

Encontro Nacional ANPOF: textos



FILOSOFIA ANTIGA
E MEDIEVAL

Organizadores

Marcelo Carvalho
Vinicius Figueiredo



Nota preliminar

Estes livros são o resultado de um trabalho conjunto das gestões 2011/12 e 2012/3 da ANPOF e contaram com a colaboração dos Coordenadores dos Programas de Pós-Graduação filiados à ANPOF e dos Coordenadores de GTs da ANPOF, responsáveis pela seleção dos trabalhos. Também colaboraram na preparação do material para publicação os pesquisadores André Penteadó e Fernando Lopes de Aquino.

ANPOF – Gestão 2011/12

Vinicius de Figueiredo (UFPR)

Edgar da Rocha Marques (UFRJ)

Telma de Souza Birchall (UFMG)

Bento Prado de Almeida Neto (UFSCAR)

Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)

Darlei Dall’Agnol (UFSC)

Daniel Omar Perez (PUC/PR)

Marcelo de Carvalho (UNIFESP)

ANPOF – Gestão 2013/14

Marcelo Carvalho (UNIFESP)

Adriano N. Brito (UNISINOS)

Ethel Rocha (UFRJ)

Gabriel Pancera (UFMG)

Hélder Carvalho (UFPI)

Lia Levy (UFRGS)

Érico Andrade (UFPE)

Delamar V. Dutra (UFSC)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F487 Filosofia antiga e medieval / Organização de Marcelo Carvalho,
Vinicius Figueiredo. São Paulo : ANPOF, 2013.
650 p.

Bibliografia

ISBN 978-85-88072-16-9

1. Filosofia antiga 2. Filosofia medieval 3. Filosofia - História
I. Carvalho, Marcelo II. Figueiredo, Vinicius III. Encontro
Nacional ANPOF

CDD 100

Apresentação

Vinicius de Figueiredo
Marcelo Carvalho

A publicação dos Livros da ANPOF resultou da ideia, que pautou o programa da Diretoria da ANPOF em 2011 e 2012, de promover maior divulgação da produção filosófica nacional.

Esse intuito, por sua vez, funda-se na convicção de que a comunidade filosófica nacional, que vem passando por um significativo processo de ampliação em todas as regiões do país, deseja e merece conhecer-se melhor. O aparecimento da primeira série de Livros da ANPOF junta-se a outras iniciativas nesta direção, como a criação de uma seção voltada para resenhas de livros de filosofia publicados no Brasil ou no exterior que possuam repercussão entre nós, assim como da modernização (ainda em curso) da página da ANPOF, para que ela permaneça cumprindo a contento a função de divulgar concursos, congressos, trabalhos, livros e fatos de relevância para a comunidade. Essas iniciativas só serão consolidadas, caso o espírito que as anima for encampado por mais de uma gestão, além, é claro, do interesse da própria comunidade em conhecer-se melhor. A estreita cooperação entre as duas gestões – a de 2011-2012 e a de 2013-2014 – faz crer que a iniciativa logrará sucesso. Bem rente à consolidação da filosofia no Brasil, em um momento em que fala-se muito em avaliação, o processo de autoconhecimento cumpre função indispensável: ele é, primeiramente, autoavaliação.

Os textos que o leitor tem em mãos foram o resultado de parte significativa dos trabalhos apresentados no XV Encontro Nacional da ANPOF, realizado entre 22 e 26 de outubro de 2013 em Curitiba. Sua seleção foi realizada pelos coordenadores dos Grupos de Trabalho e pelos coordenadores dos Programas Associados a ANPOF. A função exercida por eles torna-se, assim, parte do processo de autoconhecimento da comunidade.

Além desse aspecto, há também outros a serem assinalados nesta apresentação. O índice dos volumes possibilitará que pesquisadores descubram no trabalho de colegas até então ignorados novos interlocutores, produzindo o resultado esperado de novas interlocuções, essenciais para a cooperação entre as instituições a que pertencem. Também deve-se apontar que essa iniciativa possui um importante sentido de documentação acerca do que estamos fazendo em filosofia neste momento.

Nesta direção, a consulta dos Livros da ANPOF abre-se para um interessante leque de considerações. É perceptível a concentração dos trabalhos apresentados nas áreas de Filosofia Moderna e de Filosofia Contemporânea. Caberá à reflexão sobre a trajetória da consolidação da filosofia no Brasil comentar esse fenômeno, examinando suas razões e implicações. Como se trata de um processo muito dinâmico, nada melhor do que a continuidade dessa iniciativa para medir as transformações que seguramente estão por vir.

