

humanitas

Vol. VII–VIII

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
INSTITUTO DE ESTUDOS CLÁSSICOS

HUMANITAS

VOLS. IV E V DA NOVA SÉRIE
(VOLS. VII E VIII DA SÉRIE CONTÍNUA)



COIMBRA
MCMLV-VI

Antonio Iannone, *I Logoi Esoteric! di Aristotele*. Venezia, Officine
Grafiche Carlo Ferrari, 1955. 31 pp.

Um dos problemas mais agudos que se põem a todo o estudioso da história das doutrinas filosóficas é o das transformações internas sofridas por conceitos e fórmulas que se conservaram, todavia, exteriormente idênticos. Problema, aliás, já reconhecido por Cícero quando sentenciou: «*verbis concinere, re dissidere*» (*De Fin.* IV, 26, 72). Exemplo vivo de tal problema se ergue do presente estudo de Iannone, ao pôr como controversa a tradição que distingue, em Aristóteles, doutrinas de «duas categorias diversas»: exotéricas e esotéricas ou acroamáticas.

Começa Iannone por rever as fontes mais remotas dessa opinião, desde os doxógrafos e comentadores antigos, secamente admitidos pelos medievais, até modernos críticos e contemporâneos de iniludível autoridade como helenistas, tais como Ross, Jaeger ou Robin. Abre exceção em relação a Meunier (*Aristote a-t-il eu deux doctrines... ?*— Paris — 1864) e ao mais recente C. Mancini (*Aristotele é conosciuto?*—Roma, 1940).

Como resumo elucidativo da «famigerata tradizione» que consagrou a distinção, assinala, em relação a cada uma das espécies de escritos, as respectivas variantes hermenêuticas : assim, em oposição aos *acroamáticos*, os escritos *exotéricos* seriam escritos destinados ao público, com elaboração menos rigorosa (*Estrabão, Proclo, Robin*, etc.); com argumentação verosímil mas não necessária, não apodíctica (*Davide Armenio* ou *Elia, Leibniz*, etc.); ou como exposição de alheias doutrinas que Aristóteles reputaria falsas, em oposição às que lhe eram próprias (*Alexandre de Afrodísias*); ou como diálogos (*Plutarco, Bernays*) de forma e conteúdo platônicos, correlativos da fase juvenil (*Jaeger*, seguido *por todos os contemporâneos*). Uma outra curiosa interpretação (*Aulo Gellio*), refere-se a um duplo curso que Aristóteles leccionaria de manhã e pela tarde; de conteúdo geral o primeiro (oratória, moral, política); de alta filosofia (ciência do ser, da alma, etc.) o outro, tendo Aristóteles publicado apenas a sua obra *exotérica* e, da acroamática, apenas uma : a *Metafísica*.

IV

Outras interpretações consideram, até, os escritos exotéricos como extrínsecos à escola aristotélica (S. Tomáz, Stahr, Weisse, Zeller, Hamelin, Burnet, etc.).

Perante esta heterogeneidade de interpretações propõe Iannone uma hipótese baseada na íntima fidelidade aos textos aristotélicos que possuímos, onde a expressão *λόγοι ἐξωτερικοί* é usada sete vezes: — na *Met.* M, 1,1077a, 26-29; *Eth. Nie.* A, 13,1102a, 26-28; Z, 4,1140a, 6-8; *Polit.* Γ, 4,1278b. 31-32; H, 1,1323a, 22-24; *Eth. Eud.* A, 1,1217b, 17-19; B, 1,1218b, 33-35, — além de uma passagem da *Física* (IV, 10, 217b, 29-31) que é, para o autor, «la chiave per la retta comprensione di *λόγος ἐξωτερικός*» (p. 4).

Nesse passo, analisando Aristóteles as dificuldades da natureza do *tempo*, «considera oportuno (*καλῶς ἐχει*) que, antes de o definir, se examine, *διὰ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων*, se o tempo deve por-se entre os entes ou os não entes» (p. 5), pelo que se refere, não a escritos, mas aos *argumentos* que irão seguir-se. Tal argumentação constituiria, assim, algo como um *proémio* ao tratamento decisivo e adequado do Tempo. Se é *externa* essa argumentação, não o é, porém, no sentido de não lhe pertencer, mas de ser apenas um caminho pelo qual se chega à definição do Tempo que surge mais adiante (219b, 1).

