

O PROBLEMA DA FUNDAÇÃO DE UMA TERCEIRA NAVEGAÇÃO EM AGOSTINHO E A SUPRASSUNÇÃO DA SEGUNDA NAVEGAÇÃO PLATÔNICA

Manuel Moreira da Silva
UNICENTRO / Guarapuava - PR

Resumo: Esse artigo pretende discutir o conceito de Terceira navegação em Santo Agostinho. A questão é se a Terceira navegação de Agostinho é realmente uma Terceira navegação filosófica. Se isto é correto, nossa questão poderá desenvolver-se no seguinte problema: É a Terceira navegação filosófica de Agostinho uma suprassunção da Segunda navegação platônica? Enfim, para além da disputa entre G. Reale e V. Possenti em torno do conceito de Terceira navegação, o artigo busca retomar e desenvolver o procedimento propriamente especulativo em sentido hegeliano.

Palavras-chave: Filosofia, Terceira navegação, paradigma metodológico-especulativo, Idéia da Filosofia.

Abstract: This paper will discuss the Third navigation concept in St. Augustine. The question is whether Augustine's Third navigation is philosophical or not. If it is, our question could lead to the following problem: Is Augustine's philosophical Third navigation an upgrading of the platonical Second navigation? This work intends to go beyond the argument between G. Reale and V. Possenti concerning the Third navigation's concept and, following Hegel's footsteps, to take up again and develop the speculative procedure.

Key words: Philosophy, Third navigation, methodological-speculative paradigm, Idea of Philosophy

1. Posição do Problema

Para além da mudança de paradigma epistemológico-hermenêutico nas pesquisas sobre Platão, pode-se afirmar que a conquista irrenunciável de uma tal mudança é justamente a re-descoberta do estabelecimento da “Segunda navegação”.¹ Esse estabelecimento não implica somente na fundação da Metafísica em seu sentido pleno, mas, sobretudo, também na pressuposição de paradigmas metodológico-especulativos² distintos entre si; prova disso é a tentativa de Agostinho em suprasumir a “Segunda navegação” platônica mediante o estabelecimento de uma terceira classe de navegantes “entre os quais a filosofia pode acolher”.³ O que, em sendo demonstrado, constitui a expressão mesma de determinados paradigmas que, tanto histórica como especulativamente, podem caracterizar o processo lógico-real do desenvolvimento da consciência filo-

¹ Na origem, “aquela que se leva adiante com remos quando se fica sem ventos” (Eustáquio, *In Odyss.*, p. 1453, apud G. REALE, *História da filosofia. antiga*, II, 52), é somente com G. Reale que, nos dias de hoje, a expressão “Segunda navegação” passa de novo a ser interpretada de modo técnico. O mérito de G. Reale (*op. cit.*, 52, n. 4) está sobretudo em assumir a imagem da *deuteroj plouj* “como chave de leitura para a interpretação de Platão”, e isto “justamente no sentido metafórico no qual Platão a usou”, assim como “para o antes e para o depois de Platão”. Assim, para G. Reale (*op. cit.*, 52-53): “A ‘primeira navegação’, feita com velas ao vento, corresponderia àquela levada a cabo seguindo os naturalistas e o seu método; a ‘segunda navegação’, feita com remos e sendo muito mais cansativa e exigente, *corresponde ao novo tipo de método*, que leva à conquista do supra-sensível. As velas ao vento dos físicos eram *os sentidos e as sensações*, os remos da ‘Segunda navegação’ são *os raciocínios e postulados*: justamente sobre eles se funda o novo método”.

² Paradigmas metodológico-especulativos distinguem-se aqui de paradigmas epistemológico-hermenêuticos. Os primeiros dizem respeito à fundação, à fundamentação e ao desenvolvimento imanente da própria Idéia da Filosofia em geral e da Metafísica em particular no tempo e na História, mas sem se restringir ao temporal ou ao histórico como tal; já os últimos constituem-se como uma explicação filosófica das ciências particulares quanto aos seus fundamentos epistemológicos em geral e hermenêuticos em particular em um dado momento histórico. No caso da interpretação de Platão, G. Reale* desenvolve (a partir de Kuhn) apenas o conceito de paradigma epistemológico-hermenêutico, deixando de lado (embora o pressuponha) justamente o conceito de paradigma metodológico-especulativo; quer dizer, o estabelecimento platônico de uma Segunda navegação (em oposição “primeira navegação” pré-socrática) e o seu desenvolvimento imanente até a sua supressão em Agostinho na forma de uma Terceira navegação, bem como as tentativas de retomada e desenvolvimento das mesmas até os dias de hoje. Esse tipo de explicação, cujos fundamentos ainda se encontram em processo de pesquisa, constitui-se como uma alternativa aos “paradigmas” de Apel quanto ao desenvolvimento da Filosofia e aos “tipos” de Filosofia classificados por V. Hösle a partir de Dilthey*.

* Veja-se, respectivamente, G. REALE, *Para uma nova interpretação de Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997, 03ss; V. HÖSLE, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München: Beck, 1997, 38ss, 205ss; V. HÖSLE, *Wahrheit und Geschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1984, 22ss.

³ A. AUGUSTINI, *De Beata Vita*, I, 2. Doravante citado, no corpo do texto, mediante a sigla “BV”, seguida do número do capítulo e do parágrafo em questão, conforme se segue: (BV, I, 2).

sófica e a objetivação da Idéia da Filosofia como paradigma metodológico universal.

Mais propriamente, essa “expressão” não ocorre senão mediante a redução mesma dos diversos modelos histórico-sistemáticos de filosofia, construídos ou determinados tão somente em vista do elemento histórico-sistemático da Filosofia, a certos paradigmas metodológico-especulativos precisamente determinados. Tal redução, por sua vez, não só é possível como já o foi pelo menos intuída; a saber, de um lado, com a passagem crítico-especulativa do platonismo e do Neoplatonismo plotiniano ao Neoplatonismo cristão de Agostinho e sua interpretação contemporânea pelo “Centro di Ricerche di Metafisica” da *Università Cattolica del Sacro Cuore* de Milão⁴. De outro, com a retomada hegeliana da dialética platônica e sua supressão no plano de uma filosofia do Absoluto de matriz joanina, tal como já o intentara realizar o próprio Agostinho, mas agora desenvolvida sob o modo de uma **Crítica de pressupostos**⁵ que, como tal, critica os pressupostos da própria autoposição do Absoluto enquanto determinidades formais, as quais são nele simplesmente postas pela atribuição de predicados, bem como seu peculiar conteúdo e valor pressupostos nessa atribuição⁶. Isto significa, portanto, que à diferença dos paradigmas epistemológico-hermenêuticos, não são os paradigmas metodológico-especulativos (que são próprios da Metafísica) que devem ser demonstrados a partir de modelos histórico-sistemáticos e sim estes que têm que ser demonstrados a partir de paradigmas metodológico-especulativos funda-

⁴ Tematizar essa passagem é justamente o objetivo de suas publicações, sobretudo aquelas dirigidas ou co-dirigidas por G. Reale.

⁵ Veja-se, M. M. SILVA. *Método, Metodologia e Sistema: Da Ciência da Lógica enquanto Crítica de Pressupostos*. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2000. (Diss.). Veja-se também, M. M. SILVA. Uma leitura da Ciência da Lógica como Crítica de pressupostos. In: *Varia Scientia*, Cascavel, PR, n. 01, (2001): 59-68.

⁶ Embora essa temática perpassasse toda a obra de Hegel, alguns textos podem ser considerados capitais: 1. Os “Esboços sobre Religião e amor” (1797-1798), sobretudo o terceiro esboço, intitulado “Crer e Ser” (cf. G.W.F. HEGEL, *Escritos de Juventud*, edición, introducción y notas de Jose M. Ripalda, México: FCE, 1984, pp. 239-246; sobretudo 243-246). 2. A introdução e a conclusão de *Glauben und Wissen* (G. W. F. HEGEL, *Sämtliche Werke*, edição Glockner, V. I., pp. 279-294, 431-433). 3. A seção VI, B – “O Espírito alienado de si mesmo. A cultura”, sobretudo o item B, 1, b – “A fé e a pura inteligência”; o capítulo VII. “A Religião”, sobretudo a seção VII, C. “A Religião revelada”; e o capítulo VIII. “O Saber absoluto”, da *Fenomenologia do Espírito*. 4. Os prefácios, a introdução, a posição do problema, as introduções à *Doutrina da Essência* e à *Doutrina do Conceito* e, enfim, o capítulo final “A Idéia absoluta”, da *Ciência da Lógica*. 5. Os §§ 1-10, 22-28, e 346-353 das *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, bem como os §§ 1-83, 236-244, 379-386, 549-577 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830). 6. A introdução, a primeira e a terceira partes das *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, bem como as lições 1-5, 10 e 16, das *Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes*, de 1829, publicadas como anexo às primeiras (cf. G. W. F. HEGEL. *Sämtliche Werke*, Glockner, 15-16). 7. Enfim, as exposições sobre as provas teleológica e ontológica contidas nas *Vorlesungen über Religionsphilosophie*, de 1827 e 1831 (cf. G. W. F. HEGEL, *Sämtliche Werke*, Glockner, 16, 517-553).

mentais. O que se prova, sobretudo em Reale, quando de seu estabelecimento das metáforas de “Primeira navegação”, “Segunda navegação” e “Terceira navegação”, pela pressuposição de um paradigma metodológico universal e, respectivamente, de paradigmas metodológicos determinados nos pré-socráticos, em Platão e em Agostinho⁷.