Cabe, por fim, agradecer ao principal sujeito dessa iniciativa – isto é, a todos aqueles que, enfrentando os desafios de uma publicação aberta como essa, apresentaram o resultado de suas pesquisas e responderam pelo envio dos textos. Nossa parte é esta: apresentar nossa contribuição para debate, crítica e interlocução.

Sobre a ambivalência da política n' *A cidade de Deus* de Agostinho

Luiz Marcos da Silva Filho*

* Professor de História da Filosofia Medieval da Universidade Federal de Lavras – UFLA. Doutor – USP.

Resumo

A definição agostiniana de “povo”, em *De ciuitate dei*, XIX, xxiv, guarda universalidade ao ser destituída de critério moral para conferir estatuto político para uma “república”. Ao fundamentar “povo” na “vontade”, e não na “razão” ou na “natureza”, tanto a ordenada “república celeste”, quanto a desordenada “república terrena”, são repúblicas, o que não procederia a partir da definição ciceroniana de “povo”, dilapidada por Agostinho. Tal desnaturalização da política, todavia, não se dá em função de divórcio entre “política” e “moral” que procure conceder positividade para a “política”. Ao contrário, Agostinho confere estatuto político inclusive para uma república desorientada em sentido moral precisamente para demarcar a negatividade da autonomia da “política”. Por consequência, a única “política” legítima para Agostinho é aquela que não esteja estremada da “moral” e que seja instrumento da “moral”. Trata-se, assim, de investigar em que medida a instrumentalização da “política” fundamenta a defesa, por parte do bispo de Hipona, da mobilização do poder imperial para fins de “correção” e “disciplina” religiosa-moral.

Palavras-chave: Política, Moral, História, Desnaturalização, Vontade.

Logo no prólogo d' *A cidade de Deus*, Agostinho explicita que a concepção de política presente na obra guarda uma ambivalência, pois a política adquire positividade ou negatividade conforme a identidade ou contradição de uma *ciuitas* ou *res publica*¹ consigo mesma. Mais precisamente, o primeiro parágrafo do prólogo se detém em apresentar traços de identidade da cidade celeste consigo mesma em dois registros, um na história, outro na eternidade, de forma que na história há um processo coerente da cidade em direção ao seu modo de existência por excelência, de plena identidade, na

¹ Ao longo d' *A cidade de Deus*, Agostinho utiliza ambos os termos com o mesmo sentido.

eternidade². Já o segundo e último parágrafo do prólogo apresenta a cidade terrena somente num registro histórico e em contradição consigo mesma.

É por isso que também a respeito da cidade terrena, que com o desejo de dominar, e não obstante povos sejam seus escravos, é dominada pela própria libido de dominação, não deverei passar em silêncio tudo aquilo que o plano desta obra exigir e a minha capacidade permitir dizer.³

A contradição da cidade terrena consigo mesma se dá, conforme Jean-Claude Guy nos diz, porque nela há uma “heterogeneidade entre o que é *projetado* e o que é *realizado*”⁴, na medida em que por meio do projeto de dominação, ela “não só não realiza o que se propõe a realizar; mas *realiza o contrário mesmo do que acredita realizar*”⁵, realiza a dominação de si mesma, tornando-se escrava da própria libido de dominação.

Dessa forma, a ambivalência da política presente já no prólogo da obra refere-se ao estatuto político que ambas as cidades possuem. A despeito do traço de identidade de uma e de contradição de outra, ambas são cidades ou repúblicas e possuem seus respectivos povos. Isso quer dizer que, para Agostinho, um conjunto de homens pode guardar estatuto político, estatuto de “povo”, ainda que moralmente desorientado, de maneira que o critério agostiniano para conferir estatuto político para uma *multitudo* não é moral. Além disso, se para o autor um conjunto de homens moralmente desorientado é uma *multitudo* danada, caracterizada por homens apartados de sua natureza e identidade, então a possibilidade de “política” e “moral” não coexistirem em uma “república” parece repousar em um fundamento da política que não é a natureza.

