

A recepção estóica e epicurista dos modelos epistêmicos de Platão e Aristóteles

The epicurean and stoic reception of the Plato's and Aristotle's epistemic models

José Trindade Santos *

Data de recepção do artigo: out./2011

Data de aprovação e versão final: nov./2011

Resumo: *Este artigo prossegue o curso sobre Teoria Platônica da "Anamnese", através da crítica de Aristóteles, do modo como ela foi recebida pelas principais escolas helenísticas: estoicismo, epicurismo, ceticismo, peripatéticos e ecléticos. Eu procuro mostrar que as principais doutrinas de Platão sobrevivem até nossos dias, mesmo nas obras de seus mais profundos críticos, como um modelo cognitivo válido e fonte de inspiração da reflexão ética.*

Palavras-chaves: *Platão, Aristóteles, anamnese, filosofia helenística.*

Abstract: *This paper follows the course of the Platonic theory of "Anamnesis", through the criticism of Aristotle, as it is received by the main Hellenistic Schools: Stoics, Epicureans, Sceptics, Peripatetics and Eclectics. I aim to show that Plato's main tenets survive up to our days, even in the works of his deepest critics, as a valid cognitive model and an inspiring source of ethical reflection.*

Keywords: *Plato, Aristotle, anamnesis, Hellenistic Philosophy.*

1. A teoria platônica da anamnese constitui uma das mais extraordinárias concepções que a tradição filosófica do Ocidente regista. Não prestando atenção aos muitos, sérios e delicados, problemas que põe aos seus intérpretes, podemos

* Bolsista de Produtividade em Pesquisa 2 - CNPq. Doutorado em Filosofia pela Universidade de Lisboa, Portugal(1989). Professor do PPGFIL-UFPB e do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Problemata: R. Intern. Fil. Vol. 02. No. 02. (2011), pp. 13-28

ISSN 1516-9219.

distinguir, na forma com que se acha expressa nos diálogos, uma rede de temáticas relacionadas.

Mais facilmente destacável da concepção global é a moldura mitológica, cuja finalidade será a de estabelecer a relação com o fundo cultural e religioso e a tradição sapiencial gregos. Apesar de nela assentar todo o alcance da proposta platónica, acaba por levantar ao intérprete mais problemas do que os que resolve.

Sobre essa moldura, Platão dispôs três estruturas teóricas interdependentes:

- 1) uma teoria da aprendizagem;
- 2) uma concepção de saber associada ao currículo educativo que promove a sua aquisição;
- 3) a metodologia de investigação que serve todo o projecto.

Trata-se de um programa ambicioso, susceptível de se constituir como um modelo epistémico autónomo: um dos dois que a tradição filosófica reconhece como explicações coerentes para a aquisição e produção de conhecimento. Apesar das suas *evidentes* dificuldades e das muitas objecções que lhe têm sido postas, o modelo sobreviveu até aos nossos dias, persistindo, pelo menos em parte, inserido mesmo nas concepções epistémicas daqueles que mais fortemente se lhe opõem. É a este ponto que gostaria de prestar alguma atenção.

2. É no *Ménon* que Platão expõe a teoria da aprendizagem. Ménon produziu três opiniões acerca da natureza da virtude que Sócrates refutou. Contra-atacando, Ménon objecta que, uma vez que tanto a concepção de saber proposta, como a metodologia que a serve, só admitem duas alternativas – saber ou não saber –, o trânsito entre elas é impossível. Daí resulta a impossibilidade da aprendizagem, logo da aquisição do saber; em suma, do conhecimento.

Sócrates reage mostrando, através do diálogo com um escravo inculto, que cada um de nós contém na “alma” opiniões verdadeiras. Estas, oferecidas como respostas a um interrogatório adequado, serão susceptíveis de se virem a constituir como saber. Consegue deste modo mostrar *que e como* se aprende recordando, mas deixa dúvidas sobre o que é que exactamente se recorda.

É a esta questão que o *Fédon* responde. Analisando diversos casos de igualdade, Sócrates mostra que nenhum igual sensível satisfaz as exigências de perfeição patentes na igualdade inteligível, sugerindo que nem o sensível seria captável sem um contacto prévio com a noção inteligível, nem esta seria recuperável sem o concurso da sensibilidade. Donde resulta serem as Formas inteligíveis o objecto da anamnese e o conteúdo da concepção de saber buscada.