Neste sentido, por exemplo, podemos afirmar que é o paradigma do *Inteligível*, expresso pela metáfora da “Segunda navegação”, que, de fato, suprassume o paradigma do *Sensível*⁸, expresso pela metáfora da “Primeira navegação”. O que se justifica por este ser-lhe anterior e ao qual imediatamente ele se opõe; isso, em razão do paradigma expresso pela metáfora da “Primeira navegação” consistir numa investigação de tipo “físico”, voltado, pois, para a consideração das realidades físicas em sua totalidade sem distinguir entre o “físico” e o “metafísico”⁹. Como esse paradigma “metafísico” é por sua vez suprassumido por um paradigma “teológico”, fundado na *Autoridade divina*, pode-se afirmar a pertinência de um quarto paradigma fundamental cuja tarefa é suprassumir justamente a oposição não resolvida entre os paradigmas da “Primeira navegação” e da “Segunda navegação” (entre o “modo do conhecer” físico e o metafísico), bem como entre a “Segunda navegação” e a “Terceira navegação” (entre o “modo do conhecer” metafísico e o teológico). O que, de modo necessário, exige a instauração de um paradigma propriamente especulativo como verdadeira suprassunção da oposição não resolvida nos limites dos paradigmas anteriores, realizando assim, plenamente, o conceito de um paradigma metodológico universal¹⁰.

Enfim, não é senão a inexistência de tematização acerca de um tal paradigma que, sobretudo, tem levado à bancarrota, no que diz respeito ao estatuto filosófico de sua “Terceira navegação”, o empreendimento de Giovanni

⁷ Veja-se, entre outros textos de G. REALE, sua *Introduzione* [a *Amore Assoluto e “Terza navigazione”*, Milano: Bompiani, 2000], 49-55. A primeira edição desse texto saiu em Milão, pela Rusconi, em 1994.

⁸ Para uma análise mais pormenorizada sobre os tipos de interpretação acerca desse ponto, veja-se a primeira parte do artigo de F. FISCHER, *La ‘méthode’ et les ‘hypothèses’* em Phédon 99d-102a, in: *Revue philosophique de Louvain*, tome 100, n. 4, novembre, (2002): 650-677, em especial, 650-657.

⁹ Veja-se, de modo especial, respectivamente, os fragmentos de Heráclito (DK 22 B 1-126), Parmênides (DK 28 1-19) e Anaxágoras (DK 59 B 1-19; 21-22). Conferir também a crítica dos mesmos em Platão (*Crátilo*, 401b-402c, 435d-440e; *Fédon*, 96e-107b; *Teeteto*, passim; *Parmênides*, passim; *Sofista*, passim).

¹⁰ Para uma primeira aproximação, veja-se G. W. F. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, v. I, trad. Paulo Meneses, São Paulo: Loyola, 1992, 35-40. Veja-se também, G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil: Die objektive Logik. Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832). Herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1968, 37-54. E ainda, os §§ 1-83 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830). Trad. Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995. (3 vols.).

Reale. Isto porque, interpretando a “revelação divina” de que nos fala Platão (*Fédon*, 85 c-d) a partir de uma suposta oposição entre os “raciocínios humanos da filosofia grega” e a “fé revelada do cristianismo”, sua defesa da passagem a uma “Terceira navegação” em Agostinho, embora possa constituir-se como filosófica, tal como ele a desenvolve, não é capaz de refutar as objeções que Vittorio Possenti lhe imputa¹¹. Mas isso não significa que a interpretação de Possenti quanto a esse ponto seja menos unilateral e, portanto, mais rigorosa que a de Reale; ao contrário, ambos acabam por diminuir e mesmo desconsiderar o alcance metodológico-especulativo da passagem platônica acima referida, e isto no próprio texto do *Fédon*, unicamente pela razão segundo a qual cada um se apropria a seu modo, e para fins não necessariamente esclarecidos, das metáforas de “Segunda navegação” e de “Terceira navegação”. Prova disso é que nem Reale nem Possenti buscam, por exemplo, no confronto com Heráclito, Parmênides e Anaxágoras¹², entre outros, demonstrar a “Segunda navegação” como uma conquista genuinamente platônica; o mesmo também ocorrendo com a noção de “Terceira navegação”, a qual, da mesma forma, ambos, respectivamente, reconhecem não estar presente nem em Agostinho nem em Tomás de Aquino¹³.

2. A interpretação da Segunda navegação em Reale e em Possenti; ou, da passagem à Terceira navegação em Agostinho e em Tomás de Aquino

Ao justificar o seu conceito de “Terceira navegação”, mediante a imputação a Agostinho da tese de que a razão humana, tomada isoladamente, não pode dar ao homem o meio com que chegar ao Além ou *Aquele que é*, Reale termina por rebaixar a “Segunda navegação platônica” ao nível do mero “*logos humano*”¹⁴. O conteúdo principal dessa tese, tal como justificada por Reale, é justamente o que a destituirá de todo o seu caráter e alcance filosóficos¹⁵; a saber, que embora Platão e os neoplatônicos tenham visto ou entrevisto “o que é Além” e mesmo compreendido que “o que é Além” é “Aquele que é”, ainda assim não compreenderam que o único meio seguro

¹¹ Veja-se V. POSSENTI, *Terza Navigazione. Nichilismo e metafisica*. Roma: Armando, 1998, 321-322; ver, sobretudo, 322, nota 6.

¹² Embora não caminhe na direção que aqui será a nossa, veja-se o estudo de F. FISCHER, op. cit., 652ss.

¹³ Veja-se G. REALE, op. cit., 53, nota 120. Ver também V. POSSENTI, op. cit., 318, nota 1.

¹⁴ Veja-se G. REALE, op. cit., 53-54.

¹⁵ Aqui, ainda que em parte, compartilhamos com o ponto de vista de V. POSSENTI, op. cit., 322, nota 6. Veja-se também, desse autor, sua Intervista filosófica sulla “Terza navigazione”, in: G. B. BOZZO (et al.), *La navicella della metafisica*, Roma: Armando, 2000, 157ss.

que nos permite atravessar o “mar do século”, que existe entre nós e o Além, é precisamente a cruz de Cristo¹⁶. Ora, o que aqui está em jogo não é senão o conceito de “revelação divina”, do qual, como que “de um meio mais seguro para a travessia do mar da vida”, na interpretação de Reale, Platão falava tão somente a título de hipótese; pois, ainda segundo Reale, mesmo que compreendesse o alcance de uma tal revelação, não poderia supor o alcance revolucionário que o logos divino teria com respeito ao logos humano¹⁷. Mas qual é, então, segundo Reale, a compreensão de Platão acerca do seu próprio conceito de “revelação divina”, precisamente aquele desenvolvido e tematizado justamente no *Fédon*? Da mesma forma, por que o alcance revolucionário do “logos divino” sobre o “logos humano”, tal como Reale o reivindica para Agostinho, não vem ele próprio justificado filosoficamente enquanto tal, sobretudo no texto que Reale toma como referência?¹⁸ Enfim, se a “Segunda navegação” platônica permanece nos limites do “logos humano” e se a “Terceira navegação” agostiniana exprime justamente a “revelação divina”, apenas entrevista por Platão, qual seria o caráter do “divino”, entrevisto na primeira; e qual o estatuto filosófico da segunda?

Ora, quando Platão nos apresenta o argumento da revelação divina, ele não a discute apenas a título de hipótese¹⁹; mas, antes disso, quer provar

¹⁶ Cf., a respeito, A. AUGUSTINI, *In Ioannis Evangelium Tractatus*, II, §§ 1- 4. Veja-se ainda *Confessiones*, VII, 9, 20-21, §§ 13, 26-27.

