



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE UNICENTRO

Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação - PROPESP
Diretoria de Pesquisa - DIRPES

Título do Projeto:

Dialética do Absoluto e suprassunção de paradigmas em Platão, Agostinho e Hegel

Manuel Moreira da Silva
DEFIL – UNICENTRO/PR

Resumo:

O Projeto de Pesquisa intitulado 'Dialética do Absoluto e suprassunção de paradigmas em Platão, Agostinho e Hegel' entra agora em seu último e decisivo semestre. Trata-se, pois, de uma revisão geral das fases anteriores e da elaboração de texto escrito no sentido de demonstrar a existência de uma estrutura paradigmática fundamental que, embora seja tão somente pressuposta "sub specie aeternitatis", é passível de ser plenamente desenvolvida "sub specie totalitatis" a partir do elemento ontológico-metafísico mediante determinações metodológico-especulativas; o que se mostra no tempo e na história segundo modelos histórico-sistemáticos exemplares, que são os de Platão, Agostinho e Hegel. De modo mais específico, trata-se de explicitar o caráter propriamente dialético (portanto nem somente a priori nem apenas a posterior) do elemento metodológico-especulativo tal como comparece em Platão, Agostinho e Hegel de modo a constituir em cada um desses filósofos determinações metodológico-especulativas fundamentais da Idéia da Filosofia, expressas sob as designações metafóricas de "Segunda navegação", "Terceira navegação" e "Quarta navegação". O que, no primeiro semestre de 2004, consistiu na retomada da leitura de passagens ou capítulos das obras metafísicas fundamentais de Platão, Agostinho, Hegel, bem como de outros filósofos que com eles se relacionam, no sentido de provar ou não o caráter redutivo em geral dos modelos histórico-sistemáticos a certos paradigmas metodológico-especulativos e, por conseguinte, a constituição ou não em Platão, Agostinho e Hegel de determinações metodológico-especulativas fundamentais da Idéia da Filosofia, expressas sob as designações metafóricas de "Segunda navegação", "Terceira navegação" e "Quarta navegação". Ora, justamente nesta terceira fase (relativa ao primeiro semestre de 2004), sobrevieram dois fatos novos: 1) – A emergência do conceito de revelação divina como ponto de inflexão e desdobramento das determinações metodológico-especulativas fundamentais da Idéia da Filosofia em Platão, Agostinho e Hegel; 2) – A emergência das próprias determinações metodológico-especulativas fundamentais da Idéia da Filosofia, bem como dos paradigmas que se constituem como suas determinidades, enquanto elementos constitutivos eles mesmos de uma nova tipologia e uma nova classificação dos diversos modelos histórico-sistemáticos pelos quais a Idéia da Filosofia se realiza no tempo e na História. Isso implicou no aprofundamento da leitura de alguns textos até então considerados apenas *em passant*, entre outros: 1) – Textos de Platão: **Menon, Fedro e Leis**; 2) – Textos de Hegel: **Diferença entre os sistemas de filosofia de Fichte e Schelling, Preleções sobre a Filosofia da Religião III – A Religião Consumada e Preleções sobre a História da Filosofia**; 3) – Textos de Höslé: **Wahrheit und Geschichte, Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie e Hegels System**. Enfim, embora esses dois fatos novos possam ser pensados (como já esperados) no interior dos objetivos estabelecidos no Projeto de Pesquisa em execução e, com isso, concorram de modo evidente para a plena consecução dos resultados esperados em tal Projeto, consideramos que, ainda assim, os fatos referidos devem ser tomados como problemas formalmente distintos daqueles que nos levaram a estabelecer os objetivos que nos propusemos alcançar com o presente Projeto.

Palavras-chave: Paradigma metodológico, Platão, Agostinho, Hegel, Metafísica.

Relatório:

1. Introdução:

Apresentar de maneira concisa e seletiva informações acerca da proposta que está sendo executada.

OBJETIVO GERAL:



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE UNICENTRO

Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação - PROPESP
Diretoria de Pesquisa - DIRPES

Estabelecer a existência objetiva de um conceito metafísico de *paradigma metodológico* em filosofia, bem como verificar em que medida um tal conceito pode atualizar-se no sentido da plena objetivação da Idéia da Filosofia;

OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

- 1 – Demonstrar a existência de uma estrutura paradigmática fundamental que é tão somente pressuposta "sub specie aeternitatis", mas plenamente desenvolvida "sub specie totalitatis" a partir do elemento ontológico-metafísico mediante determinações metodológico-especulativas que se mostram no tempo e na história segundo modelos histórico-sistemáticos exemplares;
- 2 – Explicitar o caráter propriamente dialético (portanto nem somente a priori nem apenas a posterior) do elemento metodológico-especulativo tal como comparece em Platão, Agostinho e Hegel de modo a constituir em cada um desses filósofos determinações metodológico-especulativas fundamentais da Idéia da Filosofia, expressas sob as designações metafóricas de "Segunda navegação", "Terceira navegação" e "Quarta navegação".

