

O ARISTÓTELES DE SEXTO NO *CONTRA OS FÍSICOS*: A NOÇÃO DE DEUS E A *EUTAXÍA*

Alice Bitencourt Haddad

Universidade Federal Fluminense

Email: alicecorreio@gmail.com

Na exposição do terceiro modo cético, nos *Esboços Pirrônicos*, Sexto coloca em dúvida a tese que ficou conhecida como a da comensurabilidade dos sentidos. Como saber se existem cinco qualidades sensíveis (referentes à visão, à audição, ao olfato, ao paladar e ao tato) ou se percebemos essas cinco apenas porque temos cinco sentidos? (*PH* 1.94-97) “Mas a natureza comensurou, dirá alguém, os sentidos de acordo com os sensíveis” (*PH* 1.14.98). A essa objeção, Sexto devolve uma pergunta: “Qual natureza?”. O desacordo em torno do assunto é grande, e os filósofos dogmáticos comprometidos com suas próprias teses sobre a *phýsis* seriam imparciais nessa discussão. Sexto não se demora nessa questão, deixando ao intérprete a tarefa de buscar os pensadores a que se refere, esses que sustentariam uma concepção de natureza que atua de modo racional ou inteligente. Para quem estuda as escolas do tempo de Sexto, fica claro que tem em mente o estoicismo. A célebre passagem de Epiteto, divulgada no comentário de Annas e Barnes (1997, p. 75), parece não deixar dúvidas.¹

Sexto não se detém, todavia, nessa discussão, considerando que a sugestão de que percebemos o fenômeno e não a coisa mesma é já suficiente para manter a dúvida. Cores, sabores, sons, odores, as sensações de dureza e moleza, de liso e áspero - essas percepções nos informam sobre a realidade de uma coisa? A maçã, que é o exemplo que Sexto utiliza, é realmente vermelha e doce? Ela é, em si mesma, vermelha e doce? Essa dúvida não foi, certamente, inaugurada por Sexto. Poderíamos citar Demócrito e Platão como filósofos que se colocaram essa mesma questão.² O objetivo deste trabalho, todavia, não é o de explorar a crítica de Sexto ao dogmatismo em torno da *phýsis*, nem apresentar os precursores na dúvida quanto ao conhecimento dos sentidos, mas expor passo a passo, a partir do texto de *Contra os físicos* (ΠΡΟΣ ΦΥΣΙΚΟΥΣ, *M* 9-10), uma das argumentações dogmáticas -

¹ Epiteto, *Discursos* 1.6.3-6: “Se Deus tivesse feito as cores mas não a faculdade de vê-las, qual seria a utilidade disso? ‘Nenhuma.’ Mas, ao contrário, se tivesse feito a faculdade porém não os seres sujeitos à faculdade da visão, do mesmo modo, qual seria a utilidade disso? ‘Nenhuma.’ E então? Se ele tivesse feito ambas as coisas, mas não tivesse feito a luz?’ ‘Nem assim haveria uma utilidade.’ ‘Então, quem juntou isso àquilo e aquilo a isso? Quem juntou a espada à bainha e a bainha à espada?’”. χρώματα ὁ θεὸς εἰ πεποιήκει, δύνανται δὲ θεατικὴν αὐτῶν μὴ πεποιήκει, τί ἂν ἦν ὄφελος; - Οὐδ’ ὅτι οὖν. - Ἄλλ’ ἀνάπαλιν εἰ τὴν μὲν δύνανται πεποιήκει, τὰ ὄντα δὲ μὴ τοιαῦτα οἷα ὑποπίπτειν τῇ δυνάμει τῇ ὀρατικῇ, καὶ οὕτως τί ὄφελος; - Οὐδ’ ὅτι οὖν. - Τί δ’, εἰ καὶ ἀμφοτέρω ταῦτα πεποιήκει, φῶς δὲ μὴ πεποιήκει; - Οὐδ’ οὕτως τι ὄφελος. - Τίς οὖν ὁ ἀρμόσας τοῦτο πρὸς ἐκεῖνο κάκεινο πρὸς τοῦτο; τίς δ’, ὁ ἀρμόσας τὴν μάχαιραν πρὸς τὸ κολεῖον καὶ τὸ κολεῖον πρὸς τὴν μάχαιραν;