¹⁷ Veja-se G. REALE, op. cit., 54. Reale refere-se aí à passagem do *Fédon*, 85 c-d, na qual Platão põe na boca de Símias que, em se tratando “destes argumentos [concernentes ao sentido da vida e da morte], não é possível fazer senão uma dessas coisas: ou aprender de outros qual seja a verdade ou descobri-la por si mesmo; ou ainda, se isto é impossível, aceitar entre os raciocínios humanos, aquele melhor e menos fácil de refutar e, sobre ele, como sobre uma jangada, afrontar o risco da travessia do mar da vida; a menos que se possa fazer a viagem de modo mais seguro e com risco menor, sobre uma embarcação mais resistente, isto é, confiando-se a uma revelação divina” (traduzido conforme a versão de Reale, op. cit., 51-52). Reale funda sua interpretação dessa passagem no fato de que, para ele (op. cit., 52), os gregos não tinham uma revelação divina como o povo hebraico; assim, mesmo que Platão pudesse compreender o alcance que poderia ter uma tal revelação, não podia supor, todavia, o alcance revolucionário que o logos divino poderia ter tido com respeito ao logos humano.

¹⁸ Isto é: *In Ioannis Evangelium Tractatus*, II.

¹⁹ Ao contrário do que têm pensado muitos comentadores, entre eles, G. Reale (ibid.) e F. Fischer (op. cit., passim), quando Platão discute uma hipótese, ele não a está discutindo no sentido da racionalidade hipotética própria dos séculos XVII e XVIII em diante, ele a discute como hipótese, fazendo da mesma não princípio, mas hipótese de fato, uma espécie de degrau e de ponto de apoio, para ir até àquilo que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo (cf. *República*, 511b). Ora, um tal princípio é justamente a tese a ser comprovada, o que tem como ponto de partida não a racionalidade hipotética e sim a racionalidade nomotética* pela qual o próprio “princípio de tudo” se põe, fazendo assim com que o raciocínio desça, “fixando-se em todas as consequências que daí decorrem, até chegar à conclusão, sem se servir em nada de qualquer dado sensível, mas passando das idéias umas às outras, e terminando em idéias” (cf. ibid., 511b-c). Isso quer dizer que

justamente sua realidade²⁰. E isto, sobretudo, em função da exigência de uma demonstração verdadeira da necessidade da vida segundo o espírito (*Fédon*, 82c-84b), bem como, por isso, dos “dons divinatórios” e da “faculdade de adivinhação” presentes na alma (*ibid.*, 85b). A este respeito, é bastante elucidativa a frase, que Platão põe na boca de Sócrates, exortando Símiás a interrogá-lo, segundo a qual essas coisas (o dom divinatório, a presciência dos bens existentes no Hades, e a faculdade de adivinhação) são as que Símiás deve considerar quando quiser falar e propor as questões que desejar (*ibid.*, 85b-d). Pois bem, seguindo precisamente esse fio condutor, nos depararemos, em *Fédon*, 99c-d, com a seguinte afirmativa:

“Com todo o prazer me tornaria discípulo de quem quer que fosse para poder aprender algo sobre essa causa [que verdadeiramente liga e mantém todas as coisas]. No entanto, já que fiquei sem ela e não me foi possível descobri-la por mim mesmo nem aprende-la com outro, *tive de empreender uma segunda navegação* (deuteroj plouj) *para andar à busca da causa; queres, Cebes, que te exponha quanto trabalhei nisso?*”²¹

nem a revelação divina nem as idéias são hipóteses, elas são teses e são como teses que têm que ser tratadas, ainda que se apóiem sobre hipóteses ou postulados.

*Para uma discussão em torno da oposição entre o nomotético e o hipotético, veja-se H. C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia II*, São Paulo: Loyola, 1988, pp. 146-178.

²⁰ A tese da revelação divina (indicada em *Fédon*, 85c-d e desenvolvida a partir de 99e)* comporta em seu bojo três hipóteses, as quais, não nos enganemos, são apenas degraus e pontos de apoio para chegarmos até a ela: Se não é possível ao homem 1. “aprender de outro” e 2. nem “descobrir por si mesmo” qual seja a verdade, então lhe é possível apenas 3. “aceitar entre os raciocínios humanos, o melhor e menos fácil de refutar”; isso, a não ser que, eis aí a tese: “confiemos numa revelação divina”. No fundo, e isso é por demais evidente, a tese em questão realmente comporta três hipóteses, as quais, embora numa ordem diferente, são consideradas uma a uma, tanto em relação a 85c-d quanto a 99c-d; a primeira hipótese fracassa porque Platão não aprende com os pré-socráticos a verdadeira causa da geração e da corrupção de todas as coisas (*Fédon*, 96e-99c), já a segunda, pelo fato de não conseguir demonstrar a imortalidade da alma apenas com o recurso aos argumentos mobilizados na segunda parte (*Fédon*, 69e-84b). Assim, resta somente a possibilidade da aceitação, dentre os raciocínios humanos, do melhor e mais difícil de refutar, que na verdade, aqui na economia no *Fédon*, não é senão o próprio discurso de Símiás, que Platão acolhe justamente na medida em que o mesmo implica na exigência de um exame mais profundo da verdade, sobretudo enquanto ela nos é revelada como algo certo e evidente (*Fédon*, 107b); o que, finalmente, se funda na própria confiança no caráter propriamente divino da revelação divina. Esta não é senão a revelação da verdade, que, mediante o estabelecimento de um novo método, o único capaz de dotar a demonstração da imortalidade da alma de um valor sobre-humano, só se nos manifesta quando nos refugiamos nas Idéias e procuramos nelas a verdade das coisas (*Fédon*, 99e-102b). E isto, precisamente, porque elas são substâncias inteligíveis em si e por si através das quais os princípios primeiros e supremos se nos manifestam (*República*, 504d-511e; 531d-535a; *Leis*, 895d-896a). Devido à exigüidade de tempo e de espaço, deixo aqui de lado a consideração das “hipóteses” de 99d-102a estudadas por F. Fischer (op. cit., 660ss).

* Cf. L. Robin, “Notice”, in. *Fédon*, Belles Lettres, 1949, XXXVIII, XLVIII ss, sobretudo nota 2, à página XLVIII.

²¹ Sigo aqui a própria tradução de G. Reale, *História da filosofia antiga*, v. II, 52.

A conclusão, estritamente necessária, que aqui deve ser retida, não pode ser outra senão a que sustenta ser a “Segunda navegação” ela mesma a expressão da “revelação divina” indicada em 85c-d²². Do contrário, teríamos que levar em conta que uma tal passagem é inconseqüente ou que Platão *apenas aceita*, “entre os raciocínios humanos, o melhor e mais difícil de refutar e sobre esse, como sobre uma jangada”, afronta o risco da travessia do “mar da vida” (*Fédon*, 85d), como o querem tanto G. Reale como V. Possenti²³. Caso procedesse assim, a investigação platônica não ultrapassaria jamais o nível intermediário do *entendimento*, portanto, ficando entre a *opinião* e a *inteligência* de que nos fala a *República* (511b-d); ora, é justamente esse caráter hipotético do entendimento, e, por conseguinte, seu elemento de ceticismo que já aparece nos discursos de Símias e Cebes, o que impulsiona Platão à busca de um *conhecimento absoluto e anipotético*, portanto, de caráter divino, isto é, revelado, mas não ao modo de um Deus pessoal e/ou mediante a fé e sim revelado no sentido de intuído ou visto em sua totalidade inteligível²⁴. Por isso, ainda em relação à passagem de *Fédon*, 85c-d, dizer que “nem Platão nem nenhum outro grego teriam podido supor qual fosse a ‘embarcação mais resistente’ e ‘qual a travessia mais segura através do mar da vida’”, deixando na sombra justamente o fragmento “isto é, confiando numa revelação divina”, não é senão desconsiderar o que é a própria “sólida nave” platônica e o que é o “mar da vida”, o qual, unicamente com ela, poderemos atravessar com segurança²⁵. Enfim, quem não levar em conta esse ponto, arrisca-se a nada compreender do embate entre o Neoplatonismo e o Cristianismo e, por fim, do processo aberto pelo próprio Agostinho contra Porfírio em sua *Cidade de Deus*²⁶.