RESULTADO PRIMEIRO

Constituição de uma doutrina filosófica dos paradigmas metodológico-especulativos em metafísica e de sua estrutura paradigmática fundamental;

RESULTADO SEGUNDO

Constituição de um método filosófico propriamente dialético capaz de alcançar e desenvolver o elemento metodológico-especulativo enquanto movimento das determinações fundamentais da Idéia da Filosofia, expressas sob as designações metafóricas de "Segunda navegação", "Terceira navegação" e "Quarta navegação". No âmbito da retomada e do desenvolvimento dos modelos histórico-sistemáticos da Idéia da Filosofia que, por sua *normatividade ontológica constitutiva* e à diferença dos paradigmas epistemológico-hermenêuticos (limitados a visões de mundo e a instrumentos de verificação ou testabilidade das ciências particulares), instauraram-se como paradigmas fundacionais da própria Filosofia do Absoluto, a pesquisa ora em curso, durante o segundo semestre de 2003, buscou determinar, mediante uma consideração especulativa em torno da “chave de leitura” proposta por G. Reale, em sua re-leitura de Platão em confronto com o estabelecimento platônico da “deuteros plous”, o elemento propriamente distintivo da “Segunda navegação” platônica em oposição à “Terceira navegação” agostiniana. Quer dizer, depois de uma breve



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE UNICENTRO

Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação - PROPESP
Diretoria de Pesquisa - DIRPES

apresentação da interpretação de G. Reale em torno da “deuteros plous” e de sua aplicação ao conceito platônico de “logos theios”, buscou-se mostrar que esta aplicação fundava-se em verdade no paradigma agostiniano que Reale denomina “Terceira navegação”, com o que sua leitura da “Segunda navegação” em Platão permanece unilateral e exterior à própria filosofia platônica como tal. Como daí emergiu o problema mais fundamental de uma oposição entre duas concepções distintas de “revelação divina”, uma grega e outra judaico-cristã, ou entre “logos theios” e “logos Theos”, buscou-se também mostrar o caráter atual desta oposição, bem como a questão da possibilidade de sua suprassunção apenas mediante sua retomada e desenvolvimento no âmbito de um paradigma metodológico-especulativo que, embora ainda possa ter seu conteúdo principal em comum com a Religião e/ou com as tradições religiosas, tem que ser instaurado em um plano rigorosamente além de toda tradição pagã e de toda tradição cristã, o qual, ao contrário da hipótese delineada no início da presente pesquisa, não se fecha com o estabelecimento do elemento especulativo no sistema hegeliano, que se limita tão somente ao fechamento da tradição cristã.

Embora afirme que a “Segunda navegação” platônica constitua “uma conquista que, sob certos aspectos, assinala a etapa mais importante na história da metafísica”, Reale nega que, com ela, Platão aceda à própria “revelação divina”. O problema é que Platão nos apresenta o argumento da revelação divina em função de uma demonstração verdadeira da necessidade da vida segundo o espírito (**Fédon**, 82c-84b), bem como, por isso, dos “dons divinatórios” e da “faculdade de adivinhação” presentes na alma (85b); razão pela qual, realmente, e isso pelo menos do modo como Reale o reivindica, não poderia supor o alcance revolucionário que o “logos Theos” (no sentido da revelação ou da palavra do Deus especificamente tomado como tal) teria com respeito ao logos humano. Em Platão não há um “logos Theos”, pois, para ele, embora deus (theos) não se misture a homem, há como que todo um convívio e um diálogo entre deuses (theois) e homens, tanto quando despertados como quando dormindo (**Banquete**, 203 a), mediado por Eros (que é um daimon), situação em que o homem com quem esse contato e esse diálogo foram estabelecidos torna-se um “daimonios aner” (ibid.), um homem marcado pela divindade (daimon); enfim, capaz de revelação divina, no sentido de “logos theios”. Daí, Agostinho não estar contente com o fato de os platônicos mesmo “estando acordados em que existe a divindade e em que ela cuida das coisas humanas, pensam que não é suficiente para conseguir a vida feliz render culto a um único Deus imutável”, mas sim “a muitos deuses, criados e instituídos pelo Uno” (**De Civitate**



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE UNICENTRO

Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação - PROPESP
Diretoria de Pesquisa - DIRPES

Dei, VIII, 1); pois, ao colocarem o Uno além do “unius incommutabilis Dei”, tomam esse como sendo apenas uma das determinações do Uno, justificando assim o fato de se tomar inclusive a “revelação divina cristã” como um “logos theios”, identificando-o com o “logos theos”. Eis aí, portanto, a razão de Agostinho não poder considerar o “logos platônico” apenas enquanto um mero logos humano (isto é, do modo como Reale gostaria) e sim ter que reconhecer a oposição entre os dois tipos de revelação; a saber, uma que afirma a fé nos livros eclesiásticos com que Deus instruiu a seu povo e outra que a nega.