3. É esta concepção que é criticada pela quase totalidade da tradição posterior. Que a alma tenha, numa vida anterior à sua encarnação no corpo, tido contacto com o saber e o ser, *devendo a esse contacto a sua estrutura*, eis as duas teses que nenhum outro filósofo alguma vez se atreveu a aceitar. Uma vez mais, a moldura mitológica, constituída pela defesa da transmigração da alma através de uma sucessão de corpos, poderá ser descartada, mas a hipótese de um saber inteligível, perfeito e imutável, *a priori* na alma, parece ser objecto de rejeição universal. E, no entanto, é a própria abrangência da hipótese, o seu carácter excessivo, que milita contra a sua superação.

3.1 O primeiro crítico é Aristóteles, que contra Platão apresenta um modelo epistémico construtivo, no qual cabe ao sujeito a produção do universal, por “abstracção”, partindo das sensações para as imagens e a experiência, podendo depois, por indução, chegar ao conhecimento da causa e passar daí aos

primeiros princípios e à ciência (*Meta.* A1; *An. Post.* A18, 81b2-9; *An. Post.* B19, 99b38-100b17; *Da alma* 7, 431a1-b19)¹.

Sendo cada um dos entes naturalmente estruturado, a finalidade da ciência é o conhecimento dessa estrutura. Não há, pois, necessidade de justificar essa estruturação recorrendo a ambíguas entidades, transcendentais quer ao ser, quer ao próprio saber.

E, contudo, a despeito desta denegação formal da anamnese, o Estagirita não deixa de aceitar teses que só um inatista concederia. Um exemplo é:

“Todos os homens pensam que cada tipo de carácter, de certo modo, pertence ao seu possuidor por natureza; pois, a partir do momento em que nasce, cada um é dotado com auto-domínio, ou com coragem, ou com qualquer outra qualidade moral...”

(*Ética a Nicómaco* Z13, 1144b4-6).

Outra, que inteiramente confirma a anterior será:

“... cada um deve ter nascido como que com um olho, pelo qual julga correctamente e escolhe o que é verdadeiramente bom, sendo bem dotado por natureza quem for assim dotado. Pois é o sumamente nobre, que não se pode apreender ou aprender com outros, mas que se possui tal como foi dada ao nascer, como uma dotação boa e nobre, que constitui uma dotação completa e autenticamente natural.

(*Id.* 5, 114b5-12).

Estes dois passos atestam para lá de dúvida que a rejeição da anamnese platónica não impediu Aristóteles de defender concepções inatistas.

4. Quatro ou cinco séculos mais tarde, esta mesma ambivalência é patente tanto em Estóicos quanto em Epicuristas. Notemos o que um eclético do séc. I-II nos diz da antiga Stoa:

“Dizem os Estóicos que, quando nasce um homem, a

parte que comanda (*to hégemonikon*) a sua alma se acha como uma folha de papiro, pronta a ser escrita. É nesta que vai inscrever cada uma das suas concepções. O primeiro modo de inscrição é pelas sensações. Pois, ao perceber qualquer coisa, p. ex., o branco, guarda memória dele, quando depois se foi. E, quando ocorreram muitas memórias da mesma espécie, diz-se que se tem experiência, pois a pluralidade de impressões semelhantes constitui a experiência. Algumas concepções nascem naturalmente deste modo, sem tecnicismo, outras através da atenção e da instrução. Só estas últimas se designam como “concepções” (*ennoiai*), enquanto as primeiras se chamam também “antecipações” (*prolêpseis*). A razão pela qual somos chamados “racionais” decorre das *prolêpseis* que completamos durante os primeiros sete anos de vida”

(Écio 11; *Stoicorum Veterum Fragmenta* II 83, 13-23).

Uma concepção desta natureza só pode evidenciar as raízes, aparentemente empiristas, que encontrámos em Aristóteles (*vide Metafísica* A1; na verdade, a noção de ‘experiência’ referida segue de perto a do Estagirita). E, no entanto, criticando os Estóicos pelas contradições em que caem, Plutarco refere as muitas ofensas que fazem à experiência comum “em questões relativas às coisas boas e más e aos objectos a escolher e a evitar...”, as quais deviam ser mais manifestas que as que decorrem da sensibilidade, pois,

“...são geradas a partir de princípios co-naturais em nós (*en hêmîn symphyton*)”

(Plutarco *De comunibus notitiis* 1070c-d).

