

O SABER FILOSÓFICO EM ENFOQUE HERMENÊUTICO

Philosophical knowledge in a hermenetic approach

Miguel Antonio do Nascimento
UFPB

Resumo: No artigo busca-se mostrar que o saber filosófico se diferencia dos saberes que consistem no exame direto das coisas. Ressalta-se o surgir da filosofia nisso como o tipo de compreender que explica a determinação das coisas. Enfatiza-se aí a dificuldade de se exprimir o conhecimento filosófico e de se preservar, simultaneamente, sua diferenciação em meio às outras formas de saber. A expressão “amor à sabedoria” é tomada aqui como tendência natural à superação desta dificuldade e vínculo entre o caráter de livre deste saber e o poder do homem que o produz. Como contra tendência destaca-se que a metafísica, ao resguardar o conteúdo da verdade no em si imutável, tornou inflexível o conteúdo do saber em questão. Reações a isto são reconhecidas como oposição e críticas à metafísica, ao “amor à sabedoria” e anúncio de “fim da filosofia”, mas sublinha-se que a paixão pela “sabedoria” concernente à determinação de sentido das coisas ainda não resulta explicada.

Palavras-chave: Saber filosófico, Metafísica, Crítica à metafísica.

Abstract: It's been shown that philosophical knowledge is different from knowledge consisting of the direct examination of things. It is noteworthy the emergence of philosophy in this as the kind of understanding that explains the determination of things. It is emphasized here the difficulty of expressing philosophical knowledge and preserving, simultaneously, its differentiation among other ways of knowledge. The phrase “love of wisdom” is taken here as a natural tendency to overcome this difficulty and bond between the character of this free knowledge and power of the man who produces it. As against tendency it's remarkable that metaphysics, in order to save the contents of truth in unchangeable itself, made the knowledge contents in question inflexible. Reactions to it are recognized as opposition and criticism to metaphysics, the "love of wisdom" and announcement "end of philosophy", but it must be stressed that the passion for “wisdom” concerning the determination of the meaning of things haven't resulted in any explanation yet.

Keywords: philosophical Knowledge. Metaphysics. Criticism to metaphysics.

1. A filosofia foi definida com a expressão “o amor à sabedoria”. Mas o conteúdo para amor à sabedoria não expressa clareza prontamente; pode mostrar

mais incompreensão do que esclarecimento; pode aludir apenas a um saber distante de nós, pois não nos diz muito, objetivamente. Tanto o termo “amor” como o termo “sabedoria” traz já por si mesmo muita incompreensão, porque já depende da realização concreta de outra coisa. Mesmo assim costuma-se dizer, porém que Pitágoras teria concebido o conteúdo de filosófico em correspondência com o que diz esta expressão. Mas a intenção não seria provar isto e sim apontar o que há de mais peculiar no saber filosófico. A expressão tende a revelar que o filosofar deve resultar, por fim, não confundido com o saber de uma utilidade, seja ela qual for ou mesmo não confundido com uma ciência que não seja o saber de contemplação. Assim, dever-se-ia considerar para a denominação de “sábio” o conteúdo de “amante da sabedoria”.

Paralelo a isso é que se passou a dizer que “perplexidade e admiração” são o que sempre move todo filósofo a conhecer a realidade; não seria qualquer outro interesse ou utilidade proporcionada pelo conhecimento o que o move rumo a este alvo. Mas é fato que o conteúdo subentendido nesta expressão “amor à sabedoria” não nos é compreensível diretamente. Não é, por exemplo, como a compreensão que alguém tem de que vai morrer um dia. Esta não requer tanta dificuldade para se assegurar. Qualquer pessoa pode ter essa convicção como um saber. A própria filosofia oferece o recurso para se compreender isto da forma mais acertada e garantida, a fim de não se extrapolar o entendimento na linguagem. Ela autentica este entendimento no momento em que o estabelece e exprime na disciplina que chamamos “lógica”. Na lógica, o entendimento de não se escapar à morte é alcançado sob o raciocínio de que “Todos os homens são mortais”. Significa que, por causa da condição de mortalidade, não há um só ser humano que não vá morrer um dia. Nós não contestamos isso enquanto um saber; não o contestamos porque o entendemos muito bem. Em outras palavras e mais precisamente: tudo aquilo que conhecemos é o que conseguimos sempre circunscrever ao nosso entendimento.

Na verdade, uma vez que esse saber possui o modo da circunscrição que se limita ao compreender, então entendemos nisso mais que isso: inclui o que tem de estar fora, ao mesmo tempo em que isso significa tê-lo reconhecido fora - mantido

como reconhecido. Portanto, mesmo aí já sempre estamos a ir mais além do que só compreender o que está grafado na sentença – “são mortais”; vamos mais além do que é relativo a morrer. Mais além, no sentido intrínseco ao ato de fazermos tal entendimento alcançar e englobar outros predicativos que reconhecemos como pertencentes ao ser humano. Deve ser isso, enfim, o que tende a atingir a definição “o amor à sabedoria”. Dito com outros termos, não conseguimos deixar de levar em conta a morte não só no sentido da destruição do corpo; levamos em conta a morte, sobretudo para considerar e avaliar o que precisamos ser e ter durante a vida. Isto passa a dizer respeito ao entendimento mais amplo do que o simplesmente lógico: o significado da verdade relativo ao que somos na vida e relativo à existência de tudo o que há invade o pensar e exige ser refletido pelo ser humano antes de sua morte. Neste sentido, quando o homem se concebe como mortal, isto quer dizer também que ele está querendo saber qual é o sentido da existência das coisas e de sua vida. De modo que, a afirmação de que “Todos os homens são mortais”, também não quer dizer só que temos de morrer um dia.