O fato é que o cerne da oposição entre “logos theios” e “logos Theos” não é senão a distinção do saber revelado em “saber mediato”, revelado por algum deus pelo intermédio de Eros, e “saber imediato”, revelado diretamente pelo próprio Deus considerado Supremo. Em suma, de um lado, em um saber fundado na auto-reflexão objetiva da Razão, cujo princípio de movimento constitui-se a partir do próprio Eros tomado como aquela potência objetiva pela qual, no saber, podemos atingir o que as coisas são em si e por si; e, de outro lado, em um outro saber fundado por sua vez na imediatidade mesma da Fé concebida como Amor absoluto em Deus e/ou Doação absoluta ao Deus supremo, i.é, da Fé tomada como inscrita no âmbito da Razão entendida como esse fundamento último que é o “unius incommutabilis Dei” agostiniano, mas não já da Razão desenvolvida como auto-reflexão objetiva do próprio Deus e sim como a Autoridade Divina manifesta no Deus feito homem, ou seja, em Cristo. Assim, mesmo que ainda permaneça oculta sob o manto implícito da oposição entre “logos theios” e “logos Theos”, essa distinção do saber em “saber mediato” e “saber imediato” só passa a existir depois de Agostinho; pois até ele o “logos Theos”, na figura de um saber imediato revelado diretamente pelo próprio Deus supremo, ainda não havia feito sua aparição no reino da filosofia, e, por isso, mesmo com Agostinho, ainda não se poderia falar de uma estrita oposição entre saber mediato e saber imediato. Por isso, a reproposição da oposição entre “logos theios” e “logos Theos” tem a importância de, mais uma vez (sobretudo agora nos quadros da filosofia contemporânea, que reservam à Metafísica e à Teologia a visão de um futuro por demais sombrio e obscuro no que tange ao Absoluto pensado como tal), levar-nos à reconsideração das instâncias do “Saber absoluto” tal como estabelecido no Sistema de Hegel, bem como os limites e o alcance do mesmo, no caso da instauração de uma “Quarta navegação”, como expressão ou exemplo de um *paradigma metodológico* determinado, o paradigma propriamente especulativo.



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE UNICENTRO

Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação - PROPESP
Diretoria de Pesquisa - DIRPES

2. Resultados Parciais:

Organizar os resultados da pesquisa explicitando a proposta metodológica adotada.

Concorde-se ou não com o novo advento da afirmação das chamadas “Doutrinas Não-Escritas” de Platão, há que se reconhecer a re-descoberta mesma do estabelecimento propriamente platônico de uma “Segunda navegação” em filosofia. Originariamente “aquela que se leva adiante com remos quando se fica sem ventos”, é somente com G. Reale que, nos dias de hoje, a expressão “Segunda navegação” passa de novo a ser interpretada de modo técnico, tal como era, por exemplo, na época de Cícero¹; o que implica, para Reale, em assumir a imagem da *deuteros plous* “como chave de leitura para a (sua) interpretação de Platão”, e isto “justamente no sentido metafórico no qual Platão a usou”, assim como “para o *antes* e para o *depois* de Platão”². Certamente, com isso, Reale está contribuindo para uma nova interpretação de Platão, inclusive no sentido da re-leitura imanente da obra platônica; porém, mesmo que isto seja realmente assim, nem por isso podemos afirmar que Reale retoma e desenvolve (ou usa) o estabelecimento platônico da *deuteros plous* de modo verdadeiramente imanente, isto é, para também tratar daqueles problemas fundamentais tratados por Platão do mesmo modo pelo qual Platão foi o primeiro a considerá-los. Como exemplo, abordarei aqui tão somente o problema da revelação divina ou do “logos theios”, apresentado em **Fédon**, 85 cd, em direta correspondência com a “Segunda navegação”, em **Fédon**, 99 cd³.

Buscamos aqui a demonstração da tese de que G. Reale não pode ser lido apenas como um historiador da filosofia ou, ainda, como comentador de autores antigos; pois, embora tenha tornado-se conhecido justamente pelos seus belos estudos em torno de Platão e Aristóteles, entre outros, sua orientação filosófica propriamente dita não se funda senão em Agostinho e, ao fim e ao cabo, na “fé revelada” do Cristianismo⁴. O problema é que, ao justificar essa posição, mediante a imputação a Agostinho da tese de que a razão humana, tomada isoladamente, não pode dar ao homem o meio com que chegar ao Além ou *Àquele que é*, Reale termina por rebaixar a “Segunda navegação platônica” ao nível do mero “logos

¹ A saber, como acesso ao racional puro, buscando não só estabelece-lo no supra-sensível como em seu plano imanente, mas, também, nele fundar-se. Cf. G. REALE, **Hist. da fil. antiga**, II, 52-53; M. T. CICERONIS, “Tusc. Disp., IV, 5, p. 9. URL = <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc4.shtml> , acesso em novembro de 2003.

² Cf. G. REALE, op. cit., II, p. 52, n. 4.

³ Seguirei aqui, a título de verificação, uma antiga e há muito tempo esquecida indicação de L. Robin (ver sua “Notice”, in. **Fédon**, Belles Lettres, 1949, p. VII, XXXVIII e XLVIII, nota 2).