Esta mesma posição dos Estóicos é confirmada por Diógenes Laércio (H 52-53) num passo em que examina o modo como as noções comuns se formam nos indivíduos. A apreensão (*katalêpsis*) de umas origina-se pela sensação, a de outras pela razão: as primeiras por contacto directo; as segundas pelos diversos modos enumerados (por semelhança, por analogia, por

diminuição, por transposição, por combinação, por oposição, por transição, por privação). Pelo contrário, as noções de justiça e de bem alega serem “adquiridas naturalmente” (*physikós*).

Os textos citados bastam-nos, portanto, para notar uma continuidade do inatismo nas concepções epistémicas, que nos leva a interrogarmo-nos sobre o sentido das críticas que Aristóteles dirige à anamnese platónica (considerada “absurda”: *Analytica posteriora* B19, 99b26 sqq). Mas a conclusão a que chegámos no domínio das noções éticas torna-se ainda mais nítida no das concepções teológicas, como veremos pelo seguinte texto de Séneca:

“Costumamos dar bastante valor às opiniões (*praesumptioni* = *prolêpseis*) universalmente partilhadas, e como demonstração da verdade recorremos à prova do consenso universal. É assim que se prova a existência dos deuses, entre outros argumentos, pelo facto de toda a gente possuir [implantada (*insita*)] uma ideia acerca dos deuses e de não haver povo algum, onde quer que seja, tão fora das leis e hábitos comuns que não acredite nos deuses, de um modo ou de outro”

(Séneca *Cartas a Lucílio* 116, 6)².

Confirmando inteiramente este traço, Sexto (*Adv. math.* IX) examina os argumentos a favor e contra a existência dos deuses. Na parte da sua exposição que dedica ao “absurdo” da afirmação da não existência de deuses, desenvolve um conjunto de argumentos, dos quais isolaremos três. No primeiro, afirma a existência dos deuses a partir das noções morais, existentes “de acordo com as noções e antecipações comuns (*koinas ennoias kai prolêpseis*) de todos os homens” (124). No segundo, afirma a a partir das práticas correntes da profecia, da inspiração, da astrologia, da adivinhação e predição pelos sonhos, “acreditadas por todos os homens” (132). No terceiro, sustenta que os deuses são seres vivos, tal como o universo, “de acordo com as concepções comuns da humanidade, dos poetas e da maioria dos

melhores filósofos” (138).

Esta linha de argumentação é interessante, pois evidencia a utilização da comunidade das “concepções e antecipações” como critério de verdade. Como tínhamos visto, para a mesma conclusão apontara Sêneca não só no passo já citado, mas com as “sementes”³ (*semina*) da ciência (*vide* 73.16, para a relação entre “sementes” e “implantada”).

A mesma tese é exposta, ainda com maior clareza e em termos mais simples por Epicteto:

“Não nascemos com um conceito natural de triângulo rectângulo, ou com o intervalo musical de meio-tom, mas aprendemos estas coisas por instrução técnica ou sistemática, tal como aqueles que as não conhecem nem pensam que as conhecem. Pelo contrário, quem não nasceu com um conceito inato (*emphyton ennoian*) de bem e de mal, de belo e de feio, de conveniente e inconveniente, de felicidade, do que é de aceitar e de rejeitar, do que deve e não deve fazer?”

(Epicteto *Discursos* B II. 2-3).

Este recurso à comunidade “natural” de certas concepções não pode deixar de levantar sérios problemas epistemológicos. Pois, como se explica a sua relação com outras concepções, falíveis, ou simplesmente se abre a possibilidade do erro nestas questões? A dificuldade obriga a um aprofundamento da noção de ‘antecipação’.