² Sobre Demócrito, ver Aristóteles, *Metafísica* 4.5.1009b7 e também Sexto Empírico, *M* 8.135 (= fr. 9 DK). Para Platão, o texto que me parece mais revelador nesse sentido é o *Timeu* na sua explanação sobre a percepção dos sensíveis em 61c-68d, em que a constituição física, material do percipiente determina em grande medida a percepção das qualidades que atribuímos às coisas percebidas.

especificamente, aquela atribuída a Aristóteles³ - que veem na natureza esse papel ordenador da realidade, que pressupõe sentido ou finalidade na existência e no funcionamento das coisas que há, o que tem como uma de suas consequências a garantia de que podemos conhecer o mundo tal como ele é.

Em *Contra os físicos*, essa questão aparece na discussão que ele propõe fazer contra aquele que é o princípio de grande parte das físicas, aquele que leva todo o edifício abaixo se derrubado (M 9.1-2), que é o princípio eficiente (em grego, *poiētés*). Sexto afirma que atribuem já a Homero essa ideia e que ele teria sido seguido por Anaxágoras, Empédocles e muitos outros. Assumiriam o papel de princípio eficiente o *noûs* de Anaxágoras (M 9.6), o *éros* de Hesíodo (M. 9.7), o *éros* de Parmênides (M. 9.9) e a *philía* de Empédocles (M. 9.10). Entre os estoicos, *theós*, Deus, seria o princípio que atuaria sobre a matéria passiva (M. 9.11). Para discutir justamente essa última concepção, Sexto introduz um capítulo sobre os deuses.

Esse capítulo é iniciado por Sexto com algumas explicações possíveis para o surgimento da noção (*énnoia*) de deus ou deuses.⁴ Alguns afirmam que os deuses foram inventados para que os homens se sentissem vigiados e evitassem os maus feitos. Evêmero atribui essa invenção aos homens superiores em força e sagacidade que, no comando, se autodeclaravam divinos, mantendo, assim, a subserviência de seus subordinados. Já Pródico de Céos vê o surgimento da divinização naquilo que era útil aos homens. Os egípcios, por exemplo, teriam divinizado o rio Nilo, assim como os gregos teriam divinizado o pão na figura de Deméter, o vinho na figura de Dioniso e a água na figura de Posido. Nenhuma dessas narrativas nos interessa especificamente porque elas não dão conta daquilo que aparece na objeção ao terceiro modo cético, a saber, a concepção de que seres naturais foram criados com certos fins, que uma racionalidade subjaz ao fluxo natural das coisas. Interessa-nos, portanto, uma discussão sobre Deus ou os deuses que toque, como dissemos inicialmente, na concepção de uma natureza regente, racional, garantidora do conhecimento sensível. Em sua exposição sobre a visão aristotélica do problema, Sexto se aproxima da nossa questão.

O argumento aristotélico em *Contra os físicos*

Em sua apresentação das diferentes explicações sobre a origem da noção de deus ou deuses, Sexto introduz uma afirmação de Aristóteles que se supõe extraída de seu diálogo perdido *Sobre a filosofia*:

Aristóteles, por sua vez, disse que a noção de “deuses” surgiu entre os homens a partir de duas origens: tanto dos eventos relativos à alma, quanto dos eventos celestes. Dos eventos relativos à alma por causa de sua inspiração durante os sonhos e das profecias. Pois quando, diz, a alma se

³ Este é o objetivo mais limitado do artigo, mas a pesquisa não se encerra aqui. O projeto prevê a elucidação também da sequência desse argumento que defende a concepção de uma causa inteligente ordenadora do Todo, que menciona expressamente alguns estoicos, além de Platão e Xenofonte.

⁴ É digna de nota a semelhança entre as abordagens de Sexto e a de Cícero em *Natura Deorum*, citando vários pensadores e argumentos em comum, embora as formas dos dois textos sejam bem distintas, o de Sexto dissertativo em terceira pessoa, como uma espécie de compilação dos argumentos em torno da questão; o de Cícero em formato de diálogo, com os representantes das diferentes escolas (epicurista, estoica e acadêmica) defendendo seus pontos de vistas e atacando as teses rivais.

torna em si mesma dormente, então, apropriando-se de sua natureza peculiar, ela profetiza e prediz o futuro. [...] Além disso, dos eventos celestes: pois, observando de dia o sol se movendo em círculo, e à noite o movimento ordenado dos demais astros, consideraram ser algum deus o causador desse tipo de movimento e ordenação⁵ (*M* 9.20-22).