No que diz respeito a Agostinho, mas também pensando em Platão, Possenti afirma que embora “não seja ilegítimo ver um possível reenvio a uma ‘terza navigazione’”, nessa linha interpretativa que é a sua (de V. Possenti), “Segunda navegação” e “Terceira navegação” estariam em descontinuidade e em planos diversos; donde sua proposição de uma “*terza navigazione*” estritamente filosófica²⁷. Ora, em primeiro lugar, “Segunda navegação” e “Terceira navegação” não precisam estar em continuidade e nem sobre o mesmo plano, do contrário seriam a mesma navegação e não navegações distintas; em segundo lugar, não é verdade que a “Terceira navegação”

²² Sigo aqui a L. Robin, op. cit., XXXVIII, XLVIII ss, sobretudo nota 2, à página XLVIII.

²³ Segundo Possenti, op. cit., 322, nota 6, nos dois referimentos do *Fédon* (85c-d e 99d) a metáfora da navegação cobre significados diversos, pelos quais em Platão se apresentará um desnível entre “metafísica” e “revelação”: “a segunda chega aonde a primeira não pode”.

²⁴ Veja-se, além da *República*, *Ménon*, 81a-b; *Banquete*, 201d, *Filebo*, 16c.

²⁵ Cf. G. Reale, *História da filosofia antiga*, v. IV, 607. Veja-se na próxima seção do presente trabalho, ainda que somente a partir do ponto de vista de Agostinho, uma primeira aproximação dessa questão.

²⁶ Cf. A. AUGUSTINI, *De Civitate Dei*, X, passim, XXII, 25-28.

²⁷ Cf. V. POSSENTI, op. cit., 322, sobretudo nota 6.

agostiniana não seja ela também filosófica, sendo esta não mais que o reconhecimento da necessidade da mudança de embarcação e a justificativa do modo como é possível à “*ricerca umana*” elevar-se verdadeiramente à sabedoria divina, o que já na “Segunda navegação” constituía-se como o problema e o motivo fundamental da filosofia e do modo de vida filosófico; em terceiro lugar, os elementos mobilizados por Vittorio Possenti, para fundamentar o seu ponto de vista, de uma “Terceira navegação” exclusivamente tomásica, terminam por apresentarem-se como unilaterais e insuficientes e, portanto, implicam na retomada do que ele próprio nega²⁸. O que vale por si só, mesmo que em alguns pontos determinados, as obras de Platão, Agostinho e Tomás de Aquino possam lhe dar razão.

Deixando de lado, pelo momento, a questão de Tomás de Aquino, há que se reconhecer que a oposição entre Agostinho e o platonismo não se funda nem na distinção entre “logos divino” e “logos humano”, nem muito menos entre “fé revelada” ou “transcendente” e razão especulativa. Mas, ao contrário, “fisicamente”, entre o “mar do século” e o “mar da vida”; metafisicamente, entre uma “doutrina do Ser enquanto Aquele que é” e uma “doutrina do Uno”; teologicamente, entre a “doutrina da criação *ex nihilo*” e a “doutrina da participação no Uno”; misticamente, entre uma mística hermenêutico-especulativa e uma mística especulativo-representativa²⁹. A simples oposição entre Agostinho e o platonismo já demonstra que, mesmo em instaurando uma “Terceira navegação”, no sentido em que Reale defende, não haverá uma verdadeira suprassunção da “Segunda navegação”, pois, na medida em que Agostinho assume os principais “topoi” do platonismo, em um plano que se quer superior, ele suprassume tão somente alguns elementos do platonismo deixando-os permanecer na oposição aos elementos propriamente cristãos. Não se pode afirmar haver nesta suprassunção nenhuma síntese filosófica estrita, ou, o que é a mesma coisa,

²⁸ Trata-se aqui dos diversos elementos que Possenti (op. cit., 320) considera fundamentais na justificação de sua “Terceira navegação filosófica” em Tomás de Aquino: 1. A descoberta da dupla composição metafísica no existente finito (composição de matéria e forma e de essência e ato de *ser/esse*); 2. A doutrina do ser como *actus essendi*; 3. A doutrina da distinção real entre essência e existência no ente finito, e da sua coincidência em Deus; 4. A determinação do supremo nome de Deus como *esse ipsum per se subsistens*. Ora, por um lado, em linhas gerais, e tal como Tomás de Aquino os retomará, esses elementos já comparecem de algum modo na obra de Agostinho; por outro lado, em seu caráter específico, todos eles como que passaram por uma longa elaboração até que o aquinatense pudesse elevá-los ao plano de uma sistematização filosófico-teológica estritamente formal (cf., G. B. BOZZO, op. cit, 2000, passim), e isso, fundando-se justamente em Agostinho. Para o momento, veja-se H. C. de LIMA VAZ, “A metafísica da idéia em Tomás de Aquino”, in: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 28, no. 90, janeiro-abril, (2001): 05-16, sobretudo, 10-13.

²⁹ Embora muitos intérpretes já tenham perscrutado alguns desses opostos, os paradigmas epistemológico-hermenêuticos em que sustentam sua análise não parecem dar conta do que neles está em jogo; pensamos que a distinção entre “Segunda navegação” e “Terceira navegação” seja um primeiro passo para isso.

nenhuma singularidade no sentido em que Hegel a determina, a saber, como a universalidade que, determinando-se na particularidade, com esta se reúne, realizando-se como universalidade concreta; isto, sobretudo no que tange à fundação ontológico-metafísica e à fundamentação metodológico-especulativa da Idéia de uma “Terceira navegação”. Tal é o ponto em que Possenti se apóia para dizer que Agostinho se move apenas no plano da revelação (estritamente compreendida no sentido cristão) e deixa de lado justamente a própria Metafísica³⁰; assim, ao contrário de Reale, ao negar a noção de uma “Terceira navegação filosófica” em Agostinho, Possenti rebaixa a própria “Terceira navegação” ao nível de uma “investigação humana”, mas uma investigação humana que se dá “*sob o influxo inspirante da Revelação bíblica* que revela Deus como puro e infinito oceano de Ser”³¹. Eis aí, enfim, segundo Possenti, o ponto fulcral do que ele entende por “Terceira navegação filosófica”, como tal desenvolvida primeiramente, segundo ele, apenas por Tomás de Aquino³².

Ora, para se falar de uma “Terceira navegação” em Tomás de Aquino, antes de tudo, torna-se necessário discutir o *modo* mesmo da constituição do objeto da reflexão tomásica, o que implica em reconhecer tanto o lugar de Platão e do Neoplatonismo³³, bem como entre outros, o de Aristóteles e Avicena, de um lado, e, de outro, o de Agostinho³⁴ e o da mensagem bíblica; razão pela qual poderíamos falar mais propriamente da verificação da “Terceira navegação” na obra do aquinatense. Isto porque, mais que falar de progresso em filosofia, como o faz Possenti³⁵, para justificar uma “Terceira navegação” em Tomás de Aquino e a sua retomada atual, sobretudo no sentido dos modelos histórico-sistemáticos mediante os quais a própria Filosofia se apresenta no tempo e na história, sendo um dos quais em cada momento retomado e desenvolvido de modo a constituir uma determinada tradição doutrinal, é necessário falar do progresso da consciência filosófica; por conseguinte, de um processo imanente ou lógico-real, portanto mostrando-se também de modo histórico-sistemático no tempo e na história, da determinação metodológico-especulativa da Idéia da Filosofia ela mesma. O que, como reconhece o próprio Possenti, independe de um progresso empírico-real tal como aquele que, segundo alguns, ocorre nas ciências particulares e/ou, com mais propriedade, na passagem de

³⁰ Cf. V. POSSENTI, op. cit., 322, n. 6. Ver também V. POSSENTI, Entrevista filosófica sulla “Terza navigazione”, in: G. B. BOZZO, op., cit, 157ss.

³¹ In. G. B. BOZZO, op., cit, 156.

³² In. G. B. BOZZO, op., cit, 152.

³³ Cf., a respeito, a observação de H. C. de LIMA VAZ, em seu artigo “Esquecimento e memória do ser: sobre o futuro da Metafísica”, in: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 27, no. 88, maio-agosto, (2000): 157-158. Veja-se também, com maior proveito, o artigo citado na nota seguinte.

³⁴ Veja-se, a respeito, H. C. de LIMA VAZ, “A metafísica da idéia em Tomás de Aquino”, in: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 28, no. 90, janeiro-abril, (2001): 05-16, sobretudo, 10-13.