Decerto por essa razão, vemos que a relação entre estas concepções e o modo como se formam nos homens tinham sido abordadas no texto, por um lado, tornando manifesto o seu carácter infalível, por outro, explicando a possibilidade do erro:

“As *prolêpseis* são comuns a todos os homens e uma prolêpsis não combate outra prolêpsis. Pois, quem de nós não supõe que o bem é expediente (*sympheron*) que deve ser escolhido e que em qualquer circunstância devemos acompanhá-lo e persegui-lo?” ... “Onde nasce então o conflito? Na harmonização das *prolêpseis* com as realidades particulares”. ... O que é a educação? É

aprender a adaptar as antecipações naturais às realidades particulares, de acordo com a natureza, e além disso fazer a distinção entre o que está e o que não está ao nosso alcance”

(Epicteto *Discursos* A 22.1-3, 9-10).

5. Estabelecidos estes factos, será talvez com surpresa que nos damos conta da popularidade destas teses, representativas do Estoicismo antigo, em correntes filosóficas rivais.

No seu *De finibus* (V 59-60), Cícero tinha-se referido às “pequenas noções das coisas mais nobres” (*notitias parvas maximarum*), “plantadas sem instrução”, capazes de lançarem as bases da educação. E, no *De natura deorum* (I 43-44), refere-se à concepção epicurista do conceito dos deuses:

“... só ele viu primeiro que os deuses existiam, porque a própria natureza os tinha impresso nas mentes de todos os homens. Pois que nação ou raça humanas não tem, sem instrução, alguma antecipação (*anticipationem*) dos deuses? A palavra de Epicuro para esta é *prolepsis*, que é aquilo a que podemos chamar a delineação de uma coisa, pré-concebida pela mente, e sem a qual a compreensão, o questionamento, ou a discussão não são possíveis. ... Pois, uma vez que a crença não foi estabelecida por qualquer convenção, costume ou lei e retém consenso unânime, deve necessariamente compreender-se que existem deuses e que temos conhecimento insito, ou inato deles. Mas aquilo que todos os homens consentem é necessariamente verdadeiro. Deve então conceder-se que os deuses existem”.

(Cícero *De natura deorum* I 43-44).

Este último ponto é confirmado por Diógenes Laércio, no capítulo que dedica a Epicuro:

“Por antecipação (*prolepsis*), indicam uma espécie de apreensão (*katalépsin*), ou uma opinião verdadeira, ou uma noção (*ennoian*) ou ideia universal armazenada na mente, ou seja, a recordação (*mnémên*) de algo que aparece muitas vezes, p. ex., tal coisa é um homem:

pois, mal a palavra ‘homem’ é pronunciada, logo pensamos na forma (*typos*) de um, apresentada pelas sensações. ... E assim nunca devemos iniciar uma investigação sem sabermos de que estamos à procura. P. ex., a coisa ali adiante é um cavalo ou um boi. Temos, portanto, de, num momento ou noutro, ter conhecido por antecipação a forma (*morphên*) de um cavalo ou de um boi. Nem devemos dar nome a qualquer coisa sem ter antes aprendido por antecipação a sua forma (*typos*). As antecipações são, portanto, claras (*enargeis*).”

(Diógenes *Laércio* I 33).

Na continuação do texto, Diógenes refere o modo como as antecipações fornecem a base material das opiniões e suposições (*hypolêpsin*), as quais se distinguem das antecipações pelo facto de poderem ser verdadeiras ou falsas.

Esta concepção – que vimos ser comum a Estóicos e Epicuristas – parece ser extremamente interessante, mas não deixe de levantar enormes problemas. O seu saldo positivo é claro, dado que fornecem explicação para o acordo e comunidade de um conjunto de concepções, características do conhecimento humano. O saldo negativo não deixa, porém, de ser considerável.

É possível recorrer às “suposições”, posteriormente elaboradas por cada um, para explicar o desacordo e a falsidade. Todavia, esta concepção epistémica inverte e entra em conflito com a linha dominante das epistemologias platónica e aristotélica, de acordo com as quais a solidez do conhecimento se acha associada e resulta do processo de refinamento e aprofundamento a que as sensações e as opiniões são submetidas.