Das justificativas de Aristóteles, a segunda nos aproxima do assunto aqui em questão. Numa inversão do que aparece no terceiro modo,⁶ o filósofo afirmaria que a noção de Deus (ou de princípio eficiente) surge da constatação do movimento ordenado. Há uma ordenação perceptível pela observação do céu, e isso nos levaria a afirmar a existência de um causador (um *aítion*) dessa ordenação, dessa *eutaxía*.

A sequência da exposição, a partir de *M* 9.26-27, não cita mais Aristóteles expressamente, mas foi considerada, assim como a passagem anterior, também fragmento de seu diálogo *Sobre a filosofia*, provavelmente porque retoma a percepção da *eutaxía* como originadora da noção de Deus (cf. comentário de Untersteiner em Aristóteles, 1963, p. 171). “Alguns” afirmariam que as primeiras concepções do divino teriam advindo do acesso “ao movimento inalterável e ordenado dos corpos celestes⁷” (*M* 9.26). Sexto (ou, supostamente, Aristóteles em seu diálogo) dá como argumento uma passagem da *Ilíada* que ilustra a organização (*kósmos*) e a ordenação (*táxis*) de um exército. Alguém que visse a formação em fileiras da cavalaria seguida pela infantaria certamente se perguntaria pelo “ordenador” (*ho diatássōn*) do grupo, o comandante, supondo que nada seja tão bem organizado arbitrariamente. A mesma coisa vale para quem, de longe, avista um navio no curso correto, com as velas ajustadas ao vento. Decerto o observador, se entendesse de naus, suporia a presença de um guia (*kateuthýnon*). Da mesma forma, o curso do sol e a procissão ordenada (*eutáktous khoreías*) dos astros nos fariam procurar o artífice desse belíssimo arranjo,⁸ conjecturando que não tivessem uma origem espontânea (*tautomátou*), mas sim de uma natureza superior e imperecível (*kreíttonos kai aphthártou phýseos*), que é Deus. Possivelmente a argumentação é atribuída a Aristóteles não só porque é compatível com o fragmento anterior, mas porque uma muito semelhante se encontra em *Metafísica* 12.10.1075a11-24,⁹ trecho em que o filósofo compara a natureza do todo (*he tou hólou phýsis*) com o exército e afirma a necessidade de um general para ordená-lo. Com a natureza dá-se o caso de as coisas estarem ordenadas, cada uma a seu modo, mas uma em relação com a outra. “Para uma direção única todas as coisas estão coordenadas¹⁰” - o que significa que,

⁵ Ἀριστοτέλης δὲ ἀπὸ δυοῖν ἀρχῶν ἔννοιαν θεῶν ἔλεγε γεγονέναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἀπὸ τε τῶν περὶ ψυχὴν συμβαινόντων καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων. ἀλλ’ ἀπὸ μὲν τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων διὰ τοὺς ἐν τοῖς ὕπνοις γινομένους ταύτης ἐνθουσιασμοῦς καὶ τὰς μαντείας. ὅταν γάρ, φησὶν, ἐν τῷ ὕπνῳ καθ’ ἑαυτὴν γένηται ἡ ψυχὴ, τότε τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν προμαντεύεται τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα. [...] ἀλλὰ δὴ καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων θεασάμενοι γὰρ μεθ’ ἡμέραν μὲν ἥλιον περιπολοῦντα, νύκτωρ δὲ τὴν εὐτακτον τῶν ἄλλων ἀστέρων κίνησιν, ἐνόμισαν εἶναι τινα θεὸν τὸν τῆς τοιαύτης κινήσεως καὶ εὐταξίας αἴτιον. = ROSE, 10, fragmento considerado da obra perdida *Sobre a filosofia*. Cf. Aristóteles (2005).

⁶ Lá, a natureza ordenada justifica nossa percepção, a maneira como as coisas nos aparecem; aqui, a observação do céu nos leva à conclusão de uma natureza ordenada.

⁷ ἐπὶ τὴν ἀπαράβατον καὶ εὐτακτον τῶν οὐρανίων κίνησιν...