³⁵ Cf. V. POSSENTI, *Terza Navigazione*, 299-316.

uma estrutura fenomênica a outra, por adição ou substituição de suas teorias explicativas, quando da determinação das estruturas fenomênicas existentes na objetividade, como objeto de tais ciências. Portanto, se o que está em jogo é o progresso da consciência filosófica e não apenas o progresso da filosofia ela mesma sob tal ou tal tradição doutrinal, então, de algum modo, torna-se possível não só uma harmonização do modo como o elemento metodológico-especulativo comparece nas filosofias de Agostinho e Tomás de Aquino, mas também o rastreamento das tentativas de resolução do problema da descontinuidade e da diversidade de planos entre a “Segunda navegação” platônica e a “Terceira navegação” agostiniana, que, embora Possenti não tenha querido reconhecer, é também um problema deixado em aberto tanto por Tomás de Aquino quanto por toda a história da filosofia até o advento da retomada hegeliana da Filosofia do Absoluto a partir de sua dupla matriz greco-cristã, ou, a um tempo, platônico-joanina, tal como em sua época Agostinho já intentara, e o seu desenvolvimento rigorosamente no âmbito do elemento especulativo, outrora considerado como o místico³⁶ ou, mais simplesmente, o pensamento nele mesmo enquanto em si e para si³⁷. O que, mais precisamente, no que diz respeito ao elemento histórico-sistemático, significa mostrar como a fé, sobretudo a fé revelada ou transcendente do Cristianismo, constitui-se enquanto um *saber imediato* que, como tal, se identifica com a filosofia apenas do ponto de vista do seu conteúdo e que, por isso mesmo, do ponto de vista da forma, tem que ser desenvolvida ao *Saber absoluto* (que é o saber do espírito na sua relação mediatizada consigo mesmo), mediante a elevação da consciência natural ou do espírito finito ao seu próprio reconhecimento enquanto autoconsciência e/ou Espírito absoluto³⁸.

No caso dessa interpretação histórico-sistemática estar corretamente fundada, estando pois o paradigma metodológico-especulativo a ela imanente adequadamente explicitado, há que se reconhecer, aqui, como rigorosamente demonstrada, pelo menos a possibilidade da suprassunção da descontinuidade e da diferença de planos entre a “Primeira navegação” e a “Segunda navegação”, assim como entre a “Segunda navegação” e a “Terceira navegação”, tornando-se, portanto, necessário também reconhecer a Idéia de uma “Quarta navegação”. Ou, o que é a mesma coisa, de uma estrutura paradigmática fundamental que, embora “sub specie

³⁶ Sobre este ponto, veja-se H. C. de LIMA VAZ, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000, 30-47, sobretudo 40-44.

³⁷ Cf. Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830), § 82, adendo. Aqui, na edição brasileira de Paulo Meneses e José Machado, São Paulo: Loyola, 1995, 167-169. Veja-se também, a respeito, a carta de Hegel a Windischmann (de 23 de agosto de 1823), em *Hegel Correspondance III*. Trad. Jean Carrere. Paris: Gallimard, 1967, 29.

³⁸ Tal é o programa de praticamente todas as obras de Hegel já citadas mais acima, à nota 07. Pelo momento, veja-se o § 573 da *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830).

aeternitatis” só possa ser pressuposta intuitiva ou analogicamente (em qualquer caso, mediante a fé ou o Saber imediato), “sub specie totalitatis” pode ser plenamente desenvolvida a partir de seu substrato ontológico-metafísico (por isso mesmo, inicialmente pressuposto) mediante determinações metodológico-especulativas que se determinam e/ou se mostram no tempo e na história segundo modelos histórico-sistemáticos exemplares. O que, por fim, não só torna plausível a existência objetiva de um conceito metafísico de *paradigma metodológico* em filosofia, bem como, por conseguinte, permite-nos verificar em que medida um tal conceito pode atualizar-se no sentido da plena objetivação da Idéia da filosofia.

3. Agostinho e o estabelecimento de uma terceira classe de navegantes “entre os homens aos quais a filosofia pode acolher”

Para o que agora nos interessa, discutiremos apenas o primeiro capítulo do *De Beata Vita*, no qual o programa de fundação e fundamentação da “Terceira navegação” agostiniana apresenta-se como plenamente acabado e perfeitamente realizável. O ponto de partida de Agostinho radica-se na constatação de que fomos lançados para este mundo³⁹ como que ao acaso

³⁹ Sem discutir aqui ponto por ponto as determinações da metáfora agostiniana em relação à metáfora platônica, podemos denotar nos trechos até aqui já lidos uma distinção fundamental; a saber, Agostinho parte da determinação de que já estamos “lançados no mundo”, portanto limitados, espacial e temporalmente, ao plano da criação ou, o que é a mesma coisa, lançados no “mar do século”. Pois bem, entre a metáfora do “mar do século” e aquela do “mar da vida” há como que um abismo; mesmo que Agostinho [*Contra Academicos* (doravante CA), III, 17, 38] a defenda, não há rigorosamente falando uma “teoria dos dois mundos” em Platão, mas, ao contrário, tão somente o que podemos chamar de “mundo da vida”, cujos planos fundamentais são o visível e o invisível, a cópia e o modelo, ou, com mais rigor, a aparência ou imagem temporal e o arquétipo ou paradigma eterno (cf. *República*, 508b-e). Desse modo, a metáfora platônica do “mar da vida”, tal como exposta no *Fédon* (85c-d), não quer dizer senão o processo mesmo do reconhecimento da ordenação de cada coisa (enquanto ela existe ou, mais propriamente, vem à vida) em vista do melhor, a saber, da Inteligência e/ou do Uno/Bem; sobretudo da alma, na medida em que é a própria alma que, enquanto portadora da vida, torna viva cada coisa (*Fédon*, 105c-d). A verdade é que o próprio Agostinho parece estar bastante consciente dessa diferença; para ele, Platão apenas “sentiu que havia dois mundos” (CA, III, 17, 38). Ora, isto implica numa concepção completamente outra do que seja “a sólida região da felicidade” e, portanto, também do caminho perseguido para atingi-la, mesmo que em ambos os casos o conhecimento da verdade só se faça possível mediante um “socorro divino” (CA, III, 6, 13; *Fédon*, passim). Mas enquanto para Platão este socorro divino consubstancia-se justamente na “revelação divina” entendida no sentido da visão do todo mediante a rememoração das Idéias e, a partir das mesmas, da elevação da alma ao plano dos princípios primeiros e últimos; para Agostinho, este mesmo socorro não é senão uma dádiva do próprio Deus na medida em que nele depositamos nossa fé, o que não invalida os argumentos platônicos, mas deles exige que estejam “conforme nossa revelação” (CA, III, 20, 44).

e sem orientação; por isso, mesmo que conduzidos ao porto da filosofia pelo método racional e pela vontade, só saberemos para que local nos dirigir ou por onde regressar à sólida região da felicidade se, “um dia, alguma tempestade, considerada pelos ignorantes como algo de adverso, contra nossa vontade e resistência, nos impelisse violentamente, viajantes ignorantes e errantes, para a mais desejada terra” (BV, I, 1). Eis aí o motivo fundamental da passagem agostiniana da “Segunda navegação” platônica a uma “Terceira navegação”; ou, segundo afirma o próprio Agostinho, aquele dentre os três grupos de homens, como que de navegantes, entre os quais a filosofia pode acolher (BV, I, 2), ele mesmo está (BV, I, 4). Assim, logo depois de ter caracterizado cada uma destas três classes de homens (BV, I, 3), Agostinho retoma o seu itinerário, desde que se inflamou pelo amor da filosofia com a leitura do *Hortênsio* de Cícero, até que a tudo renunciou e conduziu a sua barca, agitada e fendida, para a tão desejada tranqüilidade (BV, I, 4)⁴⁰.

De acordo com Agostinho, a primeira classe de navegantes é justamente aquela que, representada por Platão e pelos platônicos, “quando a idade da razão se assenhoreia deles, *com um pequeno esforço e a pulso dos remos*⁴¹, se afastam da proximidade e se recolhem à tranqüilidade, donde levantam um sinal muito luminoso de alguma sua obra para os outros cidadãos serem advertidos e a ela se acolherem” (BV, I, 2). Já a segunda classe, representada pelos astrólogos, pelos maniqueístas e pelos cétricos, “compreende aqueles que, desiludidos pelo aspecto muito enganador do mar, optaram por avançar por ele adentro e atrevem-se a peregrinar longe da pátria, dela se esquecendo muitas vezes”; se acaso “*lhes bate o vento pela popa, vento que consideram favorável*⁴² (...) despertam, como que num porto, donde nenhuma promessa os arranca deste mar de sorriso tão enganador” (ibid.). Pois bem, justamente no meio destas duas classes há uma terceira, na qual o próprio Agostinho se coloca, formada por aqueles que contemplam “alguns sinais que os levam a recordar, ainda no meio das ondas, a sua dulcíssima pátria”; de acordo com estes sinais, eles a ela regressam ou por uma rota adequada (por exemplo, aquela dos platônicos, em vista do “sinal luminoso de alguma sua obra”, devidamente corrigida) ou, como na maioria das vezes, “errando pela neblina, ou avistando os astros que as ondas submergem, ou presos por algumas seduções” (no caso, respectivamente, com os maniqueus, como os astrólogos e pelos cétricos), arriscando assim a própria vida (ibid.). A estas três classes, em que pese a diferença de orientação de cada uma, o que mais pesa é justamente a soberba (BV, I, 3), que leva alguns navegantes a desprezar todos os outros, e que somente a renúncia preconizada pelos princípios que podem vir a reger a vida dos homens da terceira classe pode eliminar (BV, I, 4).