⁴ Cf. G. REALE, “Introduzione” a **Amore Assoluto e ‘Terza Navigazione’**, Bompiani, 2000, p. 07-78.

umano”.⁵ Ora, o conteúdo principal dessa tese é justamente o que destituirá o que Reale chama de “Terceira navegação” de todo o seu caráter e alcance filosóficos; a saber, que embora Platão e os neoplatônicos tenham visto ou entrevisto “o que é Além” e mesmo compreendido que “o que é Além” é “Aquele que é”, não compreenderam que o único meio seguro que nos permite atravessar o “mar do século”, que existe entre nós e o Além, é precisamente a cruz de Cristo⁶. Para Reale, a limitação platônica não é senão o conceito de “revelação divina”, do qual, segundo ele, Platão falava somente a título de hipótese; pois, ainda que compreendesse o alcance de tal revelação, não poderia supor o alcance revolucionário que o logos divino teria com respeito ao logos humano⁷.

Tentou-se até aqui (no segundo semestre de vigência da pesquisa em questão) apenas verificar se tal crítica permanece adequada ao estabelecimento propriamente platônico da “Segunda navegação”. Assim, mediante a apresentação do núcleo da interpretação de Reale em torno da *deuteros plous* em Platão e de sua aplicação ao conceito platônico de “logos theios” pelo próprio Reale, quis-se mostrar que, ao invés de estar fundada no paradigma estabelecido por Platão, esta aplicação funda-se antes no paradigma agostiniano que Reale ele mesmo, em oposição ao estabelecido por Platão, foi o primeiro a designar mediante a metáfora de “Terceira navegação”, com o que sua chave de leitura permanece unilateral e, por isso, exterior ao preciso problema platônico tomado como tal. Por fim, indicou-se ainda alguns elementos de permanência, retomada e desenvolvimento da oposição entre “logos Theos”, a “revelação divina” concebida ao modo cristão, e a “revelação divina” pensada por Platão, isto é, o “logos theios”.

3. Discussões Parciais:

Interpretar os resultados à luz da base teórica escolhida.

Embora afirme que a “Segunda navegação” platônica constitua “uma conquista que, sob certos aspectos, assinala a etapa mais importante na história da metafísica”⁸, Reale nega que, com ela, Platão aceda à própria “revelação divina” ou ao “logos theios” de que nos fala **Fédon**, 85 cd, permanecendo, assim, ainda limitado ao nível da razão humana. De fato, se de um lado “a razão humana não pode ser outra que a jangada” aludida na mesma passagem, e

⁵ Veja-se G. REALE, op. cit., p. 53-54.

⁶ Cf. G. REALE, op. cit., p. 53-54; A. AUGUSTINI, *In Ioannis Evangelium Tractatus*, II, 1- 4.

⁷ Veja-se G. REALE, op. cit., p. 54.

⁸ Veja-se G. REALE, op. cit., p. 51.

isto, “com todos os riscos que ela comporta”, de outro, a “revelação divina” tem que ser, “não uma jangada, mas uma sólida nave”, justamente aquela que nos ajudaria a “atravessar o mar da vida com segurança”⁹; a questão é saber se, necessariamente, de acordo com Platão, a “Segunda navegação” corresponde à sólida nave, à “revelação divina”, ou, como quer G. Reale, à jangada, à razão humana. Mas, se isto é realmente como Reale nos diz, então como ele nos explica o fato de a “Segunda navegação”, “que se faz apenas com os remos e sem nenhuma ajuda dos ventos”, ao corresponder indubitavelmente à navegação submetida ao acaso (sul mezzo di fortuna) da jangada”, e “atendo-se tão somente à jangada”, ser levada a descobrir o supra-sensível? Além disso, como é (ou foi) possível a Platão, “atendo-se tão somente à jangada”, descobrir o supra-sensível, e, como que, ao conectar as duas belas imagens de **Fédon** 85 cd e **Fédon** 99 cd, levar ao pleno acabamento¹⁰ a sua *deuteros plous*?

Refaçamos, portanto, esse trajeto. Começemos por **Fédon**, 85 cd:

em se tratando “destes argumentos [concernentes ao sentido da vida e da morte], não é possível fazer senão uma dessas coisas: ou aprender de outros qual seja a verdade ou descobri-la por si mesmo; ou ainda, se isto é impossível, aceitar entre os raciocínios humanos, aquele melhor e menos fácil de refutar e, sobre ele, como sobre uma jangada, afrontar o risco da travessia do mar da vida; a menos que se possa fazer a viagem de modo mais seguro e com risco menor, sobre uma embarcação mais resistente, isto é, confiando-se a uma revelação divina”.¹¹

Reale funda sua interpretação dessa passagem no fato de que, para ele, os gregos não tinham uma revelação divina como o povo hebraico; assim, mesmo que Platão pudesse compreender o alcance que poderia ter uma tal revelação, não podia supor, todavia, o alcance revolucionário que *o logos divino* teria com respeito ao *logos humano*.¹² Ora, é justamente a partir desse fundamento histórico-antropológico, enquanto tal externo ao pensamento platônico, e isso justamente pela inexistência entre os gregos de algo como a “fé revelada” do Cristianismo, que Reale assume a metáfora da *deuteros plous* “como chave de leitura para a (sua) interpretação de Platão”¹³; isto implica em que, pelo menos no que

⁹ Veja-se G. REALE, op. cit., p. 51.

¹⁰ Veja-se G. REALE, op. cit., p. 52.

¹¹ Traduzido conforme a versão de Reale apresentada em G. REALE, op. cit., p. 51-52.

