

ESTUDOS CRÍTICOS  
E  
RECENSÕES



Jacqueline De Romilly — *Les Grands Sophistes Dans L'Athènes De Péricles*, Paris, Éditions de Fallois, 1988, 334 p.

«On aime toujours tenter de résoudre les énigmes; mais il s'agit, en l'occurrence, d'énigmes qui ne peuvent pas laisser indifférent.» (p. 313).

Para os estudiosos da sofística, um dos maiores quebra-cabeças radica na conflagradora penúria de escritos e testemunhos. É que ao contrário, por exemplo, do pitagorismo, cujo objectivo era de facto enigmar, o desígnio dos sofistas consistia claramente em publicitar. A que é que se deve, então, esta carência de escritos?

Enquanto J. De Romilly refere que, «Peu destinés au grand public, donc peu copiés et peu diffusés, ils ont été entièrement perdus.» (p. 53), outros autores foram mais longe, formulando suspeitas deveras comprometedoras. De qualquer forma, os dados estão lançados e, com eles, duas linhas de interpretação possíveis: um plano diagonal de leitura, composto por: a) aqueles que não sendo sofistas, foram influenciados por eles; b) aqueles que não sendo sofistas, escreveram acerca deles; c) aqueles que pretendendo passar por sofistas, não foram mais do que incipientes aprendizes dos mesmos; d) aqueles que criaram simulacros de sofistas à medida dos seus desígnios e/ou sistemas; e um plano de precisão/aproximação máxima, caracteri-

zado pela leitura, análise e interpretação dos raros textos atribuídos aos sofistas.

Uma coisa seria uma interpretação que ignora ou consente, o uso e o abuso, a manipulação e a distorção, a caricatura e a extrapolação que se fez, ao sabor das oportunidades e premissas, de um pensamento puramente teórico, filosofante, reflexivo. Outra, a investigação, a análise e interpretação, judiciosamente conduzidas, da sua essência, do seu fundo.

Sabe-se dos sofistas diagonalmente, pelos seus contemporâneos. E, pelo espólio existente, quanto de fascínio e polémica, imoderação e acicate terão eles suscitado! É com base nesse legado que, segundo a A., se criou uma *versão oficial*. A pressão, qualidade e quantidade dos testemunhos seria de tal ordem, que rapidamente se cedeu à tentação de tomar a periferia pelo cesto.

O plano de A. é diferente. Consiste em estabelecer um constante vaivém entre periferia e centro. Consultem-se e confrontem-se os testemunhos de Aristófanes, Tucídides, Eurípedes, Platão ou Xenofonte, assim como a actuação de alguns atenienses de nomeada, um Alcibíades, um Anito, um Cléon. Mas, não se fique por aqui. Regressemos às próprias palavras dos sofistas. O resultado é surpreendente. É que, enquanto nas palavras de alguns dos seus contemporâneos, estaríamos perante os responsáveis por heresias abjuradas, pusilani-

midades, amoralismos chocantes, desregramentos intelectuais, uma incursão nos escritos dos próprios visados, confronta-nos com espíritos diferencialmente especulativos de uma assinalável lucidez intelectual, responsáveis pela teorização de problemas de cunho eminentemente filosófico. A A. reúne os dois dossiers em presença, dando a palavra a cada um deles, para extrair dessas sucessivas acareações uma série de conclusões aparentemente parcelares, provisórias. O objectivo é claro: retirar os sofistas do *ghetto*, franqueando-lhes talvez, e em definitivo, as portas da história da filosofia.

O primeiro passo desta operação tem de iniciar-se com o avanço de Protágoras. É um procedimento que, não sendo novo, não deixa de manter inteira plausibilidade, uma vez que o seu potencial de credibilidade, permanece intacto. Mais, tem vindo a ser progressivamente acrescido.

É um dossier forte, com *poder negocial*, capaz de pacificar as posições mais duras, através da convocação de algumas figuras insuspeitas. A A. sublinha, em diferentes passagens, a atmosfera de urbanidade, respeito mútuo, deferência, cordialidade até, que envolve o diálogo Platão/Sócrates-Protágoras, «... Protágoras, qui n'est jamais traité sans respect», p. 314; «De telles rencontres correspondent bien au ton déferent qu'emploie toujours Platon envers Protagoras», p. 270. Aprofundando a interpretação deste diálogo, constata algo de muito mais surpreendente, ou seja, uma clara identidade de pontos de vista. Na sua perspectiva, ainda que Platão não o confesse, aceitou uma boa parte do legado do sofista, «... la dette de Platon envers Protagoras pourrait bien être plus grande que l'on ne croit», p. 295.

