazer obras literárias e a *Retórica*, que ensina a fazer discursos para o foro, os tribu-nais, as assembléias populares. O discurso, peça escrita, é um objeto, embora um pouco abstrato. Ao passo que a conduta pessoal ou política não é uma coisa, mas uma ação. As ciências práticas visam à ação humana e as ciências poéticas visam ao objeto da produção humana. Esta divisão das obras está rigorosamente de acordo com a divisão

das ciências feita por Aristóteles, com um senão que é aquele das matemáticas. Falta um tratado consagrado às matemáticas — coisa que Aristóteles não fez em parte por ojeriza pessoal: ele devia estar farto de vinte anos de estudos matemáticos na Academia. Na Academia só se falava em matemática, e o que irritava muito a Aristóteles era a tendência platônica de tirar conclusões filosóficas direto da matemática.

As pessoas na Academia achavam que triângulos existiam como tatus... Aristóteles tem uma mente muito concre-tista, orgânica. A materialização de conceitos abstratos é muito irritante para ele.