¹² Cf. G. REALE, op. cit., p. 52.

¹³ Compare-se G. Reale, *Introduzione* ..., p. 51-53, com G. Reale, **Hist. da fil. antiga**, II, p. 52, n. 4.

respeita ao “depois de Platão”, uma vez que reduz a “Segunda navegação” ao simples *logos humano*, ele não a esteja utilizando “justamente no sentido metafórico no qual Platão a usou”. Disso resulta que Reale tão somente se apropria do elemento metodológico-especulativo que a sua chave de leitura pressupõe; e isto, sobretudo, em confronto com o novo paradigma metodológico-especulativo, expresso justamente pela metáfora da “Segunda navegação”, e como tal, estabelecido a partir de **Fédon**, 99cd:

“Com todo o prazer me tornaria discípulo de quem quer que fosse para poder aprender algo sobre essa causa [que verdadeiramente liga e mantém todas as coisas]. No entanto, já que fiquei sem ela e não me foi possível descobri-la por mim mesmo nem aprende-la com outro, *tive de empreender uma segunda navegação (deuteros plous) para andar à busca da causa; queres, Cebes, que te exponha quanto trabalhei nisso?*”¹⁴

Considerando a partir daqui as “duas belas imagens” de que nos fala Reale, a hipótese platônica da “revelação divina” não se apresenta senão como a última hipótese a ser considerada no que diz respeito ao conhecimento da verdadeira causa da geração e da corrupção de todas as coisas. Conforme **Fédon**, 85 cd, se não é possível ao homem 1. “aprender de outro” e 2. nem “descobrir por si mesmo” qual seja a verdade, então lhe é possível apenas 3. “aceitar entre os raciocínios humanos, o melhor e menos fácil de refutar” e/ou 4. “confiar numa revelação divina”. No fundo, o que aí se mostra é já o fracasso das hipóteses “1” e “2”, permanecendo abertas apenas a “3” e a “4”; porém, como a “3” identificar-se-á com a “1” (pois implica justamente na aceitação de um “raciocínio humano de outro” simplesmente mais plausível e, portanto, passível de maior aceitação, tal como será o caso da dialética de Aristóteles), restará tão somente a hipótese da revelação divina. O que é confirmado em 99 cd, quando Sócrates enumera, invertendo-as, apenas as hipóteses “1” e “2” como experiências fracassadas; assim, enquanto a primeira hipótese (“aprender de outro”) fracassa porque Platão não aprende da tradição nada de seguro sobre a imortalidade da alma e nem dos pré-socráticos a verdadeira causa da geração e da corrupção de todas as coisas¹⁵, a segunda (“descobrir por si mesmo”) vai à bancarrota precisamente pela insuficiência dos argumentos da *reminiscência* e da *afinidade* em demonstrar a imortalidade da alma (**Fédon**, 73a-84b). O que leva justamente às objeções de Símas e Cebes (85e-88b),

¹⁴ Sigo aqui a própria tradução de G. Reale, **Hist. da fil. antiga**, v. II, p. 52.

¹⁵ Veja-se o *argumento dos contrários* em **Fédon**, 69e-72e, e o problema da *physis* em **Fédon**, 96e-99c.

de modo a explicitar exatamente o núcleo da hipótese da aceitação do melhor e mais difícil de refutar dentre os raciocínios humanos (i.é, a hipótese “3” de 85 cd), a qual Platão acolhe precisamente na medida em que (como dirá Símias em 107b), tal núcleo implica a exigência de um exame mais profundo da verdade, sobretudo enquanto ela nos é revelada como algo certo e evidente; o que, ao fim e ao cabo (a hipótese “4”), se funda na própria confiança no caráter propriamente divino do “logos theios”.

Isso demonstra que Platão nos apresenta o argumento da revelação divina não apenas *a título* de hipótese, mas quer provar justamente sua realidade. O que se dá em função da exigência de uma demonstração verdadeira da necessidade da vida segundo o espírito (**Fédon**, 82c-84b), bem como, por isso, dos “dons divinatórios” e da “faculdade de adivinhação” presentes na alma (85b)¹⁶; razão pela qual, o que aqui deve ser retido não pode ser senão a conclusão que sustenta ser a própria “Segunda navegação” a expressão da “revelação divina” indicada em 85cd. Do contrário, a investigação platônica não ultrapassaria jamais o nível intermediário do *entendimento*, ficando entre a *opinião* e a *inteligência* (**República**, 511bd), quando é justamente a “hipótese” do entendimento, e, por conseguinte, seu elemento de ceticismo (que já aparece nos discursos de Símias e Cebes), o que impulsiona Platão à busca de um *conhecimento absoluto e anipotético*, de caráter divino, isto é, revelado¹⁷.

4. Conclusões Parciais:

Argumentar sistematicamente, inter-relacionando os fenômenos observados e os resultados obtidos. Relacionar os resultados alcançados com os objetivos e perguntas de pesquisa.