Para lá das inquestionáveis diferenças e abismos que os separam, e que não necessitam de esclarecimentos nem su-

blinhados adicionais, o exercício de que se trata agora é o de redescobrir e reasinalar as pontes vicinais que aí permaneceram, «Dans toute sa partie positive, la pensée de Protagoras pouvait très bien être suivie par Platon (...)» p. 270.

Da mesma forma, Górgias, outro dos grandes sofistas, tem vindo a ser objecto de um crescente interesse por parte dos eruditos. Acerca do seu tratado *Sobre o Não Ser ou Sobre a Natureza*, a linha que vem prevalecendo é a de que estamos perante algo que ultrapassa um mero exercício de retórica. O conteúdo e a intenção, claramente filosóficas, do Tratado, parecem ser um dado definitivamente adquirido. Outros escritos como, o *Elogio de Helena*, a *Defesa de Palamedes*, merecem da A. uma interpretação semelhante.

Refere, concretamente, que recorrendo à divisão *a priori*, transmite a sensação de uma demonstração rigorosa que se impõe. Permite, aléem disso, — o que é bem próprio de um filósofo — raciocínios de ordem teórica e geral: temos um inventário de hipóteses, em lugar de uma análise de factos (p. 97), «(...) était, en effet, plus théoricien et plus abstrait que les autres (...)» p. 98.

Górgias remete, também, para «o caso Calicles». Quem é este homem que só Platão conhece? Uma máscara, um simulacro, o elo que faltava para estabelecer a ponte entre as análises filosóficas elaboradas pelos sofistas e os seus grosseiros aproveitamentos, «Calliclés est donc l'image parfaite des utilisations pratiques et laïques d'un enseignement qu'il a jugé vain de poursuivre», p. 212. Representa um procedimento característico da época, que consiste na adopção da componente crítica dos sofistas, para daí extrapolar uma linha de actuação prática totalmente alheia à vertente construtiva que lhe estava anexa, «Gorgias était donc, d'un côté, débordé par

les disciples, pronches ou lointains, qui le liaient à l'immoralisme, et, de l'autre, condamné par ceux qui exigeaient la recherche du bien et du vrai!», p. 108.

Todavia, os testemunhos de Górgias, Protágoras, Hípias, Anónimo de Jâmblico, Prodicó, Trasímaco, Antifonte, não deixam qualquer margem para dúvidas: Calicles não representa o pensamento dos sofistas! Argumento adicional, de não menor monta, é dado pelo próprio Platão, que num assomo de contensão e de escrúpulo, promove o sucessivo apagamento dos sofistas Górgias e Polo, ao mesmo tempo que forja e lança, para primeiro plano, uma figura que nem é a de um sofista nem talvez real, porque «si les sophistes avaient été eux-mêmes des immoralistes, Platon n'aurait pas eu besoin d'aller chercher Caliclès», p. 216.

Górgias é, também, «(...) le vrai grand homme du panhellénisme, celui qui devait rester comme son incarnation et son plus célèbre défenseur (...)», p. 304. Intellectual itinerante, percorrendo diferentes cidades gregas, adquiriu, tal como a maior parte dos sofistas, uma visão sinóptica, abrangente, cosmopolita do mundo grego. Ainda que, o *Discurso Olímpico*, o *Discurso Pítico* ou a *Oração Fúnebre* fossem, em parte, uma manifestação da magnificência da retórica, os testemunhos conservados, não permitem, todavia, duvidar da força das ideias expressas, nem da sua autenticidade, p. 306. O seu desígnio pan-helénístico não passou, contudo, de uma nobre aspiração, «Seules ne disparurent pas les idées, les principes, les découvertes, et l'impulsion à jamais donnée dans le domaine de la réflexion et de la théorie», p. 310.

Com Trasímaco estamos perante uma situação paradoxal. A acreditar no testemunho de Platão, trata-se de um imoralista, que define a lei como o interesse do mais forte, a justiça como

um embuste, e a tirania e a figura do tirano como um ideal de governação. Uma postura diametralmente oposta é-nos dada pelos escritos que lhe são atribuídos. Como conciliar, então, posições tão antagónicas? Será que Trasímaco defendia, simultaneamente, perspectivas incompatíveis, inconciliáveis?