⁸ ...τὸν δημιουργὸν τῆς περικαλλοῦς ταύτης διακοσμῆσεως... *M* 9.27.

⁹ Devemos a menção à nota de Vallejo Campos em Aristóteles (2005). Ver também os comentários precisos de Untersteiner em Aristóteles (1963), p. 172, e de Bywater (1877), p. 75-76.

¹⁰ πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντέτακται. *Met.* 12.10.1075a18-19.

para além do fim próprio de cada coisa, “peixes, aves, plantas”, é preciso ver que há o conjunto, a natureza do todo, e que é, ela mesma, ordenada.

O *Sobre a filosofia* é frequentemente citado também por Cícero em seu *De natura deorum*, e com a mesma intenção de mostrar Aristóteles como um defensor, à maneira dos estoicos,¹¹ da existência de uma inteligência divina responsável pela ordem e regularidade do movimento dos astros. Todavia as passagens atribuídas a Aristóteles em *De natura deorum* se contradizem quando comparadas com as apresentadas por Sexto. Curiosamente, o personagem epicurista desse diálogo de Cícero, Caio Veleio, faz um comentário que reafirma essa impressão, responsabilizando o texto aristotélico pela confusão:

E Aristóteles no Terceiro Livro de seu *Sobre a filosofia* tem muitas noções confusas, <não> discordando das doutrinas de seu mestre Platão; num momento ele atribui divindade exclusivamente ao intelecto [*mentī*], em outro ele diz que o próprio mundo é um deus, depois de novo ele põe outro ser para além do mundo e atribui a esse ser o papel de regular e sustentar o movimento do mundo por meio de um tipo de rotação inversa¹²; depois ele diz que o calor celestial é deus - não se dando conta de que os céus são uma parte daquele mundo que ele mesmo, em outro lugar, intitulou deus (*De natura deorum* 1.33 = ROSE, 26. Tradução do texto inglês de Rackham).¹³

¹¹ E são várias as passagens em que Aristóteles é comparado aos estoicos ou aparece defendendo teses consideradas estoicas. Ver, por exemplo, *De natura deorum* 1.16, 2.42, 2.51, entre outras, todas remetidas ao *Sobre a filosofia*. O exemplo do navio no rumo certo, que citamos acima na apresentação da visão de Aristóteles por Sexto, em *De natura deorum* (2.87) aparece atribuído ao pensamento estoico na fala de Lucílio Balbo. Não podemos afirmar se o Aristóteles de *Sobre a filosofia* tinha teses que interessavam e foram absorvidas pelos estoicos; se houve, ao longo da transmissão das teses do diálogo, uma espécie de estoicização de seu conteúdo; ou se ambas as coisas. Na ausência de um texto íntegro, enormes são as chances de alteração e reinterpretação das teses. Aliás, esse é um problema para os estudiosos de Aristóteles, que se veem na necessidade de compreender por que ele apresenta teologias distintas no *Sobre a filosofia* e em *Metafísica* 12. Quem seria o jovem Aristóteles e se as teologias são compatíveis ou não são perguntas que alguém interessado em conhecer seu “sistema” (se houver um) ou seu desenvolvimento deve se fazer. Um problema adicional é a conclusão, da parte dos estudiosos do fragmento, de que Cícero não tenha tido acesso ao livro de Aristóteles, e sim a uma fonte secundária e da escola estoica. Há possibilidade de que tenha usado o *Peri theón* de Posidônio (que depende, por sua vez, de Cleanto), ou Panécio. Ver, para essa questão, Untersteiner em Aristóteles (1963), p. 175-176. Cf., para a defesa de que o *Sobre a filosofia* exerceu influência sobre o estoicismo a partir de Cleanto, Bywater (1877). Sobre a possibilidade de “contaminação estoica” na exposição que Cícero faz do texto de Aristóteles, ver Dumoulin (1981, p. 51-52, p. 72-75) e, mais categórico nessa posição, Moraux (1965, p. liii-lvi).

¹² Dumoulin (1981, p. 49-50) discorda da tradução de Rackham e Ross (em sua tradução dos fragmentos pela Oxford, de 1952) de *replicatione quadam* por “rotação inversa”, considerando mais exato “movimento que se volta sobre si mesmo”, evitando, assim, o problema de explicar em que consistiria essa inversão (chamada, em outros termos, de “movimento retrógrado”) no contexto do *Sobre a Filosofia*, e identificando, portanto, na expressão, simplesmente o movimento circular sobre o próprio eixo.