Se há oposição entre Agostinho e Platão, esta não se funda senão na distinção entre dois conceitos distintos de “revelação divina”, que independem de sua origem histórico-antropológica: o “logos theios” e o “logos theos”. Como esta não é uma oposição de contraditórios e sim de contrários, não há aí nenhuma oposição entre “logos divino” e “logos humano”, que pode ocorrer tanto nos limites de uma como nos limites de outra, nem entre “fé revelada” ou “transcendente” e razão especulativa, que é algo estranho tanto a Platão como a Agostinho. Por isso, ainda que G. Reale esteja correto ao imputar a Agostinho a tese

¹⁶ A este respeito, é bastante elucidativa a frase que Platão põe na boca de Sócrates, exortando Símias a interrogá-lo, segundo a qual essas coisas (o dom divinatório, a presciência dos bens existentes no Hades, e a faculdade de adivinhação) são as que Símias deve considerar quando quiser falar e propor as questões que desejar (**Fédon**, 85bd).

¹⁷ Cf., **Apologia**, 20c-24b, 28b-32a; **Ménon**, 81ab; **Banquete**, 201d-212c; **República**, 496c, ss, 611b, ss; **Fédon**, 242b-253c; **Político**, 290cd, 309c; **Filebo**, 16c-23c.

de que a razão humana, tomada isoladamente, não pode dar ao homem o meio com que chegar ao Além ou *Àquele que é*, isso não quer dizer que quem compreendeu o Além ou *Àquele que é* “sulla base della pura ragione” tenha limitado-se à “razão humana” e que, por isso, não tenha o meio com que chegar *Àquele que é*¹⁸.

O que se justifica pelo fato de o próprio Agostinho, nos textos citados por G. Reale, embora discutindo justamente com Platão e os neoplatônicos, em nenhum momento rebaixar o pensamento platônico e neoplatônico ao mero “logos humano”; ao contrário, tal pensamento se mostra ele mesmo aos olhos de Agostinho como que completamente problemático à exigência agostiniana precisamente devido ao serviço que devota à divindade. Por isso, ainda que de um lado Agostinho objete que “quem, por muito que desenvolva o poder de sua inteligência (mentis) com a intenção de vislumbrar, do modo como lhe seja possível, a existência mesma, poderá chegar a isso mesmo que a inteligência (mente), seja como seja, vislumbrou” (**In Io. Evang.** II, 2); de outro, ele é levado a afirmar que “é melhor não ver pela inteligência o que é e permanecer aderido à cruz de Cristo, que vê-lo e menosprezar sua cruz” (II, 3) e ainda, que “apesar disso, o melhor e mais excelente é dar-se conta, se é possível, do termo aonde há que se dirigir e abraçar-se ao lenho que leva até lá” (ibid.). Enfim, o problema de Agostinho está em que “os “filósofos que se dedicavam à investigação do Criador por meio das criaturas”, isto é, os platônicos, realmente “conheceram a Deus”; porém, “conhecendo-o, não lhe deram graças, como a Deus são devidas, antes se evanesceram em seus pensamentos e se obscureceu seu insensato coração” (II, 4).

Como se vê, o problema agostiniano não é o da oposição entre “logos humano” e “logos divino”, mas o do reconhecimento do “logos divino cristão” enquanto “logos theos”; isto é, como “a palavra de Deus”. Os textos do **In Epistolam Ioannis ad Parthos** e do **Sermo 43** confirmam isso de modo perfeito; enquanto no primeiro Agostinho busca desenvolver os pontos centrais da adesão à cruz de Cristo sob o princípio do Amor (“amor”) como sendo um novo mandamento, o que leva Reale a ver nesse texto uma contraposição ao Eros grego, e mais precisamente ao platônico, no segundo Agostinho argumenta em favor da unidade originária entre Fé revelada e Razão especulativa e da unidade derivada entre a fé subjetiva e o entendimento humano. Infelizmente, Reale não se dá conta de que no **Sermo 43**, Agostinho não está operando apenas nos limites de um círculo hermenêutico, mas, ao contrário, está justamente querendo dizer que este círculo hermenêutico só é passível de se

¹⁸ Veja-se G. REALE, *Introduzione* [a **Amore Assoluto ...**], p. 08-09, 53-54.

realizar na medida em que se compreender a unidade originária entre Fé revelada e Razão especulativa; quer dizer, precisamente aquilo que foi negado pelos platônicos. Não parece que Reale tenha dado alguma importância a essa negação, no que ele apenas seguiu a tradição estabelecida; entretanto, mesmo que muitos comentadores tenham passado bastante rápido por esse problema, parece-nos que ele comporta algo de essencial, que, evidentemente, não é o problema religioso da defesa do paganismo e sim a questão mesma da natureza da “revelação divina”. Neste sentido, realmente, podemos dizer com Reale, que embora Platão e os neoplatônicos tenham visto ou entrevisto “o que é Além” e mesmo compreendido que “o que é Além” é “Aquele que é”, não compreenderam que o único meio seguro que nos permite atravessar o “mar do século”, que existe entre nós e o Além, é precisamente a cruz de Cristo¹⁹; isto porque, para Platão e os neoplatônicos, “o que é Além” não é apenas “Aquele que é”, mas “o que está Além do que é”²⁰. Donde, enfim, tanto a revelação divina ser diferente em cada caso, como o “mar da vida” em Platão também não ser a mesma coisa que o “mar do século” agostiniano, e assim por diante.