² “A gloriosíssima cidade de Deus, tanto no curso dos tempos, enquanto peregrina entre os ímpios vivendo da fé, como na estabilidade da morada eterna, que agora espera com paciência, ‘até que a justiça se converta em juízo’, e que depois alcançará pela excelência na vitória final e paz perfeita, é a cidade que eu, na feitura desta obra, dívida de promessa que te fiz, caríssimo filho Marcelino, encarreguei-me de defender contra aqueles que preferem seus deuses ao Fundador dela. Grande e árdua tarefa, mas ‘Deus é nosso auxílio.’” *“Gloriosissimam civitatem Dei sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens, sive in illa stabilitate sedis aeternae, quam nunc exspectat per patientiam, quoadusque iustitia convertatur in iudicium, deinceps adeptura per excellentiam victoria ultima et pace perfecta, hoc opere instituto et mea ad te promissione debito defendere adversus eos, qui conditori eius deos suos praeferunt, fili carissime Marcelline, suscepi, magnum opus et arduum, sed Deus adiutor noster est.”* AUGUSTINUS. *De ciuitate dei*, praefatio. Observar que os dois registros, o histórico e o eterno, de existência da cidade celeste são articulados pelas conjunções *sive... sive*, as quais se subordinam orações que expressam traços da cidade em ambos os registros.

³ “*Unde etiam de terrena civitate, quae cum dominari adpetit, etsi populi serviant, ipsa ei dominandi libido dominatur, non est praetereundum silentio quidquid dicere suscepti huius operis ratio postulat si facultas datur.*” AUGUSTINUS. *De ciuitate dei*, praefatio. Embora *ipsa libido* desempenhe função de sujeito e o verbo *dominari* seja depoente, traduzimos *ipsa libido* como adjunto adverbial e *dominatur* na voz passiva por nos parecer expressar melhor o espírito do texto.

⁴ GUY, J.-C. *Unité et structure logique de la “Cit  de Dieu” de saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1961, p. 30. (Grifo do autor).

⁵ GUY, J.-C. *Op. cit.*, loc. cit. (Grifo do autor).

Assim, se podemos falar de uma desnaturalização da política em Agostinho que concede à política uma autonomia, certamente seu propósito não é conferir positividade para uma política divorciada da moral. Desse modo, por que conferir estatuto político para um conjunto de homens moralmente desorientados? Por que dizer que homens depravados constituem “povo”? Por que Agostinho não procede como Cícero, que em sua obra *Da república* não concede estatuto político para toda e qualquer *multitudo*, mas apenas para aquela que cumpre duas condições, quais sejam, *iuris consensus* e *utilitatis communio*⁶?

Antes de responder, observemos que em Cícero um conjunto de homens apenas guarda estatuto político se moralmente orientado. Com efeito, no livro III do diálogo, após esclarecer que o *ius*, presente em *iuris consensus*, não pode ser estabelecido nem por coerção, nem por convenção, Cícero, por meio de Cipião, diz com todas as letras que tal “consenso jurídico” exige dos cidadãos a observância da virtude da justiça⁷, sem a qual o *ius naturale*, do qual o *ius ciuitatis* decorre, não pode ser cumprido. Dessa maneira, se em última instância o “direito natural” é condição para uma *multitudo* adquirir estatuto de “povo”, podemos dizer que o fundamento da política para Cícero é moral e naturalista.

Para Agostinho, todavia, a definição ciceroniana de “povo” é falsa. Afinal, segundo ela, os romanos nunca foram um “povo”, nem constituíram “república”, porque, pagãos, ao não concederem a Deus o que lhe é devido, nunca cumpriram a virtude da justiça e, ao terem pretendido que deuses relativos ocupavam o lugar de fundamento, mantiveram a própria natureza do homem fraturada⁸. N’*A cidade de Deus*, não se trata de considerar o artigo de fé da queda do gênero humano não problemático. Ao contrário, talvez seja o artigo de fé mais problematizado por Agostinho na obra e não à toa a exegese sobre os versículos do Gênesis acerca da queda

⁶ “[...] povo não é a união de todos os homens de qualquer modo congregados, mas a união de inumeráveis homens associados por consenso jurídico e comunidade de interesses”. “[...] *populus [autem] non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, coetum multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum*”. CICERO, *De re publica*, I, xxv, 39.