¹³ Rackham pôs o “não” entre chaves por supor que seja uma emenda ao texto. Dumoulin (1981, p. 23) também, acompanhando Van den Bruwaene (autor da edição do *De natura deorum* publicada pela revista bruxelense de estudos latinos *Latomus* em 1970) e Pease (editor da obra pela Harvard University Press em 1955).

A questão é que, se na obra de Sexto deus aparece como o responsável pela ordenação dos corpos celestes e de seu movimento regular,¹⁴ em *De natura deorum*, o personagem estoico Lucílio Balbo, que cita sempre Aristóteles favoravelmente, afirma que segundo o filósofo os próprios astros são deuses, animais dotados dos mais acurados sentidos e rápidos movimentos (2.42), que por sua percepção e vontade realizam seus movimentos regulares (2.43). Essa passagem é atribuída, “sem dúvida” (*doubtless*¹⁵), também ao *Sobre a filosofia* (cf. ROSE, 21a).

Uma passagem do *De natura deorum* mais próxima das apresentadas por Sexto é o célebre fragmento (em *De natura deorum* 2.95 = ROSE, 12a) da chamada “caverna” de Aristóteles, na verdade uma habitação subterrânea (*sub terra*) descrita como confortável, bem decorada com estátuas e pinturas, ocupada por pessoas sem contato com o exterior, consideradas felicíssimas e que apenas ouviram falar dos deuses. Em um dado momento a terra se abre e os habitantes do subterrâneo conseguem escapar e conhecer esta nossa região em que vivemos. Eles olham a terra, os mares, o céu, percebem as nuvens e os ventos; contemplan o sol, seu tamanho, sua beleza e seu poder de causar o dia, as estrelas, a lua e suas fases, o curso fixo e inalterável dos corpos celestes, e então certamente pensam que os deuses existem e que essa obra maravilhosa é divina. Esse belo texto do *Sobre a filosofia* tem uma argumentação semelhante ao que aparece em Sexto. Um dado relevante é o enfoque que ele dá à percepção humana da divindade. Tanto em Sexto como nessa passagem transmitida por Cícero, o que Aristóteles ilustra é a maneira como nós humanos chegamos à conclusão da existência de Deus/deuses. Na narrativa dos homens subterrâneos, se impõe também a marca da produção artística. Eles vivem num lugar em que têm acesso a coisas produzidas pela arte ou pela técnica. É confortável sua morada e estão cercados de obras de arte. Quando saem de lá, têm acesso ao que Aristóteles entende como obras divinas, aquilo de que a natureza se compõe. E ao observarem, na natureza, o regular e o ordenado, supõem que tenham sido produzidos por algum artífice que não o homem. Segundo o personagem Lucílio Balbo, é porque nós estamos habituados aos fenômenos celestes, que não nos damos conta da maravilha que é, por exemplo, o sol iluminar a Terra. Não ficamos surpresos nem curiosos porque isso acontece desde sempre para nós.¹⁶ Pensemos, entretanto, nos sobreviventes da erupção do Etna, que passaram dois dias na escuridão a ponto de não se enxergarem uns aos outros.

¹⁴ Resta, todavia, a questão controversa de se um deus transcendente, como afirma Aubenque (1983, p. 346-347) ou se um deus que é a própria ordem, imanente (por ex., Untersteiner em Aristóteles 1963, p. 172 e 213). Jaeger afirma categoricamente (2000, p. 162-163) que já no *Sobre a Filosofia* o “Deus a quem está subordinado o mundo é o transcendental motor imóvel, que dirige o mundo como causa final do mesmo, em razão da perfeição de seu puro pensar”. Este seria, segundo ele, o núcleo da metafísica aristotélica. Como um texto de transição (p. 148), com influências platônicas, mas com conteúdo crítico à teoria das Ideias, por exemplo, os demais “deuses” citados por Veleio seriam resquícios de um platonismo, o que poderia se comprovar com uma leitura do *Epínomis*, diálogo de um “Platão dos últimos tempos”, em que apareceriam também os astros e o céu como divindades. Sobre essa discussão, ver também Moraux (1965), p. xliii-xliv. Seu comentário é sobre o *De Caelo*, porém cabe nesse nosso contexto, uma vez que essa obra também parece contrastante com a *Metafísica* e seu Primeiro Motor (como um deus transcendente que não se confunde com própria a ordem do cosmo ou com a *phýsis*). No *De Caelo* é o éter que aparece como causa imanente do movimento do Todo, um movimento explicado mecanicamente, o que fez muitos comentadores se questionarem (1) se o texto seria uma expressão do jovem Aristóteles, que apresenta uma doutrina mais bem acabada na *Metafísica*; ou (2) se não há de fato contraste, mas apenas duas maneiras de ver e explicar o mesmo fenômeno. Moraux indica referências para ambas as teses.