Epicuro mostra ter perfeita consciência deste facto, ao sustentar, num texto que confirma a exposição de Diógenes, acima, a importância das *prolêpseis* (apesar de o termo não ser usado, o sentido aponta para ele):

“Primeiro, Heródoto, temos de captar as coisas que

subjazem (*ta hypotetagma*) às palavras, de modo a podermos usá-las como referências contra as quais julgarmos em situações de opinião, investigação e dificuldade, não deixando tudo indiscriminado em nós, ao encadear infinitas provas ou palavras vazias. Pois há que visar o conceito primário (*to prôton ennoêma*) correspondente a cada palavra, se quisermos ter uma referência para questões que envolvam a opinião, a investigação ou a dificuldade”

(Epicuro *Carta a Heródoto* 37-38).

Daqui resulta a inutilidade das definições (*vide* Cícero *De finibus* I 22). Pois, como acrescenta um compilador da época de Nero:

“Pois, se fôssemos explicar as palavras conhecidas de todos, explicaríamos todas ou algumas. Mas explicá-las a todas é impossível, enquanto explicar algumas é fútil. Pois havíamos de as explicar através de locuções familiares ou não familiares. Mas as palavras não familiares não são adequadas à tarefa (dado que o princípio aceite consiste na explicação do menos conhecido pelo mais conhecido); e as familiares, achando-se a par destas, não seriam claras relativamente à capacidade mostrativa (*dêlôtikon*) da significação, como diz Epicuro. Pois a clareza da significação é arruinada por uma definição, ao deixar-se enfeitiçar como por uma droga”

(Erotianus *Vocum hippocraticarum collectio* 34.10-20 (Usener 258).

Ou ainda:

“Epicuro diz que os nomes são mais claros que as definições, pois seria sem dúvida ridículo se, em vez de dizermos – “Olá, Sócrates” –, disséssemos – “Olá, animal mortal racional!”

(Anón. In *Platonis Theaetetus* 22. 39-47).

Uma vez mais, a aceitação desta solução para o problema da verdade é excessivamente radical, uma vez que torna inexplicável, senão impossível o erro. O próprio Epicuro se terá

dado conta do facto, pois tenta ultrapassar a dificuldade com uma distinção formal, semelhante àquela que já encontramos em Epicteto (acima).

Explicando muitas falsas concepções acerca dos deuses, afirma:

“Pois os deuses existem! Temos deles um conhecimento “claro e distinto” (*enargês*). Mas não são como os muitos acreditam que são. Pois não cuidam deles os que assim crêem. O ímpio não é aquele que nega os deuses dos muitos, mas o que atribui aos deuses as crenças que os muitos têm deles. Visto que não são antecipações, mas falsas suposições (*hypolêpseis pseudeis*) as asserções dos muitos acerca dos deuses”

(Epicuro *Carta a Meneceu* 123-124).

Poderá a dificuldade considerar-se ultrapassada com este recurso às “suposições”? Parece difícil, já que o argumento é circular e contraditório. Por um lado, porque as antecipações se caracterizam por serem comuns a todos os homens e geradas por natureza, sendo, portanto, verdadeiras; enquanto as suposições, por serem particulares e adquiridas, podem ser falsas.

Por outro, porque, se assim é, como é que as sensações e as paixões podem ser consideradas necessariamente verdadeiras (como decorre dos textos seguintes)?

“Verás que a antecipação do verdadeiro tem a sua origem nas sensações e que os sentidos não podem ser refutados”

(Lucrecio *De rerum natura* IV 478-479).

Embora a argumentação do poeta se desenvolva nos versos seguintes (*vide* ainda Dióg. Laér. I 31-32), o dístico citado bastará para justificar a tese acima, confirmada ainda por estes outros dois passos: o primeiro do próprio Epicuro, o segundo, de Sexto:

“Se lutares contra as sensações, não disporás de um

padrão até para aquelas que dizes estarem erradas”
(Epicuro *Ratae sententiae* 23, D. L. X 146).

“Epicuro costumava dizer que todos os sensíveis eram verdadeiros e que toda a impressão é produto de qualquer coisa existente e semelhante à coisa que atinge o sentido; e que aqueles que sustentam que algumas impressões são verdadeiras, mas outras são falsas, estão errados, por não poderem distinguir a opinião da “clareza e distinção” (*enargeias*)
(Sexto *Adversus Mathematicos* VIII 63; Usener 253).

6. Completo este intrincado percurso, chegámos a um conjunto de teses que, mais distantes da anamnese e da concepção platónica de saber, se não poderão achar. Como foi possível, partindo da defesa da realidade das Formas inteligíveis, chegar à tese que constitui as sensações como critério de verdade? Poderá estar-se a falar da mesma anamnese?