Pelo exame detalhado nas restantes páginas (p. 8-26) — que seria impraticável resumir, dado que se realiza em confronto com as interpretações de Jaeger, Zeller, Burnet — conclui Iannone: «por *exotérico* deve entender-se o *preliminar contido no primeiro livro de cada obra*, apenas com duas excepções mais aparentes que reais, aliás suficientemente justificadas» (p. 26-27). Afirma porém que é impossível verificar as asserções de A. Gellio quanto às lições exotéricas e acroamáticas, suas respectivas matérias e horários, embora se tornem suspeitos «os muitos detalhes referidos por quem viveu tantos anos depois do filósofo de Estagira» (p. 27). Aliás, como nota Iannone (*ibid.*), se as obras de moral e política pertencessem ao tipo exotérico (como afirma A. Gellio), «para que reclamaria Aristóteles, nessas obras, os *λόγοι ἐξωτερικοί*».

Refuta, depois, as interpretações de Alexandre de Afrodísias, para quem as obras exotéricas diriam *coisas falsas* e as acroamáticas *coisas verdadeiras*, criticando a lenda dos *diálogos exotéricos*, devida a Plutarco e retomada por Proclo, que seria apenas deformação da expressão precedida por *διὰ*, da passagem da *Física*, atrás examinada — em que Aristóteles, *διὰ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων*, tão só se propunha discutir sobre o Tempo. Detém-se ainda sobre a interpretação de Jaeger que considera os escritos exotéricos como «diálogos literários, juvenis, como o *Eutídemo*, o *Protréptico*, o *Περὶ φιλοσοφίας*». Sobre isso escreve Iannone: «o *Protréptico* não foi um diálogo se serviu de modelo a Cícero para o *Hortensius* que diálogo não é; nem o *Περὶ φιλοσοφίας* é em forma dialógica se na *Eth. Eud.* A, 1,1217b, IS, como o próprio Jaeger afirma, se distinguem os diálogos exotéricos do escrito *Περὶ φιλο-*

σοφία. Por outro lado não se pode pretender ter definitivamente resolvido uma questão, limitando o exame só a dois passos, em oito que contêm o apelo aos *λόγοι ἐξωτερικοί*, enquanto aceitamos que as maiores probabilidades da solução por nós proposta encontrem razão, também, no facto de não ter omitido nenhuma citação, embora nalgumas apresentasse certas dificuldades, e de em todas ter adoptado o mesmo sentido» (p. 29).

Todavia Iannone não nega «que Aristóteles tivesse podido escrever outras obras além das que chegaram até nós» (p. 30). O que nega é «que existam obras chamadas *exotéricas*, diversas das canónicas». Seria natural que Aristóteles, tendo-se formado na Academia de Platão, tivesse composto «exercícios escolásticos de sabor platónico», antes de amadurecer para a «formulação sistemática e completa da sua filosofia». Mas facto inegável é que Aristóteles os repudiou e nunca lhes faz uma referência explícita (p. 30).

* * *

Depois que Werner Jaeger publicou o seu *Aristóteles—primeiros traços de uma história da sua evolução espiritual* (ref. trad. ital. de Guido Calogero), a crítica do pensamento aristotélico teve um notável incremento renovador de perspectivas. Um exemplo mais é a presente hipótese de Iannone que, embora fundada sobre os textos do *Corpus aristotélicien* (= CA), suscita grandes dificuldades hermenêuticas que aqui nos limitaremos a apontar. Dado como provado que a expressão *λόγοι ἐξωτερικοί* designaria *argumentos introdutórios* nos textos aristotélicos, haveria, porém, que provar: *a*) — Que a unidade dogmática do CA, em que Iannone se baseia, se pode considerar como um sistema cerrado ; *b*) — que as obras «não-canónicas» são escritos da juventude, repudiados por Aristóteles ; *c*) — que houve *oposição* entre Aristóteles e Platão que explicasse o repúdio e o silêncio do Estagirita em relação aos primeiros escritos; *d*) — que a escola peripatética não distinguiu um ensino acroamático interno, de outro público (conferências...).