¹⁵ Rackham em Cicero (1951), p. 162.

¹⁶ A imagem do sol iluminando a Terra é mencionada também por Sexto em *PH* 1.14.141, na exposição do nono modo cético, o da frequência e da raridade, nesse mesmo sentido usado pelo personagem Lucílio Balbo.

Quando a luz voltou a penetrar nas regiões atingidas, foi como se eles tivessem nascido de novo (*De natura deorum* 2.96).

Mesmo em *Metafísica XII*, texto em que a abordagem teológica é distinta do *Sobre a filosofia*,¹⁷ a narrativa da espontaneidade humana na conclusão de que há deuses se mantém: “Uma tradição, em forma de mito, foi transmitida aos pósteros a partir dos antigos e antiquíssimos, segundo a qual [estes] são deuses, e que o divino envolve toda a natureza¹⁸” (trad. de Reale e Perine com alterações). “Estes” (*hoútoi*), mais abaixo no texto, são identificados com *hai prôtai ousíai* (*Met.* 12.1074b9), as primeiras substâncias, em referência aos corpos celestes, as primeiras realidades da perspectiva do primeiro céu, tema do capítulo 8 em questão. O reconhecimento dos corpos celestes e do próprio céu como divinos não é reprovado nem contestado por Aristóteles, que, por outro lado, condena outras representações também tradicionais dos deuses:

O restante foi, na forma de mito, acrescentado tendo em vista a persuasão da multidão e à serviço das leis e seus benefícios. Pois contam que estes [os deuses] têm aspecto humano e que são semelhantes a outros animais, e, além dessas coisas ditas, outras análogas e bem próximas; se alguém, apartando-as, ficasse apenas com a primeira <afirmação>, a de que acreditavam serem deuses as primeiras substâncias, eu teria considerado que o dizem de modo divino¹⁹ (*Met.* 12.1074b3-10, tradução nossa).

A conclusão pela divindade dos corpos celestes é espontânea e não derivada de nenhum tipo de manipulação.

Uma outra fonte textual que aponta o mesmo argumento são as *Discussões tusculanas*, também de Cícero. No livro I, a questão que se coloca é por que não podemos reconhecer que a alma humana é divina e imortal, ainda que invisível. E então dá como exemplo o reconhecimento da obra divina, ainda que a própria divindade seja invisível. O argumento é “se reconhecemos a divindade por meio de sua obra, por que não podemos reconhecer a alma divina e imortal?”. Então não é um texto sobre a divindade especificamente, mas que acaba trazendo o mesmo raciocínio presente tanto no *De natura deorum* quanto no *Contra os físicos*. A passagem é longa, então vamos suprimir alguns trechos:

Por exemplo, quando vemos em primeiro lugar, a beleza e o esplendor do céu, em seguida a velocidade de sua rotação [...], em sequência a alternância dos dias e das noites e as quatro mudanças de estação [...]; ou vemos também os cinco planetas, que se movem na mesma órbita dividida em doze partes, mantendo invariavelmente os mesmos percursos [...], e o aspecto noturno do céu, adornado por todas as partes com estrelas [...]. Quando contemplamos, portanto, estas e outras inumeráveis maravilhas,

¹⁷ Independente de nosso posicionamento sobre se já há um Deus transcendente no diálogo, à semelhança do Primeiro Motor Imóvel, os textos, os argumentos e a abordagem do tema do divino são claramente distintos.

¹⁸ παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπάλαιων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν.

¹⁹ τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζῶων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένοις, ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρησθαι νομίσειεν [...].

acaso podemos duvidar de que existe alguém que as preside, ou bem como um criador, se, como pensa Platão, aquelas tiveram uma origem, ou bem, se, como quer Aristóteles, aquelas existiram sempre, como diretor [*moderator*] de uma obra de construção tão grandiosa? (*Discussões tusculanas* 1.67-70, tradução do texto espanhol de González).