⁴⁰ Sobre esse ponto, veja-se também *Confessiones*, III, 4-5, §§ 7-9.

⁴¹ Grifos de mmdsilva.

⁴² Grifos de mmdsilva.

Tal é, precisamente, o resultado da experiência agostiniana até aqui. Passando primeiro pela contemplação dos astros que se afundavam no oceano e que o conduziam ao erro, convenceu-se de que se deve acreditar mais nos que ensinam do que naqueles que mandam; porém, caiu assim no meio daqueles que veneram a luz que os olhos vêem como se fosse a realidade suprema e divina, e só a muito custo pôde abandoná-los. Pois bem, nesse primeiro momento, Agostinho narra justamente sua experiência com os astrólogos e com os maniqueístas, ambos completamente iludidos pelas imagens sensíveis; todavia, não obstante o abandono dos mesmos, a sua “Primeira navegação” ainda não estava terminada. O fato é que os Acadêmicos apoderaram-se durante muito tempo do leme de sua vida, no meio das ondas, em luta com todos os ventos; razão pela qual, mesmo já reconhecendo a necessidade de “não se conceber Deus como corpóreo, nem a alma, que é a realidade mais próxima de Deus”, somente após ter alcançado algumas ambições é que se “apressaria para aquela enseada, *com as velas desfraldadas e à força dos remos*”⁴³. Eis o momento da “Segunda navegação”, justamente quando, como afirma, Agostinho lê algumas obras de Platão⁴⁴, confrontando-as como pôde com os que pela autoridade transmitem os mistérios divinos, aqui, ele reforça, “quereria ter quebrado todas aquelas âncoras”; porém, adveio-lhe a tempestade: uma forte dor no peito e a falta de saúde para suportar o fardo de uma profissão que o levaria, talvez, “navegando até às sereias”⁴⁵. Assim, completa Agostinho, “a tudo renunciei e conduzi a minha barca, agitada e fendida, para a tão desejada tranquilidade” (BV, I, 4).

Enfim, Agostinho reconhece que a filosofia até a qual navegou (i.é., ao estabelecimento de sua “Terceira navegação”), apesar de seu porto ser menos perigoso, não exclui por completo o erro (BV, I, 5). Uma vez que ainda se faz necessário encaminhar-nos para a “sólida região da felicidade”, nunca é demais lembrar, há que se ter em conta que unicamente o método racional e a própria vontade (BV, I, 1) não resultam suficientes; no mais, é justamente quando nos fiamos demais a eles que mais facilmente caímos na soberba (BV, I, 3). É preciso, portanto, que a felicidade seja considerada um dom do próprio Deus (BV, I, 5), e nós, de acordo com esse dom, coloquemo-nos em busca do melhor lugar no qual nos é dado fruí-lo; por isso, e de modo fundamental, há que ainda se realizar a própria navegação, para a qual Agostinho nos apresenta, nos limites dos escritos de Cassiciaco, e, sobretudo, no *De Beata Vita*, tão somente o programa. Tal

⁴³ Grifos de mmdsilva. (BV, I, 4).

⁴⁴ Sigo aqui a lição de Mário A. Santiago de Carvalho (Tradução, introdução e notas). *Diálogo sobre a Felicidade*, Lisboa: Ed. 70, 27, nota 17 (BV, I, 4).

⁴⁵ A citação é de A. Gellio, *Noctes Att.*, 16, 3, 16 (conforme nota da versão portuguesa de Mário A. Santiago de Carvalho), mas, aqui, refere-se à perdição resultante da vaidade e da vanglória dos filósofos (cf. BV, I, 3).

é o que ele mesmo reconhece no instante em que se prepara para empreender justamente a sua “Terceira navegação” (BV, IV, 35):

“Enquanto procuramos ainda não alcançamos a fonte, (...) não nos saciamos com toda a plenitude, ainda não alcançamos (devemos reconhecê-lo) a nossa medida. E, de igual modo, mesmo que Deus nos ajude, ainda não somos sábios nem felizes. Assim, a plena saciedade das almas, a vida feliz, consiste em conhecer com perfeita piedade quem nos guia para a verdade, que verdade fruir, e através de que nos unimos com a suprema medida. Bani-das as várias superstições da vaidade, estas três coisas revelam-nos a compreensão de um só Deus e de uma só substância”.

O que o *De Beata Vita* põe a título de programa, outros textos realizam plenamente, de modo a supracumir o que há de essencial no platonismo segundo a concepção da fé cristã⁴⁶. Ora, seguindo praticamente o mesmo itinerário já descrito no primeiro capítulo do *De Beata Vita*, nos capítulos 1-8 do Livro VII das *Confessiones*, Agostinho desenvolve o modo como pela época de sua juventude, ou seja, quando estava na casa dos trinta anos, se lhe apresentavam o problema de Deus e o problema do mal, que reuniam suas experiências e polêmicas na e contra a seita dos maniqueístas, bem como o problema da superstição, representado pela questão da Astrologia; já nos capítulos 9-21, Agostinho desenvolve sua relação com o Neoplatonismo e mostra como, também mediante o confronto com este acerca de Deus, soluciona o problema do mal. Agostinho reconhece na tematização filosófica do Neoplatonismo, e a sua relação com a fé cristã, o passo fundamental de sua revolução interior, com a sua experiência acerca de si mesmo, e da sua consideração do próprio homem enquanto interioridade. O importante aqui, por um lado, é a concordância que o próprio Agostinho vê entre o seu pensamento e o pensamento neoplatônico, para o qual, no dizer de Agostinho, “a alma do homem, ainda que dê *testemunho da Luz*, não é, porém, a *Luz*; mas o *Verbo* — Deus — é a *Luz verdadeira que ilumina todo homem que vem a este mundo*”; o que se completa com a afirmação de que Deus “*estava neste mundo que foi feito por Ele e o mundo não o conheceu*”⁴⁷. Entretanto, por outro lado, Agostinho nos diz que, apesar disso, os neoplatônicos não dizem que Deus “*veio para o que era seu e os seus não o receberam; que a todos que o receberam lhes deu poder de fazerem filhos de Deus aos que crescessem em seu nome*”⁴⁸; da mesma forma, para Agostinho, embora os neoplatônicos digam “que o Verbo Deus não nasceu da carne, nem do sangue, nem da

⁴⁶ Veja-se, sobretudo, o Livro VII das *Confessiones*, o Tractatus II, de *In Ioannis Evangelium Tractatus*, e os Livros VIII e X de *De Civitate Dei*.

⁴⁷ Cf. *Confessiones*, VII, 9, § 13. As traduções de *Confessiones* estão de acordo com a versão brasileira de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, São Paulo: Nova Cultural, 1999.

⁴⁸ Cf. *Confessiones*, VII, 9, § 14.

vontade do homem, mas de Deus”, eles não dizem também “que o *Verbo se fez homem e habitou entre nós*”⁴⁹.