Ora a partir da exaustiva obra de Zürcher (1) — a que Iannone não alude — sabe-se que: Não há unidade sistemática no CA, que antes deveria passar a chamar-se *Corpus theophrasticum*, dada a sua reelaboração por Teofrasto. A partir dos testemunhos de Eusébio, Diogenes de Oinoanda, Cícero, etc., conclui-se que os fragmentos «não-canónicos» são obra da idade madura de Aristóteles — o *Eudemo*

(1) Cfr. Eleutério Elorduy, S. I. — *El nuevo Aristóteles de J. Zürcher* — in *Pensamiento*, vol. 8, n.º 31, Madrid, 1952, pp. 325-356.

segundo Proclo, é posterior ao *De anima*, a *Ética a Nicómaco* posterior a Aristóteles, etc.. Ora Cícero (*Tuse*. V, 24) agrupa Aristóteles com os académicos Speusipo e Xenócrates, por um lado, e por outro Teofrasto, quanto à doutrina sobre a eudemonia. Sendo a distinção das duas felicidades, na *Eth. Eud.* (VII, 15), de origem pitagórica, isso torna provável que Aristóteles permanecesse platónico. Se Teofrasto suprimira na *Eth. Nie.* essa discussão, dever-se-ia a «considerações com Epicuro, com quem voltou a Atenas, por volta de 306, e que faria com que cedesse ao rigorismo aristotélico» (p. 328). Logo, o CA actual não é de Aristóteles. Argumento decisivo seria ainda o facto de o *Corpus Euclidicum* ser utilizado no CA, pelo que este é posterior a Aristóteles, como o foi Euclides.

Perante isto não se pode falar exactamente de repúdio dos escritos juvenis (que, como se viu, não o são), por Aristóteles, nem da sua *oposição* a Platão. Aqui, haveria que sublinhar, como o faz agudamente o P. Elorduy, que, em relação a Aristóteles — «Seria contra todas as leis psicológicas e históricas o atribuir-lhe um sistema cerrado e invariável como o que se pode atribuir aos grandes doutores da era cristã. Esta observação pode servir para fazer mais aceitável o juízo de Cícero e mais explicável a diferença entre os escritos exotéricos e os acroamáticos ou esotéricos de Aristóteles» ...«O ideal da constância e fidelidade dogmática com tanto esmero cultivado entre os cristãos, e o ambiente criado no meio das perseguições sofridas pela fé, teve que influir até nos pensadores heterodoxos e pagãos. Assim se explica que desde o princípio do séc. II começassem a produzir estranheza as discrepâncias e contradições internas que se iam advertindo nas doutrinas de Aristóteles e seus desacordos com a doutrina de Platão» (p. 354). Neste contexto se torna particularmente esclarecedora a noção de *αἵρεσις* que, antes de significar estritamente *seita* ou *heresia*, teve, na espiritualidade grega, o sentido lato de liberdade de escolha das formas do divino ou da alma das coisas (1). Estaria então explicada dentro desta categoria espiritual, a pouca importância atribuída pelos antigos (anteriores ao séc. II), às discrepâncias escolásticas, ao mesmo tempo que compreendidas as críticas a Platão no CA, como, por exemplo: «A verdade e Platão, sendo ambos meus amigos, é piedoso (*όσιον*) honrar sobretudo a verdade» (*Eth. Nie.*, 1096a 16) — onde se tem querido ver uma confirmação da ruptura de Aristóteles com o platonismo (2).

Por outro lado, haveria que caracterizar as respectivas funções do ensino,

(1) Cfr. Jean Zafiropulo — *Anaxagore de Clazomène* — «Les Belles Lettres», Paris, 1948, pp. 118-119.

(2) Cfr. G. Méautis — *V Orphisme dans V«Eudème» d'Ar is tote*, in *Revue des Études Anciennes*, Tome LVII, n.º 3-4, 1955.

oral (1) — com suas discussões, anotações e exercícios escolares — e das conferências públicas, na escolástica peripatética (mesmo afastando-se o testemunho de A. Gellio), para verificar: Até que ponto Aristóteles participaria dessa *ἐξεμυθία* ligada à convicção da supremacia da comunicação oral em relação à transmissão escrita, que, se em Platão nos oferece exemplos numerosos, também, quanto a Aristóteles, possuímos, de Plutarco (*Alex.* VII, 3), a alusão ao protesto de Alexandre contra o Estagirita, por ter publicado as obras de seu ensino oral, e a resposta de Aristóteles que W. Chase Greene (2) traduz: «You have written me about my acroatic lectures, thinking that I ought to have kept them secret, know then that they have both been made public and not made public. For they are intelligible only to those who have heard me» (*op. cit.* p. 59).