Não resta dúvida, portanto, de que o Aristóteles lido por Cícero e Sexto propõe uma divindade ordenadora da *phýsis* e que isso pode se constatar, principalmente, pela observação do céu.

Um outro texto que o afirma, ainda que na periferia da argumentação, não como um tema principal, é o *De Caelo*. Lá, em meio à discussão em torno do movimento natural, com a ideia de que cada corpo simples tem uma direção própria - terra e água para baixo, na direção do centro; fogo e ar para cima, afastando-se do centro; e percebendo que os corpos celestes não vão nem para cima nem para baixo, mas que cumprem um movimento circular, Aristóteles assinala o éter como causa (ou uma das causas) do movimento dos astros e mostra que não é possível pensar numa oposição a esse movimento. Enquanto algo que se dirige para cima pode ser constrangido a ir para baixo, não faz sentido falar nesses termos com relação ao movimento dos astros. Isso porque o trajeto, os pontos percorridos no movimento circular são os mesmos independentemente do ponto de partida ou do sentido tomado. E se houvesse algum corpo que se movesse circularmente em direção contrária ao outro, ou o movimento cessaria (o que não ocorre, porque percebemos o céu em movimento regular) ou o movimento natural de um deles seria impedido pelo outro, o que tornaria esse corpo eternamente constrangido a se movimentar contra a natureza, o que o tornaria, diz Aristóteles, um corpo inútil, ou de existência inútil. E aí vem a passagem pertinente à nossa discussão: “*máten gàr hypódēma toúto légomen, hoú mé estin hypódesis. Ho dè theòs kai hē phýsis oudèn máten poioûsin.*” – “Pois dizemos ser em vão uma tal sandália, uma que não se pode calçar. Mas deus e a natureza não fazem nada em vão”.

A sequência do argumento no *Contra os físicos* e conclusão

Após o capítulo “Acerca dos deuses” (*PERI THEON*), em que Sexto apresenta as diferentes explicações sobre a origem da noção (*énnoia*) de deus ou deuses, dentre as quais se encontra a de Aristóteles (que aqui estudamos), lemos o capítulo “Se há deuses” (*EI EISI THEOI*). A sequência do argumento é clara. Uma coisa é explicar de onde vem a nossa noção ou pensamento (em alguns momentos, Sexto usa o termo *noýsis*, além de *énnoia*) dos deuses, outra bem diferente é afirmar sua existência. E é então que algo digno de nota ocorre. Na retomada dos argumentos dos dogmáticos - tanto dos que afirmam a existência dos deuses quanto dos que a negam -, Sexto volta a citar muitas das figuras apresentadas no capítulo anterior, começando pelos ateus, para depois chegar aos que defendem a existência de deus(es). Dos defensores, Sexto apresenta 4 argumentos, um deles justamente aquele atribuído a Aristóteles, o “da ordenação cósmica” (*tês kosmikês diatáxeos*, *M* 9.60). Curiosamente, entretanto, por toda a exposição e contra-argumentação, que ocupam várias páginas (*M* 9.75-122), o nome de Aristóteles não aparece, mas sim os de vários outros filósofos: Cleanto, o Sócrates de Xenofonte, Zenão de Cítio e Platão.

Uma hipótese que gostaríamos de oferecer para esse desaparecimento nessa fase da argumentação, a partir de todas as passagens do *Sobre a filosofia* que apresentamos, diz respeito ao enfoque de Aristóteles nessa discussão. Reparem, com exceção da passagem do *De caelo*, que todas as demais que citamos tratam da