Enfim, isso quer dizer que a consideração neoplatônica de Deus limita-se a uma relação exterior com a própria divindade, razão pela qual, segundo Agostinho, transforma “a imutável glória da vossa incorruptibilidade em ídolos e em estátuas de toda espécie, à semelhança de imagem do homem corruptível”⁵⁰. Pois bem, o erro dos neoplatônicos, então, está em que eles invertem o mandamento divino que, “lá do alto”, nos faz ouvir: “Sou o pão dos fortes; cresce e comer-Me-ás. Não Me transformarás em ti como ao alimento da tua carne, mas mudar-te-ás em Mim”⁵¹. Ora, tal mandamento implica em que é pela interiorização da vontade, sobretudo através da fé, ou seja, pelo recolhimento ao coração, e não apenas do intelecto em si e por si mesmo⁵², que o homem se torna capaz de conhecer a Deus, pelo menos quando é conduzido por este. Esta capacidade de conhecer a Deus justifica-se pelo fato de, embora Ele ter-se feito homem e habitado entre nós, nós não podemos transformá-lo em homem, mas tão somente transformarmos a nós mesmos Nele; o que, por seu turno, só pode ocorrer na medida em que nos alimentarmos dele mesmo, de sua sabedoria a nós revelada. Ora, tal é a insuficiência marcante dos livros platônicos; como diz Agostinho⁵³, “suas páginas não encerram a fisionomia daquela piedade, nem as lágrimas da compunção, nem ‘o vosso sacrifício nem o espírito compungido, nem o coração contrito e humilhado’ (Sl 50, 19), nem a salvação do povo, nem a cidade desposada (Apc 21, 2), nem o penhor do Espírito Santo, nem o cálice do nosso resgate (2 Cor 5, 5)”. E ainda “lá ninguém canta: Porventura a minha alma não há de estar sujeita a Deus? ‘Depende d’Ele a minha salvação, porquanto ele é o meu Deus e Salvador. Ele me recebe e d’Ele não me apartarei mais’”. Eis aqui o principal problema que impede a um platônico autêntico tornar-se um cristão, bem como o de um cristão ser com rigor um platônico⁵⁴, justamente, segundo Agostinho, a impiedade dos platônicos para com o “*unius incommutabilis Dei*”⁵⁵, ou, com mais rigor, e sobretudo, a negação da fé revelada no “*unius incommutabilis Dei*”, a qual, para ele, não se opõe à razão especulativa e sim, com ela, constitui a plenitude mesma da vida cristã, a “fé racional” ou a “razão assentinte” que espelha em si a própria *Autoridade divina*⁵⁶. Assim, é com

⁴⁹ Cf. *Confessiones*, VII, 9, § 14. Veja-se também *De Civitate Dei*, X, 3, 28-29.

⁵⁰ Cf. *Confessiones*, VII, 9, § 14. Veja-se também *De Civitate Dei*, VIII, 12-22; X, passim.

⁵¹ Cf. *Confessiones*, VII, 10, § 16.

⁵² Veja-se, a respeito, a crítica de Agostinho (*De Civitate Dei*, X, 31) contra o argumento do neoplatônicos sobre a coertenidade da alma humana a Deus.

⁵³ Cf. *Confessiones*, VII, 21, § 27.

⁵⁴ Cf. *De Civitate Dei*, VIII, 5. Conferir a retomada desse argumento em V. POSSENTI, Postfazione, 182; in: G. B. BOZZO, op., cit. 185-192.

⁵⁵ Cf. *De Civitate Dei*, VIII, 1.

⁵⁶ Veja-se, a respeito, *Contra Academicos*, III, 20, 43; *Confessiones*, I, 1-5, §§ 1-6; *Sermo* 43, 3, 7-9.

pesar que Agostinho reconhece que ninguém, nos livros platônicos, ouve aquele que exclama: “Vinde a Mim, vós, os que trabalhais”; desdenham em aprender d’Ele, que é manso e humilde de coração”⁵⁷. Mas, enfim, Agostinho percebe que é pelo desígnio divino ele mesmo que os platônicos terminam por não aceder a essa humildade; pois, “Escondestes estas coisas aos sábios e entendidos, e as revelastes aos humildes”⁵⁸. Neste sentido, Agostinho conclui o Livro VII das *Confessiones* retomando precisamente os argumentos que, no primeiro capítulo do *De Beata Vita*, ainda não apareciam com toda a clareza como sendo dirigidos especificamente contra o platonismo, realizando assim, efetivamente no plano filosófico, a fundação de sua “Terceira navegação”⁵⁹:

“Uma coisa é ver de um píncaro arborizado a pátria da paz e não encontrar o caminho para ela, gastando esforços vãos por vias inacessíveis, entre os ataques e insídias dos desertores fugitivos com o seu chefe Leão e Dragão; e outra coisa é alcançar o caminho que para lá conduz, defendido pelos cuidados do general celeste, onde os que desertaram da milícia do paraíso não podem roubar, pois o evitam como um suplício”⁶⁰.

4. À guisa de Conclusão: Os conceitos de Segunda navegação e Terceira navegação como determinações metodológico-especulativas da Idéia da Filosofia em sentido hegeliano

O estabelecimento dos conceitos de “Segunda navegação” e “Terceira navegação” como expressão de determinados paradigmas metodológico-especulativos em filosofia implica o reconhecimento de tais paradigmas como determinações metodológico-especulativas da própria Idéia da Filo-

⁵⁷ Cf. *Confessiones*, VII, 21, § 27. Compare-se com o que foi dito em BV, I, 4: “confrontando-as (as obras de Platão e/ou dos neoplatônicos) como pude com os que pela autoridade nos transmitem os mistérios divinos, entusiasmei-me de tal maneira que, se a consideração por alguns homens me não demovesse, quereria ter quebrado todas aquelas âncoras”.

⁵⁸ Cf. *Confessiones*, VII, 21, § 27.

⁵⁹ Diferente de G. Reale, penso que o Segundo Tratado de *In Ioannis Evangelium Tractatus*, bem como outros textos mobilizados por Reale, constituem um desenvolvimento filosófico-teológico da Terceira navegação, cuja fundação filosófica dá-se nos limites dos textos aqui discutidos.

⁶⁰ Cf. *Confessiones*, VII, 21, § 27. Como se viu, não tratei aqui do desenvolvimento propriamente dito da “Terceira navegação” agostiniana, mas apenas de seu estabelecimento filosófico. Para uma explicitação plausível de um tal desenvolvimento, ainda que não totalmente compatível com o tipo de explicação necessária ao desdobramento imanente da fundação e fundamentação aqui explicitadas, veja-se G. REALE. “Introduzione”, “Note al ‘Commento alla prima lettera di Giovanni’” e “Note al secondo discorso del ‘Commento al Vangelo di Giovanni’”. In: AUGUSTINI, Aurelii. *Amore Assoluto e “Terza Navigazione”*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2000. (respectivamente: 07-68, 529-573, 575-580). [I edizione in italiano: Rusconi, 1994].

sofia em sentido hegeliano, bem como, por conseguinte, do conceito de *paradigma metodológico-especulativo* em Metafísica e a sua verificação enquanto processo de atualização da Idéia da Filosofia. Ora, isso constitui uma reviravolta na disciplina que, depois de Hegel e da autonomização da lógica formal, tem sido designada como *Lógica da filosofia*; pois, pensada a partir da idéia de mudança de paradigma nas ciências contemporâneas em geral, depois de Thomas Kuhn, e da mudança de paradigma nas pesquisas sobre Platão em particular, com Hans Krämer, assim como a partir de sua verificação nos Diálogos platônicos, por Giovanni Reale, sob a metáfora da “Segunda navegação” e de sua extensão a Santo Agostinho, sob a metáfora de uma “Terceira navegação”, uma tal reviravolta nos leva a questionar justamente se a *Ciência da Lógica* de Hegel não promoveria uma suprassunção dos paradigmas metodológicos representados por estas metáforas, estabelecendo assim uma “Quarta navegação”, aquela que implica na passagem ao plano especulativo propriamente dito⁶¹. Prova disso é a evidência histórica e sistemática da permanente Atualidade da obra hegeliana, fato sempre confirmado pelo seu diálogo vivo com as filosofias do passado e do presente.

Até aqui, a continuidade da perspectiva agostiniana em Descartes e em Lutero, bem como o desenvolvimento dos problemas deixados por estes até Hegel e a tentativa hegeliana de resolução de tais problemas, sobretudo aqueles do método e do princípio único do sistema da filosofia e sua relação com a religião, não foram ainda esclarecidos no que diz respeito aos paradigmas metodológico-especulativos fundamentais pelos quais as diversas correntes filosóficas procuraram desenvolver suas estratégias de fundamentação; o que também vale para a Idéia de um paradigma metodológico-especulativo universal. Pois bem, a extensão da metáfora das navegações em filosofia como expressão de certos paradigmas metodológicos até Hegel, sob a metáfora da “Quarta navegação”, na medida em que permite o melhor esclarecimento e a fundamentação, nos limites da verificação de sua realização histórica, da leitura e da retomada da *Ciência da Lógica* de Hegel enquanto **Crítica de pressupostos** e estabelecimento de uma *Metodologia especulativa* como ciência das determinações do método tomado enquanto automovimento do conteúdo e consciência de si mesmo de um tal automovimento em sua ampliação a **Sistema**, também permitirá esclarecer o que diz respeito aos outros paradigmas metodológico-especulativos acima referidos. Aqui, mais do que as relações de Hegel com a filosofia moderna, o que entra em jogo são as relações do

⁶¹ O cerne dessa suprassunção é, sobretudo, a *Doutrina do Conceito*, a qual, segundo Lima Vaz (cf. A metafísica ..., in: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 28, n. 90, janeiro-abril, 2001, 06), embora constitua “a única tentativa que conhecemos, certamente grandiosa, de recuperar de alguma forma a teoria da Idéia no mundo do filosofar pós-cartesiano”, mostra-se justamente como “a parte do hegelianismo que se mostrou totalmente inassimilável pela filosofia posterior, como atesta a nossa atual filosofia”.

seu próprio sistema, considerado como uma das formas da *Filosofia do Absoluto*, com os outros dois modelos exemplares e fundacionais da *Filosofia do Absoluto* como tal, a *Dialética platônica* e o *Neoplatonismo agostiniano*.

