

NIGHTINGALE, Andrea W. *Spectacles of truth in classical Greek philosophy*. Theoria in its cultural context. 4ª ed. New York: Cambridge University Press, 2009.

Andrea W. Nightingale (prof. Da Univ. de Stanford), empreende em seu livro caminho original e instigante. Seu principal objetivo é analisar como alguns pensadores do século V e IV a. C – Platão, Filipe de Opus e Aristóteles – tomaram uma palavra do vocabulário grego cotidiano, *theoría*, e a elevaram ao nível de conceito filosófico. Seria ocioso enfatizar o quanto esse trabalho é por si mesmo relevante, dado o destino que tal palavra assumiu ao longo da História do Ocidente e a importância que possui para a filosofia como um todo. O livro se divide em cinco capítulos acrescidos de uma introdução e de um epílogo.

Nas primeiras páginas, Nightingale introduz o assunto com algumas considerações que serão bem elucidadas nos capítulos seguintes. Mostra que o significado mais literal da palavra teoria, na Grécia clássica, era o de “ver um espetáculo”, o que costumeiramente se processava em três momentos: em primeiro lugar, a pessoa saía de casa ou de sua cidade natal; depois, contemplava algum espetáculo e então fazia o caminho de volta (p. 4). Eram movimentos teóricos, assim, as viagens particulares de estudo, as embaixadas públicas, as delegações religiosas, o ato de assistir aos jogos ou a qualquer outro festival. Desse sentido real e efetivo, os filósofos teriam extraído o sentido que hoje nos soa familiar. A ideia de caminhar envolvida no primeiro momento

tornou-se, pois, a ideia de admirar os seres; a peregrinação real se tornou busca metafísica e a visão efetiva de algo, por sua vez, veio a ser contemplação intelectual (p. 6). Isso aconteceu em virtude de urgências histórico-sociais bem definidas. Sem possuir ainda estatuto claro, a filosofia precisava ser caracterizada e distinguida de outras formas de saber, tal como a sofística, a retórica, a poesia etc. Os filósofos teriam encontrado na prática social da teoria, portanto, excelente maneira de se autodefinirem. Mas eles não fizeram isso de modo neutro. Ao contrário, a sua estratégia possuía forte componente ideológico que visava identificá-los com a aristocracia grega, donde a sua ênfase em noções como a inutilidade, a liberdade, o ócio e a superioridade do saber filosófico (p. 15). Com o novo conceito de teoria, os filósofos elitizam o saber, negam os valores comuns e se apartam das camadas inferiores da sociedade.

Depois dessas considerações, a autora trata no primeiro capítulo da teoria como prática cultural. Ela afirma que a teoria era uma das práticas mais comuns na Grécia antiga e podia ser de três espécies distintas: visita a um oráculo, viagem para ver algum espetáculo ou viagem para aprender (p. 40). No primeiro caso, a teoria era tanto cívica quanto privada: consultava-se um oráculo para saber do próprio destino, ou então para saber do futuro da *pólis* inteira, ocasião em que eram enviados

emissários com despesas custeadas pelo erário. O peregrino afastava-se de sua cidade, fazia a consulta, via os rituais, ouvia o próprio deus através do sacerdote e, ao cabo disso, retornava para casa a fim de repassar fielmente o que vira e ouvira (p. 44). Ademais do aspecto estético presente na contemplação dos rituais e dos santuários, o que mais predominava nessa experiência era o aspecto religioso. No segundo caso, a teoria era o ato de ver os jogos, o teatro ou os festivais em honra de alguma divindade poliade. Aqui ela também acarretava uma viagem, sobretudo quando se ia assistir às famosas Dionísias Urbanas ou aos Jogos Olímpicos, e criava um ambiente em que olhares advindos de diversas cidades se interpenetravam (p. 58). O teatro de Dioniso e o estádio de Olímpia favoreciam atmosfera pan-helênica onde, pelo menos em tese, as *póleis* deixavam seus interesses e antagonismos de lado e ampliavam sua perspectiva até abarcar o bem da Hélade em geral. No terceiro caso, por fim, teoria era a viagem que homens como Sólon e Heródoto realizavam a fim de ver povos, culturas, costumes e demais maravilhas que os tornariam sábios. Este é talvez o tipo mais secular de teoria, pois não necessariamente está ligado a qualquer motivação religiosa (p. 63). De resto, é o tipo em que mais claramente se manifesta o perigo que o peregrino teórico, depois de sua viagem, passa a representar: ele é alguém que viu novos costumes e valores, quem sabe modificou-se profundamente, e pode agora tornar-se nocivo para a sua cidade-natal (p. 65). Os três gêneros de teoria, como se nota, coincidem em vários pontos; o modelo utilizado pelos filósofos, porém, terá por base o primeiro gênero.