Por isso, realmente, Platão não poderia supor o alcance revolucionário que o “logos theos” teria com respeito ao logos humano²¹; pois em Platão não há um “logos theos”, e se houvesse, não poderia ser oposto ao “logos humano”. Isso porque, segundo Platão, embora deus (theos) não se misture a homem, há como que todo um convívio e um diálogo entre deuses (theois) e homens, tanto quando despertados como quando dormindo, mediado por Eros (que é um daimon), situação em que o homem com quem esse contato e esse diálogo foram estabelecidos torna-se um “daimonios aner”, um homem marcado pela divindade (daimon)²²; portanto, um homem inspirado pelos deuses, enfim, capaz de revelação divina, no sentido de “logos theios”. Daí Agostinho não estar contente com o fato de os platônicos mesmo “estando acordados em que existe a divindade e em que ela cuida das coisas humanas, pensam que não é suficiente para conseguir a vida feliz render culto a um único Deus imutável”, mas sim “a muitos deuses, criados e instituídos pelo Uno”²³; pois, ao colocarem o Uno além do “unius incommutabilis Dei”, tomam esse como sendo apenas uma das determinações do Uno, justificando assim o fato de se tomar inclusive a “revelação divina cristã” como um

¹⁹ Cf. G. REALE, op. cit., p. 53-54.

²⁰ Infelizmente, não poderei aqui desenvolver esse ponto. Veja-se **República**, 509b.

²¹ Veja-se G. REALE, op. cit., p. 54.

²² Cf. **Banquete**, 203a.

²³ Cf. **De Civitate Dei** (VIII, 1).



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE UNICENTRO

Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação - PROPESP
Diretoria de Pesquisa - DIRPES

“logos theios”, identificando-o com o “logos theos”²⁴. Eis aí a razão de Agostinho não poder considerar o “logos platônico” apenas enquanto um mero logos humano (como o quer Reale) e sim ter que reconhecer a oposição entre os dois tipos de revelação; a saber, uma que afirma a fé nos livros eclesiásticos com que Deus instruiu a seu povo e outra que a nega²⁵.

As conseqüências do que foi dito acima são múltiplas e extremamente atuais; por isso, devemos considerar muitíssimo alvissareiro alguém propô-las novamente. Sob diversas formas, a oposição entre “logos theios” e “logos theos” permaneceu constante em toda a história da filosofia ocidental, ainda que “transfigurada”. O mérito de G. Reale foi o de retoma-la em sua manifestação originária; pois ela não é, ou *não é mais*, apenas uma questão historicamente datada. Exemplo disso é o fato da determinação agostiniana de estarmos “lançados no mundo”, limitados ao plano da criação ou, o que é a mesma coisa, lançados no “mar do século” (**Beata Vita**, I, 1) não ser a mesma coisa que a metáfora platônica do “mar da vida”. Isto porque se fundam em concepções distintas da “sólida região da felicidade” aventada em **Beata Vita**, I, 1, bem como caminho perseguido para atingi-la, mesmo que em ambos os casos o conhecimento da verdade só se faça possível mediante “socorro divino” (**Contra Academicos** III, 6, 13; **Fédon**, *passim*). O que, de um lado, se consubstancia no “logos theios”; de outro, é uma dádiva do próprio Deus, o que não invalida o lado um, mas exige que esteja “conforme nossa revelação” (CA, III, 20, 44).

É justamente essa exigência agostiniana o que, por vários séculos, terminou por impedir uma exata consideração da oposição entre “logos theios” e “logos Theos”, levando a que o “logos Theos” fosse sobreposto ao “logos theios” ou que este fosse subordinado àquele. O que, de algum modo, sempre permaneceu latente na chamada oposição entre o “Deus dos filósofos e dos sábios” (ou seja, dos “filósofos que possuem Deus sem Jesus Cristo”²⁶) e o “Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó”, ou ainda “de Jesus Cristo”, conforme escreveu Pascal em seu *Memorial*²⁷ na noite de 23 de novembro de 1654, não é senão a distinção do saber revelado em “saber mediato”, revelado por algum deus pelo intermédio de Eros, e “saber

²⁴ Considerando-se a figura do Cristo como mediador sob determinada perspectiva, pode-se dizer que essa é justamente uma das hipóteses de leitura de João 1.1. Veja-se, entre outros, R. DAY, “John 1 and the Word (Logos) of God” URL = <http://reslight.addr.com/john1.html> , Updated: 09/2003.

²⁵ Cf. **De Civitate Dei** (X, 18).

²⁶ Veja-se, PASCAL, Blaise. **Pensamentos** (1670). Introdução e notas de Ch.-M. des Granges. Tard. Sérgio Milliet. – 4. ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1988, pensamento 463, p. 152.

²⁷ Apud REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. II – Do Humanismo a Kant. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 603.