Embora Platão e Agostinho não tenham discutido com suficiente clareza e consciência especulativa o problema do método e o elemento metodológico enquanto constituinte da respectiva doutrina filosófica, na medida em que cada um instaura com absoluta precisão e necessidade uma nova forma paradigmática da filosofia e do fazer filosófico em torno do Absoluto, ambos não só têm que também ser considerados sob o “modo do conhecer”, como o próprio “modo do conhecer”, por sua vez, tem que ser considerado em cada um deles. Aqui, a questão foi tão somente posta, continua em aberto; pois, mesmo que se aceite como pertinente a existência de um problema da determinação dos limites e do alcance do método especulativo em função da constituição do sistema de Hegel e seu caráter paradigmático em relação ao sistema da filosofia enquanto tal, assim como de problemas análogos em Platão e Agostinho, ainda não é possível afirmar com necessário rigor a prevalência de algo que não só os identifique como também possa distingui-los rigorosamente em relação a outros filósofos em geral, bem como entre si em particular. De um lado, a questão que se impõe é justamente a de mostrar como, prospectivamente, a fundação de uma metafísica em Platão nos leva, mediante a transformação paradigmática da dialética platônica em Agostinho, à necessária refundação da Metafísica enquanto tal em Hegel; de outro, retrospectivamente, demonstrar que a necessidade dessa re-fundação funda-se ela mesma no reconhecimento da necessidade de se assumir em um plano mais elevado aquilo que, sob o ângulo do “modo do conhecer”, outrora se mostrou como determinação do Absoluto. Pois bem, se apesar de uma certa dificuldade, isto em geral mostra-se como perfeitamente demonstrável, sobretudo, no que tange a elementos histórico-sistemáticos⁶², o mesmo não se pode afirmar no caso particular das relações entre Platão, Agostinho e Hegel. Mas isto, embora pareça mostrar-nos o inverso, depõe justamente a nosso favor; do contrário, seja qual for o método ou o princípio hermenêutico utilizado, como seria possível a reconstrução da história da filosofia e/ou da própria filosofia, sobretudo em seus elementos histórico-sistemáticos basilares, sem a pressuposição de uma determinada estrutura paradigmática fundamental ou, pelo menos, de algum paradigma (constituinte de tal estrutura) que não só funde uma tradição de pesquisa racional determinada, mas ao qual também possam reportar-se outras tradições, mesmo que derivadas em relação à primeira?

⁶² O que inclusive, pelo menos em parte, já foi levado a cabo por alguns filósofos e historiadores da filosofia, como, por exemplo, Edmund Zeller, Alexandre Kojève e, mais recentemente, V. Hösle e G. Reale.

5. Referências bibliográficas:

AUGUSTINI, Aurelii. *De Beata Vita/ Diálogo sobre a Felicidade*. Edição bilingüe de Mário A. Santiago de Carvalho (Tradução do original latino, Introdução e Notas). Lisboa: Ed. 70, 2000.

____. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, São Paulo: Nova Cultural, 1999.

____. In *Ioannis Evangelium Tractatus, Tractatus II/Commento al Vangelo di Giovanni/Secondo discorso*. In: _____. *Amore Assoluto e "Terza Navigazione"*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2000. (489-527). [I edizione in italiano: Rusconi, 1984].

____. *De Civitate Dei/La Ciudad de Dios*. Edicion bilingüe, preparada por el Padre Jose Moran. 2. Ed. Madrid: BAC, 1964-1965. (Obras de San Agustin, Tomo XVI-XVII).

____. Sermo 43/Sermón 43 (Creer para entender). In. *Sermones*. Edicion bilingüe. Traducción y prólogo del Padre Amado del Fueyo. 3. Ed. Madrid: BAC, 1964. (Obras de San Agustin, Tomo VII), 573-580.

____. *Contra Academicos/Contra los académicos*. Edicion bilingüe. Versión, Introducción y Notas del Padre Fr. Victorino Capanaga. Madrid: BAC, 1963. (Obras de San Agustin, Tomo III).

____. *Confessiones/Las Confesiones*. Texto bilingüe. Edicion crítica y anotada por el Padre Angel Custodio Vega. 4. Ed. Madrid: BAC, 1963. (Obras de San Agustin, Tomo II).

____. In *Ioannis Evangelium Tractatus/Tratados acerca del Evangelio de San Juan*. Edicion bilingüe. Versión, Introducción y Notas del Padre Fr. Teofilo Prieto. Madrid: BAC, 1955. (Obras de San Agustin, Tomo XIII, 1-35).

BOZZO, G. B. [et al.]. *La navicella della metafisica*, Roma: Armando, 2000.

FISCHER, Franck. "La 'méthode' et les 'hypothèses' en Phédon 99d-102 a". In: *Revue philosophique de Louvain*. Tome 100, n. 4, novembre, 2002, 650-677.

HEGEL, G.W.F. *Sämtliche Werke*. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, neu herausgegeben von Hermann Glockner. Stuttgart: Frommans Verlag, 1959.

____. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995. (3 vols.).

____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

____. Esbozos sobre religion y amor. In. _____. *Escritos de Juventud*. Trad. Zoltan Szankay y José María Ripalda. Mexico: FCE, 1984. (239-246).

____. *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil: Die objektive Logik. Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832). Herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1968. [Gesammelte Werke, Band 21].

____. *Hegel Correspondance, III*. Trad. Jean Carrere. Paris: Gallimard, 1967.

HÖSLE, Vittorio. *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München: Beck, 1997.

_____. *Wahrheit und Geschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1984.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II*, São Paulo: Loyola, 1988.

_____. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. Esquecimento e memória do ser: sobre o futuro da Metafísica, in: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 27, n. 88, maio-agosto, (2000): 149-163.

_____. A metafísica da idéia em Tomás de Aquino, in: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 28, n. 90, janeiro-abril, (2001): 05-16.

PLATON. *Oeuvres complètes*. Traduction nouvelle et notes par Léon Robin. Paris: Pléiade, 1950. (2 vols.).

_____. *Phédon*. Texte établi et traduit par Léon Robin. 4. Ed. Paris: Belles Lettres, 1949.

POSSENTI, Vittorio. Intervista filosófica sulla “Terza navigazione”; Postfazione. In: BOZZO, G. B.[et al.]. *La navicella della metafisica*, Roma: Armando, 2000. (150-164; 165-192).

_____. *Terza navigazione. Niilismo e metafisica*. Roma: Armando, 1998.

PRÉ-SOCRÁTICOS, Os. *Fragmentos, Doxografia e Comentários*. Trad. José Cavalcante de Souza [et Al.]. 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

REALE, Giovanni. Introduzione. In: AUGUSTINI, Aurelii. *Amore Assoluto e “Terza Navigazione”*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2000. (07-68). [I edizione in italiano: Rusconi, 1994].

_____. *Para uma nova interpretação de Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *História da Filosofia Antiga*. Trad. Marcelo Perine e Henrique C. de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 1994. (5 vols.).

ROBIN, Léon. Notice. In: PLATON. *Phédon*. Texte établi et traduit par Léon Robin. 4. Ed. Paris: Belles Lettres, 1949. (VII-LXXXVI).

SILVA, Manuel M. Uma leitura da Ciência da Lógica como Crítica de pressupostos, in: *Varia Scientia*. Cascavel/PR, n. 01, (2001): 59-68.

_____. *Método, Metodologia e Sistema: Da Ciência da Lógica enquanto Crítica de Pressupostos*. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2000. (Dissertação).

Endereço do Autor:

Departamento de Filosofia – UNICENTRO/PR

Rua Presidente Zacarias, 875 – Cx. Postal 730

85010-990 Guarapuava — PR