A anamnese platónica pode ser entendida como uma ampla hipótese explicativa do conhecimento, cuja principal função é viabilizar a interação das diferentes estruturas teóricas nela integradas. Começa por ser ela que mostra como a aprendizagem é possível, no processo que conduz o investigador do não saber ao saber. É ela também que – como suporte da teoria das Formas – condensa a concepção platónica de saber, estabelecendo as condições e a finalidade de toda a investigação. Finalmente, deve ainda ser entendido como anamnese qualquer exercício e produto da metodologia de investigação “por pergunta e resposta” (*dialegesthai, dialektikê*).

Neste todo, nenhuma das partes é autónoma, nem a concepção global, *condensada na exigência de inteligibilidade do ser e do saber*; se sustém sem o concurso de todas as partes. Mas este complexo de estruturas só subsiste apoiado na moldura mitológica e na concepção de alma, presentes em cada uma delas.

O efeito imediato das críticas à anamnese platónica é a desarticulação do todo. Os primeiros a serem atingidos são, é claro, a moldura mitológica – é ela que já a Aristóteles parecia “absurda” – e a complexa noção platónica de alma⁴. Depois, como resultado directo da crítica aristotélica, a teoria da aprendizagem é superada pela análise do processo do conhecimento. Finalmente, são as concepções de ser e de saber que serão, por assim dizer, invertidas, pois a exigência de inteligibilidade destes será por todos rejeitada.

Mas o abandono das concepções platónicas vai dar origem a problemas inéditos. Por exemplo, como é que a partir das sensações é possível chegar aos primeiros princípios? Como é que o raciocínio demonstrativo capta o indemonstrável? Será a verdade redutível a uma mera propriedade das proposições? Como é possível explicar a ampla concordância que viabiliza o debate das questões morais e religiosas?

São questões como estas – a que o platonismo respondia implicitamente – que emergem do modelo epistémico proposto por Aristóteles. É a necessidade de lhes achar respostas que leva, primeiro, ao compromisso “inatista” do Estagirita, nos valores éticos. Por outro lado, será da intenção de esboçar uma síntese de todo o saber grego, evidente nas escolas de pensamento dominantes na época helenística, que resultará um reacender do inatismo. Já não platónico, porque profundamente anti-intelectualista, para mais, amputado dos seus elementos constitutivos e tornado incoerente.

De resto, o “inatismo” platónico nem sequer se pode considerar inatista, uma vez que aquilo a que chamamos “nascimento” não é para Platão mais do que um episódio degradante na vida da alma. Este ponto bastará para evidenciar quanto a concepção platónica da alma se acha distante da cristã, nada tendo a ver com a do sujeito, que ocupará o seu lugar na modernidade. Para tudo dizer numa frase, o famoso “treino para morrer e ter morrido” (*Fédon* 67e), em que consiste a filosofia

equivale a nada menos do que à morte do eu (atentemos bem no exemplo de Sócrates).

Neste sentido, a manutenção do traço inatista não representa uma persistência do platonismo, mas o regresso a um conflito antigo, típico do iluminismo grego, entre a *physis* e o *nomos*, ou entre a natureza e a cultura, como ainda hoje dizemos.

Ora é esse mesmo conflito, herdado dos sofistas (veja-se o *Górgias*) – soterrado pela crítica platónica –, que regressa com o modelo aristotélico. Por outro lado, a defesa de uma perspectiva puramente empirista na construção do conhecimento dá origem a questões insuperáveis. As mais importantes serão: a origem e o sentido de “princípios” do conhecimento; o papel da racionalidade não só na construção da ciência, mas na possibilidade do acordo entre os homens; o lugar e a função da noção de ‘verdade’ no conhecimento. Por último, há que perguntar se a tese de que as formas são recebidas pelo pensamento passivo, humano, da acção produtiva do pensamento activo, divino, através da observação da natureza, como implica a associação do *Da alma* Γ5 ao *Da interpretação* 1, 16a4-9, apontada pelo próprio Aristóteles.