Nada aponta nesse sentido. Alguns autores já haviam assinalado, o momento em que, na *República*, se dá a manipulação, distorção e extrapolação. Tornou-se uma constatação de factos por uma defesa de princípios. Ora, segundo a A., esses princípios que enformam o seu pensamento, encontram-se nos fragmentos que lhe são atribuídos. Neles, não se encontra rasto de imoralismo ou de ateísmo, nem qualquer menosprezo pela justiça. Ao contrário, expressa-se um misto de repulsa, pelo estado de anomia a que se tinha chegado, e de amargura, pelo ostracismo a que os deuses votaram os homens. Mas, a esta vertente negativa, associa-se um projecto eminentemente construtivo, que considerava a lei, a justiça, o interesse colectivo e o vínculo social, como valores fundamentais ao restabelecimento da *Concórdia* (homonoia) entre os homens e nas cidades, «L'idée de communauté et d'unité sociale se trouve donc très fortement dégagée (...)»; «La conciliation par le contrat social est non seulement suggérée, mais exigée par l'ensemble des témoignages autres que celui de Platon», p. 242.

Igualmente Hípias, «sur ce point, ne diffère pas de Trasymaque», p. 242. A conclusão da A. fundamenta-se na análise do seu tratado, intitulado *Diálogo Troiano*, numa passagem das *Memoráveis*, e numa referência de Plutarco. O sofista aparecia, assim, como um pensador construtivo, defensor do primado da lei, da justiça e do vínculo social, ainda e sempre, em nome da *Concórdia*, «Tout indique que le même

mouvement de reconstruction qui animait la pensée de Protagoras devait animer aussi celle d'Hippias (...)», p. 244.

Em conclusão, segundo a A., este processo de reconstrução revela uma estrutura básica do pensamento dos sofistas, consubstanciada em dois momentos determinantes: um momento crítico, negativo, no qual se vêem abalados os alicerces de uma tradição sapiencial secular, e um segundo, positivo, construtivo, emerge uma nova perspectiva moral, antropológica e política. O imoralismo, e a incivilidade que geralmente lhes são atribuídos, decorre, simultaneamente, da ênfase que é dada ao primeiro, e da negligência ou mesmo omissão do segundo.

Os sofistas não se organizaram em escola, seita ou confraria. Actuaram sempre por sua conta e risco. Cultivaram a diferença, a pluridisciplinaridade, a multinacionalidade. Traçam-se linhas de convergência, que configuram um perfil do sofista e do movimento. A A., com base neste quadro, desenvolve, paralelamente, dois temas, duas linhas de investigação, duas perspectivas convergentes, através do constante confronto entre, as próprias ideias dos sofistas e a interpretação incorrecta e mutilante que outros, não sofistas, fizeram das mesmas. Desta laboriosa tece-dura, ressalta uma enorme solidariedade espiritual entre os sofistas. Todos eles tinham uma *ideia* para a(s) Grécia(s) das cidades. Uma *ideia* claramente *melhor*, construtiva, que aceita o desafio de quase tudo destruir, para tudo reconstruir. «Dans toute la pensée grecque, ils ont occupé una position de pointe, méthodiquement assumée et parfois mal comprise (...). Mais sans eux, les autres, avec leur pathétique, leur sens tragique de l'histoire et leur indéfectible ferveur, n'auraient pas été ce

qu'ils furent. Et nous non plus.», pp. 333-334.

José Augusto C. Ribeiro Graça

Gabaude, Jean-Marc — *Un demi-siècle de philosophie en langue française (1937-1990. Un historique de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, préface de Venant Cauchy Montréal, Éditions Montmorcency, 1990, 279 p.

A obra que aqui se apresenta é um historial da «Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française» (ASPLF), desde a sua criação *de facto*. Além da evocação dos principais factos da criação e da vida desta Associação, encontra-se igualmente nesta obra uma integração destas mesmas criação e vida na história do associativismo praticado pelos 'profissionais da filosofia' em França desde 1900, e uma caracterização geral do espírito que anima as actividades de comunicação filosófica no interior desta Associação.

O seu autor, professor de filosofia na Universidade francesa de Toulouse-le-Mirail, não só conhece pela via documental a actividade filosófica e associativa desenvolvida na e pela ASPLF, como também a conhece pela sua longa participação em actividades desta Associação, e nas de uma das Sociedades de Filosofia nela filiadas — a *Société Toulousaise de Philosophie* — de que é actualmente presidente honorário, depois de ter vários anos exercido o cargo de seu presidente efectivo. Em 1987 ele já tratou o tema que é objecto da obra que aqui se apresenta, na sua comunicação a um colóquio comemorativo do cinquentenário da ASPLF, que teve lugar em Paris.