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE UNICENTRO

Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação - PROPESP
Diretoria de Pesquisa - DIRPES

imediatos”, revelado diretamente pelo próprio Deus considerado Supremo. Em suma, de um lado, em um saber fundado na auto-reflexão objetiva da Razão, cujo princípio de movimento constitui-se a partir do próprio Eros tomado como aquela potência objetiva pela qual, no saber, podemos atingir o que as coisas são em si e por si; e, de outro lado, em um outro saber fundado por sua vez na imediatidade mesma da Fé concebida como Amor absoluto em Deus e/ou Doação absoluta ao Deus supremo, i.é, da Fé tomada como inscrita no âmbito da Razão entendida como esse fundamento último que é o “unius incommutabilis Dei”, mas não já da Razão desenvolvida como auto-reflexão objetiva do próprio Deus e sim como a Autoridade Divina manifesta no Deus feito homem, ou seja, em Cristo. Assim, mesmo que ainda permaneça oculta sob o manto implícito da oposição entre “logos theios” e “logos Theos”, essa distinção do saber em “saber mediato” e “saber imediato” só passa a existir depois de Agostinho; pois até ele o “logos Theos”, na figura de um saber imediato revelado diretamente pelo próprio Deus supremo, ainda não havia feito sua aparição no reino da filosofia, e, por isso, mesmo com Agostinho, ainda não se poderia falar de uma estrita oposição entre saber mediato e saber imediato. Por isso, a reproposição da oposição entre “logos theios” e “logos Theos” tem a importância de, mais uma vez (sobretudo nos quadros da filosofia contemporânea, que reservam à Metafísica e à Teologia a visão de um futuro por demais sombrio e obscuro no que tange ao Absoluto pensado como tal), levar-nos à reconsideração das instâncias do “Saber absoluto” tal como estabelecido no Sistema de Hegel, bem como os limites e o alcance do mesmo, no caso da instauração de uma “Quarta navegação”, como expressão ou exemplo (Beispiel) de um *paradigma metodológico* determinado, o paradigma propriamente especulativo. Tal é o passo fundamental para a determinação do lugar da filosofia de Hegel no âmbito da Filosofia do Absoluto e, mais precisamente, se a filosofia hegeliana suprassume a oposição entre “Segunda navegação” e “Terceira navegação” ou se suprassume apenas as oposições internas à “Terceira navegação”; eis o que, no momento, a presente pesquisa permanece ainda investigando.

5. Referências Bibliográficas:

Apresentar somente as citações feitas no texto.

AUGUSTINI, Aurelii. **De Beata Vita/ Diálogo sobre a Felicidade**. Edição bilíngüe de Mário A. Santiago de Carvalho (Tradução do original latino, Introdução e Notas). Lisboa: Ed. 70, 2000. _____. In Ioannis Evangelium Tractatus, Tractatus II/Commento al Vangelo di Giovanni/Secondo discorso. In: _____. **Amore Assoluto e “Terza Navigazione”**. Introduzione, traduzione, note e



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE
UNICENTRO**

Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação - PROPESP
Diretoria de Pesquisa - DIRPES

apparati di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2000. (489-527). [I edizione in italiano: Rusconi, 1984].

_____. **De Civitate Dei/La Ciudad de Dios**. Edición bilingüe, preparada por el Padre Jose Moran. 2. Ed. Madrid: BAC, 1964-1965. (Obras de San Agustín, Tomo XVI-XVII).

_____. Sermo 43/Sermón 43 (Criar para entender). In: **Sermones**. Edición bilingüe. Traducción y prólogo del Padre Amado del Fueyo. 3. Ed. Madrid: BAC, 1964. (Obras de San Agustín, Tomo VII), 573-580.

_____. **Contra Academicos/Contra los académicos**. Edición bilingüe. Versión, Introducción y Notas del Padre Fr. Victorino Capanaga. Madrid: BAC, 1963. (Obras de San Agustín, Tomo III).

_____. **In Ioannis Evangelium Tractatus/Tratados acerca del Evangelio de San Juan**. Edición bilingüe. Versión, Introducción y Notas del Padre Fr. Teofilo Prieto. Madrid: BAC, 1955. (Obras de San Agustín, Tomo XIII, 1-35).

CICERONIS, M. T. "Tusculanarum Disputatum, Liber Quartus". URL =

<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc4.shtml> , acesso em novembro de 2003.

DAY, R. "John 1 and the Word (Logos) of God" URL = <http://reslight.addr.com/john1.html> , Updated: 09/2003.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos** (1670). Introdução e notas de Ch.-M. des Granges. Tard. Sérgio Milliet. – 4. ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1988.

PLATON. **Oeuvres complètes**. Traduction nouvelle et notes par Léon Robin. Paris: Pléiade, 1950. (2 vols.).

_____. **Phédon**. Texte établi et traduit par Léon Robin. 4. Ed. Paris: Belles Lettres, 1949.

REALE, Giovanni. Introduzione. In: AUGUSTINI, Aurelii. **Amore Assoluto e "Terza Navigazione"**. Introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2000. (07-68). [I edizione in italiano: Rusconi, 1994].

_____. **História da Filosofia Antiga**. Trad. Marcelo Perine e Henrique C. de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 1994. (5 vols.).

REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. **História da Filosofia. II – Do Humanismo a Kant**. São Paulo: Paulinas, 1990.

ROBIN, Léon. Notice. In: PLATON. **Phédon**. Texte établi et traduit par Léon Robin. 4. Ed. Paris: Belles Lettres, 1949. (VII-LXXXVI).