Talvez por essa razão, aos olhos da filosofia helenística, o problema do modelo aristotélico reside nessa última e profunda área em que concorda com o platónico: o conhecimento só pode ser entendido como um processo crítico de refinamento das concepções comuns, recebidas *a priori*. Daqui resulta que o filósofo pouco ou nada tenha em comum com o homem anónimo, já que o saber e a ciência são um produto de uma vida de estudo.

Ora vai ser precisamente essa exigência “elitista” que o sábio estoíco e o filósofo epicurista mais encarniçadamente rejeitarão, sustentando que a salvação do homem reside acima de tudo no profundo respeito pela natureza humana.

Esse apelo à comunidade da natureza aparece expresso na

noção de prolêpsis: cada homem nasce tendo em si uma verdade que a experiência poderá obscurecer ou aprofundar. E vai ser nos domínios da moral e da religião que esse combate se trava.

Mas então, como poderão os Estóicos defender a coerência da natureza humana com a experiência do quotidiano? Em suma, como poderá a filosofia proporcionar a felicidade? Estas são as perguntas em que os críticos do Estoicismo (sobretudo Plutarco) não deixarão de insistir.

Pelo seu lado, como vimos, Epicuro comporá a dificuldade com uma defesa da sensação e da paixão como critério de verdade (Diógenes Laércio I30-34; Lucrécio, Epicuro, Sexto: acima), a par da necessidade do refinamento das primeiras (Lucrécio *De rerum natura* IV 353-363, 379-386) e da extirpação das segundas (*Carta a Marcela* 31, 209, 23 N.; Usener 221).

Outro ponto é a afirmação da existência dos deuses. Para Estóicos e Epicuristas, essa é uma verdade que sobressai do acordo de todos os homens. Que a tenham recebido inata é, contudo, tese que talvez só encontremos expressa pelos primeiros⁵ (*pace* Cícero *De natura deorum* 43-44; acima).

7. Um escrutínio das considerações apresentadas permitirá um juízo crítico sobre o naturalismo dos Estóicos e Epicuristas. Que ele nada terá em comum com o platonismo, já tinha sido visto. Um aspecto, porém, falta focar: o da contribuição que darão para o debate sobre as ideias inatas, dominante na emergência da filosofia moderna.

Expressas reservas quanto à evidência de uma defesa do inatismo nos Epicuristas, é, porém, indubitável a convergência das fontes nesse sentido, no caso dos Estóicos. A sua grande novidade reside na afirmação de que há um conjunto de concepções materiais inatas, reguladoras da experiência (no caso das *prolêpseis*), ou apenas comuns à generalidade dos homens (no caso da existência dos deuses).

É curioso notar que, no que concerne ao epicurismo, embora a alegação de inatismo possa não se achar expressa, tanto a função reguladora da experiência desempenhada pelas *prolêpseis*, como a crença na existência dos deuses concorrem para a defesa de uma concepção de saber, na essência contrária aos modelos epistémicos de Platão e Aristóteles.

A deriva do inatismo na filosofia helenística parece-nos exemplificar de forma particularmente brilhante o modo como, com ela, a reflexão dos grandes filósofos clássicos gregos é integrada numa síntese autónoma e original, cujo concurso para a evolução futura da filosofia Ocidental é a todos os títulos inegável.

Notas

- 1 Mas note-se a descrição do funcionamento dos “pensamentos”, passivo e activo, no *Da alma* Γ4-5. Apesar da abordagem do pensamento ser feita a partir da percepção sensível, o recorte platónico da teoria, especialmente em Γ5, é inegável (*vide* ainda o paralelo da “analogia da luz” – *Da alma* Γ5, 430a15-16 – com a Analogia do Sol, na República VI).
- 2 Tradução de J. A. Segurado e Campos, Lisboa, 1991 (“implantada”, entre colchetes, foi por nós acrescentado).
- 3 Segurado e Campos traduz por “condições”.
- 4 Que insere na identificação da alma com a vida a ideia do movimento autónomo, teleologicamente encarado (Fedro 245c-e; Timeu 29a-d).
- 5 O problema reside na difícil compatibilização da verdade das sensações e das paixões com a das concepções inatas, sobretudo, tendo em conta a verdade dos nomes. Pelo contrário, esta dificuldade não se manifesta na relação entre as sensações e as *prolêpseis*.