Do historial apresentado nesta obra por Jean-Marc Gabaude, destacamos, em

primeiro lugar, uma referência ao *I Congrès International de Philosophie* (Paris, 1900) e à fundação da «Société Française de Philosophie», em 1901, por Xavier Léon, André Lalande, Léon Brunschvicg, Élie Halévy e outros, como primeiras concretizações do associativismo filosófico francês e da intercomunicação filosófica colectiva. Com íntima ligação a estas realizações é mencionada a fundação da *Revue de Métaphysique et de Morale*, em 1903, também por Xavier Léon, Brunschvicg, Élie Halévy e outros.

Após várias referências à história do associativismo filosófico francês, Jean-Marc Gabaude detem-se igualmente numa notícia do famoso *Congrès Descartes* (Paris, 1937), que é o *IX Congrès International de Philosophie*, organizado pela *Société Française de Philosophie*. A organização deste Congresso e a sua realização foi um factor de aproximação das várias Sociedades de Filosofia que desde o início do nosso século vinham sendo criadas em França. No decurso deste Congresso é formulada a ideia de uma institucionalização desta aproximação e da prática regular de congressos sob o patrocínio da entidade unificadora a criar. Nomes bem conhecidos da filosofia e da história da filosofia estão ligados à expressão e à concretização desta ideia: Léon Brunschvicg, Émile Bréhier, André Lalande, Charles Serrus, Gaston Berger, Maurice Blondel e outros.

Em 1938 tem lugar em Marselha o *I Congresso* desta nova entidade do associativismo filosófico *de facto*, pois, tal como ainda hoje, ela, enquanto associação de Sociedades de filosofia, não tinha nem realidade jurídica, nem estatutos. Esta situação não a impediu de ter já promovido vinte e três congressos internacionais e um colóquio comemorativo do seu cinquentenário resistindo mesmo ao período de convulsão euro-

peia que foi a guerra de 1939-1945. O seu *II Congresso* teve lugar logo no ano seguinte em Lyon, no mês de Abril. O *III Congresso* foi previsto para a Páscoa de 1940, a organizar pela *Société Belge de Philosophie* e pela *Société Philosophique de Louvain*, mas em consequência da guerra, só teve lugar em 1947. Depois, com uma periodicidade predominantemente bienal, têm-se realizado os restantes dos já vinte e três congressos promovidos pela ASPLF, tendo sido o último este ano (1990) em Hammamet, na Tunísia, sob o tema *Critica e Diferença*, organizado pela *Société Tunisienne de Philosophie*. Mas só a partir de 1971, quando do seu *XV Congresso* em Montréal, esta entidade aglutinadora de actividade filosófica desenvolvida no interior da língua francesa passou a ser designada por «*Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*».

Além de uma notícia sucinta de cada um dos vinte e dois primeiros congressos da ASPLF (a obra que aqui se apresenta safu durante o seu *XXIII Congresso*) e do *Colloque du Cinquantenaire* da ASPLF (Paris 1987), encontram-se nesta obra três listas fornecendo informação sobre: a) data, local, presidência e identificação bibliográfica das Actas daqueles Congressos; b) autores e temas dos discursos plenários, proferidos naqueles mesmos Congressos, depois de 1954; c) Sociedades de Filosofia filiadas na ASPLF.

Dado o conteúdo que nas suas grandes linhas se acaba de referir e a forma da sua apresentação, que consiste numa enumeração minuciosa de factos a obra que aqui se apresenta parece-nos inquestionavelmente útil para quem se interesse pelo tema que é seu objecto, ou por outros que com ele tenham inter-relações.

L. H. Chaves de Almeida

Teixeira, Lívio — *Ensaio sobre a moral de Descartes*, 2.<sup>a</sup> ed. (1.<sup>a</sup> ed. 1955), S. Paulo, Editora Brasiliense, 1990, 250 p.

Chegou finalmente ao grande público leitor de língua portuguesa uma obra que, apesar de original nesta língua, foi somente, durante cerca de 35 anos, do conhecimento de um número muito restrito de leitores, nomeadamente em Portugal (em 1959 encontrei no entanto um exemplar na biblioteca particular do professor Joaquim de Carvalho, na Figueira da Foz): a sua primeira edição deu-se no âmbito de uma publicação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de S. Paulo, onde Lívio Teixeira foi professor de História da Filosofia.