No segundo capítulo, estuda como Platão inventou a teoria filosófica atra-

vés da apropriação do modelo dos festivais religiosos, o que se pode constatar em várias ocasiões (p.73). Toda a *República*, por exemplo, pode ser vista como uma teoria, porquanto os seus personagens não apenas fazem uma peregrinação argumentativa a fim de ver a forma da Justiça, mas também, do ponto de vista dramático, vão até o Pireu para assistir à corrida das tochas em honra à deusa Bêndis (p. 75). Ainda nesta obra, Er é tomado como *theorós* oficial para os homens, pois que empreende uma viagem para um Além divino e retorna, em seguida, trazendo uma mensagem de importância capital para seus semelhantes. Platão insiste em fazer do filósofo um novo tipo de *theorós* (p. 82). Isso também aparece no mito da parelha alada presente no *Fedro*, em que as metáforas da viagem, da contemplação, do retorno e até da modificação da pessoa são mais do que evidentes. E vem à tona novamente na ideia da ascensão e dos diferentes tipos de Amor apresentada no *Banquete*. Nesse diálogo, buscando descrever o estágio final da contemplação filosófica, Platão utiliza deliberadamente o modelo das iniciações dos Mistérios de Elêusis. A filosofia se torna então uma experiência individual e incomunicável, que só pode ser compreendida por aqueles que realizam determinadas práticas e se modificam duradouramente (p. 89). Algo similar acontece com o transe de Sócrates descrito na mesma obra, em que ele abandona este mundo para ir atrás de alguma ideia (p. 74). Nightingale ressalta, todavia, que essa saída extramundana é apenas uma parte da atividade filosófica, porquanto o filósofo deva retornar para o mundo e utilizar seu saber na cidade. A teoria filosófica tem para Platão, destarte, consequências práticas inegáveis: o filósofo enceta uma

peregrinação, contempla uma ideia e transmuta sua alma; depois, regressa para o seio da cidade e pode beneficiar seus concidadãos com o saber que adquiriu (p. 92).

A noção platônica de teoria torna-se mais transparente no terceiro capítulo, quando é novamente examinada. A autora se concentra na alegoria da caverna, evidenciando como se trata de discurso protréptico que, valendo-se de certa retórica de estranhamento, oferece minuciosa descrição da teoria (p. 95). A retórica aqui utilizada tem como fito fazer com que o leitor estranhe seu mundo mais habitual, agora pintado como uma caverna, e se torne receptivo às novas ideias apresentadas. É o que acontece de modo geral na primeira fase da teoria, momento em que a pessoa experimenta fenômenos como a *aporía* e a *atopía*, em parte nascidos da perda do hábito e da conversão de alma que ela sofre para deixar a caverna. Na segunda fase, ela alcança a região das formas e é agraciada com uma visão de cariz sagrado e religioso. E na terceira fase, por fim, já tendo modificado a sua alma radicalmente, ela retorna para a cidade e pode narrar aquilo que contemplou (p.97). A teoria é, em suma, transformação psíquica que orienta a alma do filósofo para o divino e acaba por torná-lo divino em si mesmo. Nightingale ressalta, contudo, que a alegoria descreve antes a figura do sábio do que a do filósofo, haja vista este último nunca adquira a completa tranquilidade e seja o mais das vezes acossado pela *aporía* e pela *atopía*, o sentimento de não estar em casa (p.100). De fato, mudando os valores do filósofo e reorientando sua alma, a teoria “prejudica” seus olhos para o mundo cotidiano, afasta-o da multidão e faz dele alguém perigoso ou risível

(p. 126). Em que pesa tal afastamento, ainda assim ele pode ser útil para a cidade ideal, uma vez que as ideias que contempla em sua viagem oferecem modelos para a ação justa (p. 131). Ele usa de sua sabedoria no reino das ações, motivo pelo qual a teoria não é apenas um ato intelectual, mas também prático e até mesmo erótico, dado que remodele a parte desiderativa da alma do filósofo (p. 114). No mito que expressa as principais teses do platonismo, por conseguinte, temos uma encenação do fenômeno da teoria.