⁷ “[...] a verdadeira lei é a razão reta, conforme a natureza, difundida em todos, inabalável, eterna, que ordenando chama ao dever; proibindo, desvia-se do erro; todavia, nem ordena nem proíbe em vão os probos, nem move os ímprobos ordenando ou proibindo. Não é fás que essa lei incida ob-rogação, nem que ela seja derogada, nem ab-rogada; tampouco podemos ser isentados dessa lei pelo senado ou pelo povo, e também não devemos procurar outro comentador ou intérprete dela; nem existirá uma lei em Roma, outra em Atenas, uma agora, outra depois, mas apenas uma única lei, eterna e imutável, abrangerá todos os povos e todo o tempo, e deus será o único, por assim dizer, mestre e imperador de todos: autor, juiz e promulgador dessa lei. Quem não a cumprir se afastará da própria natureza de homem e rejeitará essa natureza; por isso, sofrerá as maiores punições.” “[...] *est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari aliquid ex hac licet, neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres eius alius [Sexto Aelius], nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et [ut] sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus: ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatur hoc ipso luet maximas poenas*”. Id. *De re publica*, III, xxii, 33.

⁸ Cf. AUGUSTINUS. *De ciuitate dei*, II, xxi; XIX, xxi-xiv.

adâmica apenas tem emergência no livro XIII. Antes, notadamente na primeira parte da obra, até o livro X, o propósito geral de Agostinho é verificar historicamente traços de conflito e contradição dos romanos, o que é, a um só tempo, explicitação da falsidade da definição ciceroniana de “povo”. É apenas na segunda parte da obra, a partir do livro XI, que a análise dos traços de conflito e contradição ultrapassa um povo em particular e atinge a universalidade do gênero.

Um dos momentos centrais para a transição da análise histórica da contradição dos romanos para a contradição do ser humano em geral encontra-se no capítulo XXVI, do livro XI, onde se dá uma das aparições do chamado cogito agostiniano. Em uma discussão que tem como alvo os cétricos acadêmicos, Agostinho nos diz que tem a certeza de que existe, de que conhece e de que ama/deseja. Em linhas gerais, tenho a certeza de que existo porque para me enganar ou duvidar, preciso existir, com tal certeza tenho também a certeza de que conheço, assim como de que desejo a felicidade, porque desejo perseverar em minha existência e nesse conhecimento em função da felicidade, e ainda que eu não deseje mais existir e conhecer, trata-se ainda de um desejo pela felicidade, sob a forma de recusa de uma existência miserável. Se Jean-Luc Marion tiver razão, a principal diferença do cogito agostiniano para o cartesiano é que, para Agostinho, a certeza de minha existência não se confunde com o conhecimento de minha essência. Em outras palavras, para Agostinho, a certeza de minha existência é a um só tempo certeza de que estou destituído de essência, de identidade.

Ao passo que Descartes pretenderá atingir, com a performance da *cogitatio*, a existência do *ego*, mas também o conhecimento de sua essência, santo Agostinho experimenta que a performance da *cogitatio* atinge apenas a certeza da existência, mas testemunha sobretudo a inacessibilidade da essência. Ele substitui portanto o fato indiscutível do desejo incondicionado e universal da *vita beata*, perfeitamente conhecido (como uma essência), mas cuja posseção efetiva (existência) resta perfeitamente problemática.⁹

É em função dessa dupla certeza, (1) de que existo, mas (2) destituído de essência, que os capítulos e os livros subsequentes dizem que o homem por si mesmo, no âmbito do ser, está condenado ao não-ser, à morte, no âmbito do conhecer, ao erro, e no âmbito do querer, ao desregramento, ao descompasso entre querer e poder¹⁰. Nos limites desta apresentação, irei me concentrar nos traços de contradição do homem consigo mesmo no âmbito do querer, precisamente porque a cidade terrena, no prólogo, é contraditoriamente definida por meio de uma figura da vontade, a *dominandi libido*.

⁹ MARION, J-L. *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin*. Paris: PUF, 2008, p. 138-139.

¹⁰ “[Em Deus] nosso ser não estará sujeito à morte, nosso conhecimento, ao erro, nosso amor, ao desregramento”. “*Ibi esse nostrum non habebit mortem, ibi nosse nostrum non habebit errorem, ibi amare nostrum non habebit offensionem.*” AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XI, xxviii.