maneira como nós, humanos, concluimos pela existência da divindade. O objetivo, me parece, em todos esses trechos é tratar da naturalidade ou da inevitabilidade de se pensar o divino. Trata-se bem mais de uma explicação psicológica do que de uma prova da existência de deus, uma descrição dessa nossa experiência de contraste: o céu e a ordenação em oposição ao que observamos na nossa região sublunar; e de como essa experiência resulta no pensamento de uma natureza superior a que chamamos de divino. É difícil afirmar se Aristóteles no *Sobre a filosofia* entende o próprio céu ou os astros como o divino, ou se deus é transcendente, somente um causador da ordenação (não confundido com a própria ordem) e causa explicativa de o céu e os astros serem também divinos.²⁰ De todo modo, embora Sexto reconheça o dogmatismo de Aristóteles, e o inclua entre aqueles que defendem a existência de deus, interessa-lhe essa “fenomenologia” do pensamento humano sobre os deuses, a qual ele não refuta e contra a qual ele não apresenta nenhuma objeção. Que pareça aos homens que há deuses não constitui um problema; sequer a afirmação de que há deuses é tão problemática, se lembrarmos que o cético “diz que há deuses, conforme os costumes e as leis de seu país” (*katà mèn tà pátria êthe kai toùs nómous légon éinai theòus*, *M* 9.49), encontrando-se, assim, numa situação menos arriscada (*asphalésteros*) - conquanto essa afirmação, num sentido forte (com pretensão de verdade), esteja fora de questão numa investigação filosófica. Porém Sexto reconhece a existência dos deuses como uma *koinè toù bíou prólepsis*, “uma prenoção comum da vida”, uma concepção compartilhada pelas pessoas na vida ordinária, e a descrição que Aristóteles fornece desse fenômeno só reforça essa ideia.

Uma outra conclusão a que podemos chegar quanto ao “desaparecimento” de Aristóteles na sequência argumentativa é a de que, para a compreensão do que Sexto entende como Deus racional e inteligente, causador da ordenação, enfim, para compreender isso que nas *Hipotiposes* aparece como uma Natureza Regente (que teria feito sentidos e sensíveis de maneira proporcional - como aludimos no início do texto), não basta ler esse Aristóteles de que ele se apropria. É preciso mirar especificamente o estoicismo, uma vez que todos os pensadores citados nessa discussão ou são estoicos, ou apresentam argumentos posteriormente apropriados pelos estoicos ou que foram “estoicizados” (esse parece ser o caso do Sócrates de Xenofonte e certamente é o de Platão nesse capítulo de *Contra os físicos*). Então é preciso, para quem quiser avançar nesse assunto, compreender melhor essa “contaminação”, seja sob o aspecto da análise dos argumentos, seja sob o aspecto da transmissão material dos textos no período helenístico.

Referências

- ANNAS, Julia; Barnes, Jonathan. 1997. *The modes of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ARISTÓTELES. 1963. *Della Filosofia*. Introdução, texto, tradução e comentário Mario Untersteiner. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- ARISTÓTELES. 2005. *Fragmentos*. Introdução, tradução e notas Álvaro Vallejo Campos. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES. 2005. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário Giovanni Reale. Tradução Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, v. 2.

²⁰ Sobre a essa questão, ver nota 14.

- BYWATER, I. Aristotle's dialogue 'On Philosophy'. *Journal of Philology*, Cambridge, v. 7, n. 13, p. 64-87, 1877. Disponível em:
<<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044009576612;view=1up;seq=16>>. Acesso em 14 de março de 2019.
- CICERO. 1951. *On the nature of the gods, Academics*. Tradução H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- CICERO. 1918. *Tusculanae Disputationes*. Leipzig: Teubner, 1918. Disponível em:
<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0044%3Abook%3Dpraef>>. Acesso em: 30 jun. 2019.
- CICERÓN. 2005. *Disputaciones Tusculanas*. Introdução, tradução e notas Alberto Medina González. Madrid: Gredos.
- DUMOULIN, Bertrand. 1981. *Recherches sur le Premier Aristote (Eudème, De la Philosophie, Protreptique)*. Paris: Vrin.
- EPICTETUS. 1956. *The Discourses as reported by Arrian, The Manual and Fragments*. Tradução W. A. Oldfather. Cambridge, MA: Cambridge University Press, v. 1.
- JAEGER, Werner. 2000. *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Tradução José Gaos. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- MORAUX, Paul. 1965. Introduction. In: Aristóteles. *Du Ciel*. Estabelecimento do texto e tradução Paul Moraux. Paris: Les Belles Lettres, p. vii-cxc.
- SEXTUS EMPIRICUS. 2006. *Against the Physicists*. Tradução R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- SEXTUS EMPIRICUS. 2006. *Against the Ethicists*. Tradução R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- SEXTUS EMPIRICUS. 2006. *Outlines of Pyrrhonism*. Tradução R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press.