No penúltimo capítulo, a autora continua a tratar de Platão sob ótica diferente, mas aborda também as contribuições que Filipe de Opus, o suposto autor do *Epínomis*, teria dado à noção platônica de teoria. Ela se concentra agora em mostrar que a visão sensível da beleza – principalmente dos belos corpos e dos astros – também pode ser vista como um ato teórico. De fato, no mito sobre o Além apresentado no final do *Fédon*, Platão apresenta sua versão da geografia do cosmo – usando de um gênero literário que remonta aos primeiros pensadores – e enfatiza a maneira como a beleza do mundo recorda a contemplação das formas (p. 152). A sua descrição desse lugar divino valoriza a sensibilidade e a põe em paralelo com a visão das ideias, procedimento esse que é bem diverso do que acontecera ao longo do diálogo (p. 155). O mundo etéreo é na verdade similar ao mundo sensível; ele fica posicionado logo acima dele e possui praticamente as mesmas características, ainda que as suas cores sejam mais intensas e perfeitas, seus contornos sejam mais nítidos e ele possua maior quantidade de coisas maravilhosas e divinas. Os sentidos de seus habitantes são fortemente conectados com a sabedoria; eles podem ver

vários espetáculos divinos e até mesmo os próprios deuses (p. 156). Platão oferece, assim, um esboço do que seria a contemplação dos corpos etéreos e celestes, algo que retornará depois em Filipe de Opus (p. 157). No *Fedro*, a contemplação de belezas sensíveis também é vista como espécie de teoria. O corpo dos efebos, por exemplo, é tomado como imagem (*ágalma*) da beleza eterna que foi contemplada na jornada das almas descrita no mito da parêlha alada (p. 163.). Aqui, a visão sensível é tratada de maneira positiva, uma vez que incentive a reminiscência da forma da Beleza vislumbrada outrora (p. 164). Também há paralelos, aliás, entre a visão das formas e a visão dos belos corpos: embora sensíveis, os últimos também suscitam o temor e a reverência que acompanham a contemplação das formas divinas, dado que sejam imagens sagradas (*agálmata*) e não apenas estéticas (p. 167). No *Timeu*, por sua vez, a contemplação astronômica recebe o estatuto de teoria, porquanto os astros sejam concebidos como deuses visíveis (p. 173). A astronomia se torna então útil à filosofia, pois promove certo senso de piedade e de reverência no filósofo. Este, com efeito, possui intelecto individual (*noûs*) similar ao intelecto cósmico (*noûs*) que coordena as órbitas celestes (p. 176), e busca imitar os movimentos perfeitos que os astros realizam com o intuito de também vir a ser um cosmo ordenado. O próprio mundo sensível é retratado nesse diálogo como uma imagem sagrada (*ágalma*) do mundo inteligível; ele foi engendrado por um Demiurgo que orientava seus atos criativos tendo por paradigma as ideias eternas, imitadas por ele toda a vez que produzia algo belo. A despeito disso, a dualidade não é descartada: as formas continuam a existir independente-

mente do mundo sensível e não estão encarnadas nos corpos que as imitam. Acontece, porém, que certas almas divinas (os astros) estão presentes no mundo sensível que ajudam a ordenar (p. 180). No *Timeu*, portanto, ao falar de deuses visíveis, novamente Platão altera a maneira com que se pensa costumeiramente a sensibilidade e atribui a ela características da contemplação intelectual.

Por fim, o capítulo termina com breve análise do *Epínomis*, que ressalta como esses temas, mormente o papel da astronomia, foram ventilados por Filipe de Opus. Esse autor mantém vários pontos de Platão: compara a teoria aos mistérios de Elêusis; sublinha a contemplação visual dos astros, que continua sendo sensível mesmo no Além; fala da divindade das estrelas; menciona a piedade, o temor e a reverência que o estudo da astronomia pode suscitar no filósofo (p. 181-2). Parecem ser dois os seus pontos mais originais: em primeiro lugar, ele equipara a astronomia à filosofia e também a toma como a mais alta forma de estudo (p. 184); em segundo, confere à piedade o papel de uma das mais valorosas virtudes, responsável por afetar diretamente o comportamento do filósofo. Com essa última ideia, pois, oferece novo tratamento da relação entre teoria e prática. Com efeito, a partir da atividade teórica de contemplação visual e estudo matemático dos astros, o filósofo desenvolve em si uma virtude que, é de se supor, modifica seu comportamento prático (p. 185).