Na exegese do relato bíblico da queda, Agostinho examina a primeira contradição exterior que sucedeu ao homem após a falta original e que foi motivo de vergonha. Logo após a primeira falta o homem se envergonhou de estar nu, mas a vergonha não é da nudez em si, porque antes da queda Adão e Eva já estavam nus e não se envergonhavam de si mesmos, de forma que a vergonha, quando surge, refere-se ao que a nudez passa a revelar, que é um desacordo do homem consigo mesmo.

Tão logo se levou a efeito a transgressão do preceito, desamparados da graça de Deus, [os primeiros homens] se envergonharam da nudez de seus corpos. Por isso cobriram suas vergonhas com folhas de figueira, as primeiras, talvez, que se lhes depararam em meio de sua perturbação. Tais membros já os tinham antes, mas não eram vergonhosos. Sentiram, pois, novo movimento em sua carne desobediente, como castigo devido à sua desobediência. Comprazida no uso desordenado da própria liberdade e desdenhando servir a Deus, a alma viu-se despojada da primeira sujeição de seu corpo e, por haver livremente abandonado o Senhor superior, não mantinha submisso o servo inferior nem mantinha submissa a si mesma a carne, como teria podido manter sempre, se houvesse permanecido submissa a Deus. A carne começou, então, a desejar contra o espírito. Nesse combate nascemos, arrastando o germen de morte e trazendo em nossos membros e em nossa viciada natureza a alternativa de luta e vitória da primeira prevaricação.¹¹

Mas por que, como Agostinho nos diz no livro XIV, da libido sexual decorrem todas outras formas de libido, notadamente a libido, por assim dizer, política, a libido de dominação? Ora, a libido, para Agostinho, consiste no desejo de desfrutar, de gozar, de outra criatura por si mesma, consiste, assim, no desejo de posse, de dominação, do outro, no desejo do homem de ser Deus, o que, politicamente, expressa-se como um desejo imperial, desejo de governar toda a criação.

Por isso, n'*A cidade de Deus*, a possibilidade do divórcio entre “política” e “moral” apenas pode ser compreendida por meio da análise do desejo ou libido de autonomia do homem. Com efeito, conferir estatuto político mesmo para “povos” moralmente desorientados é expediente para o autor demarcar precisamente a negatividade da autonomia da política, expediente que decorre da crítica do desejo de *autarkéia* do homem, seja ele Adão ou um estóico. Assim, se a política com fim em si mesma e em desconsideração à moral é perniciosa para Agostinho, como ele

¹¹ “*Nam postea quam praecepti facta trasgressio est, confestim gratia deserente divina de corporum suorum nuditate confusi sunt. Unde etiam foliis ficulneis, quae forte a perturbatis prima comperta sunt, pudenda texerunt; quae prius eadem membra erant, sed pudenda non erant. Senserunt ergo novum motum inoboedientis carnis suae, tamquam reciprocam poenam inoboedientiae suae. Iam quippe anima libertate in perversum propria delectata et Deo dedignata servire pristino corporis servitio destituebatur, et quia superiorem dominum suo arbitrio deseruerat, inferiorem famulum ad suum arbitrium non tenebat, nec omni modo habebat subditam carnem, sicut semper habere potuisset, si Deo subdita ipsa mansisset. Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum, cum qua controversia nati sumus, trahentes originem mortis et in membris nostris vitiataque natura contentionem eius sive victoriam de prima praevaricatione gestantes.*” Id. *De ciuitate dei*, XIII, xiii. Tradução de Oscar Paes Leme.

procura mostrar pela análise da História de Roma nos cinco primeiros livros d'*A cidade de Deus*, por outro lado, a política como meio, orientada para um fim moral, guarda positividade, como podemos conferir em suas linhas, por exemplo, sobre a guerra justa e a justificação da coerção, inclusive física, no livro XIX¹² d'*A cidade de Deus*.

Referências

AUGUSTINUS. *De civitate dei*. Corpus Christianorum Series Latina XLVII (Libri I-X); XLVIII (Libri XI-XXII). Turnhout: Brepols, 1955.

_____. *A cidade de Deus. (contra os pagãos)*. 2 volumes. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2002.

CICERO. *De re publica*. Leipzig: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1964.

GUY, J-C. *Unité et structure logique de la "Cité de Dieu" de saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1961.

MARION, J-L. *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin*. Paris: PUF, 2008.

¹² Cf. *Ibid.*, XIX, vii, xvi.