CONCLUSÃO Se o fundamental para Iannone é o «diretto approfondimento del pensiero aristotelico» (p. 31), tal como nos foi legado no CA, essa convicção baseava-se na suposta inutilidade do «tentativo generoso» ...«di ricostruire dagli scarsi e dubbi frammenti il pensiero genuino o per alcuni quello giovanile di Aristotele» (p. 30). Provado porém que tais fragmentos não são obra juvenil de Aristóteles e, sobretudo, singularizando-se o pensamento pessoal de Aristóteles em relação às transformações de Teofrasto, não se cairá, com isso, no desprezo da herança literária de Aristóteles tal como nos foi dada através de seus comentadores helenísticos e da Idade Média árabe e latina — antes se compreenderão melhor as diversas orientações, que em referência a Aristóteles, se constituíram, sobretudo no domínio da lógica e da problemática ontológica. Como confirmação, baste-nos apontar dois factos aludidos pelo agudo P. Elorduy: 1) — Que, já no séc. xvi, Francisco Suárez advertiu na metafísica de Aristóteles a impressão de heterogeneidade e desordem, ao abandoná-la para construir em base nova uma metafísica cristã (sic, p. 355). 2) — Que «a primeira conciliação que se intentou na antiguidade entre Aristóteles e Platão teve lugar em Alexandria, nos próprios começos do neoplatonismo, na escola de Ammonio Sakkas, professor de Plotino. Este trabalho de aproximação entre os dois grandes mestres gregos, dificilmente pode empreender-se com base no CA. A biblioteca de Alexandria, riquíssima em fundos antigos, conservava sem dúvida muitos dos escritos aristotélicos cujos restos nos são apenas revelados pelas três listas aristotélicas e pelos fragmentos» (p. 356).

Desenvolvendo-se as doutrinas filosóficas sob o «império das argumenta-

(1) v. Paul Moraux — *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote* — Louvain, 1951, p. 4 e 311.

(2) Cfr. *The spoken and the written word*. Harvard Studies in Classical Philology, vol. 11 Cambridge, 1951, p. 23-59.

VIII

ções» (1), toda a sua reconstituição posterior terá que atender às próprias versões deformadoras, dado que, no fundo, como notou A. Piganiol, não há documentos falsos — pois as falsidades têm sempre por cúmplice todo um meio social (2). Assim acontece em relação à compreensão dos controversos *escritos exotéricos*, tanto mais complexa quanto, no domínio da filosofia grega, a história do pensamento se confunde com a história do seu ensino.

Vitor Mello

Erik Wistrand, *Textkritisches zur Peregrinatio Aetheriae*, Göteborgs Kungl. Vetenskaps = och Vitterhets = Samhälles Handlingar. Sjätte följden, Ser. A, Band 6, N:º 1. Göteborg, 1955. (Actas da Real Sociedade de Ciências e Letras de Göteborg. Sexta série, Série A, Vol. 6, n.º 1). 24 pp.

1. *Wie lange dauerte Aetherias Fahrt nach dem Grabe Hiobs?* Propõe que em 16.7 se corte a indicação cronológica *tres annos*: a peregrinação ao túmulo de Job não terá durado mais do que um mês no máximo.

2. *Benedictiones catechumenorum et fidelium*. Em três passos de contexto semelhante — 24.3, 24.11, 37.8 — defende a necessidade de admitir que algumas palavras importantes tenham sido ‘saltadas’ pelo copista e assim indevidamente suprimidas. O primeiro passo rezaria: «... et inde similiter primum facit orationem, < sic benedicet catechuminos, item facit orationem >, sic benedicet fideles...»

3. *Die heilige Messe am Sonntag*. Nos Domingos, fora das épocas festivas do ano, depois da celebração solene da santa missa, acompanhada do ensino da palavra divina, na basílica de Constantino, todo o povo de Jerusalém com o seu Bispo se dirigia ao Santo Sepulcro ou Anástasis, onde os fiéis assistiam a uma segunda celebração do sacrifício eucarístico. Assim o A. interpreta 25.1-4, para o que em

(1) V. Ch. Perelman —L. Olbrechts Tyteca — *Les notions et Vargumentation* — in *Semántico*, Roma, 1955, pp. 249-269.

(2) A. Piganiol — *Qu esi-ce-que VHistoire?*—in *Rev. de Mét. et de Morale*, 1955, n.º 3.