Aristóteles entra em cena no último capítulo do livro, quando a autora escrutina primordialmente o *Protréptico* e a *Ética a Nicômaco*. Na primeira dessas obras, a diferença do Estagirita em relação a seu mestre já se patenteia (p. 198). Aristóteles apenas utiliza algumas

das noções platônicas de teoria – a visão de algo divino, por exemplo – mas não enfatiza a viagem, o retorno ao lar e tampouco a utilidade que a teoria pode ter para a prática (p. 187). Se Platão usava de certa retórica de estranhamento, Aristóteles se socorre da retórica do desinteresse: a teoria tem a visão como fim em si mesmo; ela não produz nada, nem ao menos alguma forma de conhecimento que poderia auxiliar a ação; ela se associa ao ócio e é mais livre do que as atividades poéticas ou práticas (p. 195). Particularmente nessa última assertiva se percebe, pois, o apelo ideológico que aproxima o filósofo da aristocracia. Isso retorna na *Ética a Nicômaco*, obra em que Aristóteles oferece discussão técnica da teoria (p. 202). Nesse tratado, ele associa a contemplação teórica ao intelecto (*noûs*) e à sabedoria (*sophía*), designando-a como superior à faculdade (*phrónesis*) ligada a questões práticas (p. 206). A diferença se faz notar, por exemplo, no caso de Tales e de Anaxágoras, ambos os quais não eram homens prudentes (*phrónimoi*), embora fossem sábios (*sophoi*). A teoria é concebida como a atividade (*enérgeia*) da parte mais divina que possuímos em nós, o intelecto (*noûs*). Por tal motivo, e também por referir-se a objetos divinos, ela nos proporciona o mais alto prazer: é uma atividade mais contínua, mais perfeita e mais autossuficiente do que as outras, e não depende de nada nem de ninguém para realizar-se (p. 209). O homem teórico é para Aristóteles o mais sábio e o mais feliz dos homens. Ele se parece com os deuses, os quais também têm na teoria a sua principal atividade (p. 215). Por consequência, a cisão entre prática e teoria é radical: a despeito de ter também o seu papel na obtenção da felicidade e do conhecimento, a prática

perturba a teoria; e a teoria nos alheia da prática porque, entre outras razões, é levada a cabo por uma de nossas partes que é separada do restante do corpo (p. 214).

No epílogo, finalmente, investigando um assunto pouco estudado nos dias de hoje, Nightingale relaciona o conceito de admiração ao conceito de teoria, inspirando-se tanto em Platão quanto em Aristóteles, ambos os quais afirmam que a filosofia começa com a admiração (*thaumázein*). Ele analisa brevemente como essa afirmação persistiu ao longo da história da filosofia até o século XVII, e dá especial atenção a Descartes, Francis Bacon e Adam Smith (p. 254-5). Depois, diferencia a noção platônica da aristotélica. Para Platão, a filosofia começa com a admiração e ainda a mantém no seu auge, quando o filósofo contempla as formas. A partir da análise da visão do belo, no *Banquete*, pode-se dizer que a admiração acontece toda a vez que se divisam as formas, e que inspira uma sensação de temor e reverência tal como mantida no sentido homérico da palavra (p. 259). Embora Platão ligue a admiração à aporia, ele a pensa em termos teológicos, da mesma maneira como pensava o conceito de teoria (p. 268). Para ele, toda a atividade teórica está perpassada pelo *páthos* da admiração. Para Aristóteles, por seu turno, conquanto a admiração dê origem à filosofia, ela é descartada no momento em que o filósofo adquire a sapiência (*sophía*) e é conduzido a um estado oposto e melhor daquele que vivia quando começou a filosofar. No início de suas investigações, de fato, o filósofo é acossado pela aporia e pela admiração, ambas geradas em virtude de sua ignorância. Quando conhece a causa daquilo que lhe provoca tais sentimentos, entretanto, ele modifica

seu estado e passa a desfrutar da tranqüilidade advinda da certeza. Tal como ocorre com Descartes, Aristóteles enfatiza muito mais a dialética entre aporia e certeza final, e não confere o sentido de temor e reverência ao sentimento de admiração (p. 264). Ao invés disso, ele a concebe no sentido estético, atitude essa que retornará em Longino e também ao longo da tradição estética do Ocidente.

O livro de Nightingale, como dito no início, possui caminho original e inspirador. Apesar de discordamos de algumas de suas posições teóricas

– principalmente no que se refere à análise da admiração, a qual foi objeto de nossa dissertação de mestrado – cremos que ela é bem-sucedida em sua empreitada. Os capítulos são bem organizados, coesos e inovadores; a sua escrita é límpida, rica e fluente; os documentos e a literatura secundária que utiliza são abundantes e atualizados; e o seu argumento, ao fim, é perfeitamente plausível.

M. Reus Engler  
Univ. Fed. Sta. Catarina - SC  
E-mail: reusengler@gmail.com