Considero lamentável este atraso, pois trata-se não somente de um estudo amplamente fundamentado no pensamento moral de Descartes, mas também de uma abordagem do pensamento deste filósofo valorizando o seu conteúdo antropológico e ético. Não sendo nisto totalmente inovadora, é no entanto uma das obras que na sua época contribuíram para uma renovação da leitura dos textos cartesianos, superando uma sua interpretação largo tempo dominante, segundo a qual quase só os componentes gnosiológico e científico do pensamento de Descartes eram considerados. Estes componentes aparecem, nesta nova leitura, como partes de um todo teoricamente unificado — aquele pensamento filosófico — onde as teorizações cartesianas da natureza e da prática humanas têm um lugar igualmente importante, apesar das dificuldades metodológicas que põe a sua elaboração. Lívio Teixeira foi amigo e discípulo de Martial Guéroult.

Para Lívio Teixeira a moral cartesiana não é uma realidade teórica a pressupor, possível ou impossível. Para

ele, ela é um dado dos textos de Descartes, ela está lá, apesar das carências destes a seu respeito. Procura manifestá-la de uma forma clara, e procura igualmente dar-se conta — e dar-nos conta — das suas relações constituintes com o restante do pensamento do seu autor.

Assim, na I e II partes desta obra — «A importância relativa da vontade e da inteligência na concepção cartesiana do espírito» e «Os fundamentos metafísicos da moral de Descartes» —, Lívio Teixeira põe a claro alguns dos componentes do pensamento filosófico de Descartes, considerados no seu significado teórico fora do âmbito restrito do pensamento moral cartesiano, tais como: a) a teorização cartesiana da constituição ontológica e operatória do espírito humano, pondo nomeadamente em relevo as funções atribuídas por Descartes à vontade humana na constituição do conhecimento e a possibilidade de autodeterminação radical da mesma vontade, apesar da sua actuação se dar em dependência funcional de factores gnosiológicos; b) a teorização cartesiana da constituição peculiar do homem, enquanto conjunto operatória e substancialmente unificado de corpo e alma, onde destaca a resistência deste conjunto a uma decomposição gnosiológica operada pelo entendimento, ficando assim um conteúdo de ser e de funções radicalmente inacessível a uma perfeita apreensão gnosiológica, através de ideias claras e distintas, que, como é sabido, é condição constituinte necessária do conhecimento garantidamente verdadeiro, segundo Descartes.

Na III parte — «A moral cartesiana» — podem destacar-se três unidades expositivas, sendo a primeira — «As concepções fundamentais da moral cartesiana» — a que a nosso ver mais contribui para um conhecimento aprofundado do pensamento moral de Des-



cartes. Aqui, apoiado em textos de Descartes (nomeadamente na sua correspondência com a princesa Isabel da Boémia, com a rainha Cristina da Suécia e com Chanut, embaixador de França naquele país), Lívio Teixeira destaca os conceitos capitais do pensamento moral cartesiano, mostrando a sua articulação teórica e constituinte com os componentes do pensamento filosófico de Descartes anteriormente invocados. Esses conceitos são: «sagesse», virtude, soberano bem e livre arbítrio.

Conjuntamente com o destacar estes conceitos, Lívio Teixeira apresenta e discute, em parágrafos separados, as noções de «moral científica», «moral definitiva» e «moral racional», referidas ao pensamento moral cartesiano. Dada a resistência gnosiológica do conteúdo de ser e de funções, próprio da união substancial corpo-alma, à constituição de um próprio conhecimento garantidamente verdadeiro, e dado que a prática humana se dá em larga medida no âmbito desta união, as noções de «moral científica» e de «moral definitiva» aparecem a Lívio Teixeira sem

sentido, quando reportadas ao pensamento moral de Descartes. No entanto, a noção de «moral racional» tem para ele pleno sentido, visto que é possível — e Descartes propõe-na e teoriza-a — uma ordenação *racional* da prática, que integre, o *melhor possível*, o conteúdo operatório-funcional próprio da união substancial corpo-alma.

As outras duas unidades expositivas, acima destacadas na III parte da obra de Lívio Teixeira que aqui se apresenta, são: a) uma apresentação da compatibilidade da chamada «moral provisória» com o restante do pensamento filosófico de Descartes e com a sua «moral racional»; b) uma análise do *Tratado das Paixões* com descrição do seu conteúdo e determinação da sua dimensão ética, enquanto este *Tratado* é um conjunto de propostas práticas, teoricamente fundamentadas, para um uso *racionalmente* controlado da emotividade, tendo em vista um saudável equilíbrio não só do espírito, mas também do corpo.

*L. H. Chaves de Almeida*