Por esse lado, que se refere ao sentido a ser dado ao viver do próprio homem e à verdade para tudo o que existe, podemos admitir que este saber que morremos, deve dizer respeito, então, àquela sabedoria filosófica; e a base aí do nosso compreender tem de ser o amor – isto é o desejar isso. Mas, ainda assim não vemos nada disso na afirmação de que todos os homens são mortais, embora seja absolutamente indubitável aquilo que é afirmado aí, a saber: que morremos - de fato.

É que na afirmação, “Todos os homens são mortais”, levamos em conta é a nossa experiência da constatação empírica da morte nos seres vivos, ou seja, presenciamos o fato da morte na degradação das coisas, na decomposição dos corpos, no desaparecimento dos entes - incluindo os entes queridos - e parentes; presenciamos a morte na transformação de uma coisa em outra e em tudo o que se encontra associado ao processo do morrer; é isso que, por fim, testemunha esse fato da morte, bem como o fato de que, todos os homens são mortais.

Sendo assim não há como não misturarmos o saber que é a sabedoria filosófica com o saber que é nossa experiência empírica. Assim então, quando busco compreender aquela proposição da lógica que diz, “Todos os homens são mortais”, tudo aquilo que é próprio à experiência empírica da morte se faz presente também em minha compreensão. Mas é verdade que a afirmação “Todos os homens são mortais” exprime, além dessas coisas da vivência empírico-temporal do morrer, exprime outras coisas que, as coisas mesmas já determinadas não são capazes nunca de exprimir. Por exemplo, a referida afirmação revela, sobretudo, que morte implica vida, no sentido de que só pode morrer o que está vivo ou vivendo; e, por conseguinte também implica um sentido de começo da vida e do fim daquilo que está vivendo; concerne, pois à origem e finalidade de tudo o que vive ou existe. De outro lado, a morte como o findar, o acabar, o extinguir-se, o perecer, relativamente aos outros entes que são mortais igualmente como os homens, - a morte, neste caso, indica que ser mortal quer dizer impossibilidade de permanecer vivo; quer dizer, trata-se de determinismo. Naquele outro caso, ao contrário, o termo “ser mortal” quer dizer pensar, ou seja, avaliar que sentido e verdade tem a vida que finda com a morte. Em outras palavras, morte e ser mortal levam a um saber ou sabedoria – isto é, levam a uma instrução humana relativa à liberdade e às possibilidades de ser e viver; possibilidades disponíveis ao homem, apesar da morte.

Agora então, ultrapassando a lógica, aquela sentença “Todos os homens são mortais” revela o seu oposto, visto que, em certo sentido, ela quer dizer que o homem não é mortal, uma vez que ele se define pelo ser de sua liberdade na vida, antes de morrer. Por esse outro ângulo, portanto, ter apreço ou amor por esse saber não seria mais tão difícil assim de se perceber, pois, diferentemente da morte, liberdade e imortalidade são coisas muito desejáveis; as mais desejáveis.

Por conseguinte, a afirmação da lógica, “são mortais”, não se reduz ao morrer; ou melhor, quase nada tem a ver com a morte dos entes que estão vivos. Com base nisso então, tem-se de priorizar este outro conteúdo que está subentendido na referida afirmação. O fato que interessa agora é o seguinte: aquilo que o homem pode,

apesar de morrer, torna-o livre frente à morte; ou seja, torna-o a sua medida, que é compreender-se e aceitar-se como mortal, como finito, como perecível; é que esse próprio compreender se torna o seu elevar-se ao máximo de sentido; é o elevar-se à condição de um deus, à condição de algo imortal. É esse compreender, portanto como elevação, que está sendo chamado amor à sabedoria.

O que se quer dizer é que fora disso, o homem perde sua medida, ou seja, não assume o seu sentido verdadeiro, isto é, imprescindível. Na linguagem filosófica significa que neste ponto uma questão se impõe por si mesma, que é o homem conseguir ou não conseguir alcançar tal saber necessário para isto – para o viver. E é por este fato de se impor por si mesma que passa a ser considerada como questão da verdade. Aquele mencionado “amor à sabedoria” precisaria ser expresso enfim na forma de uma questão consideravelmente séria – esta referida questão. Enfim, o que a filosofia define na condição de conhecimento filosófico depende disto.

2. Vê-se, pois que não se trata daqueles problemas que levam a uma solução de esclarecimento e demonstração. O que se constata é que se trata de uma questão singular que começou já aberta e assim permaneceu, como ilustra uma afirmação atribuída a Heráclito, que diz: uma só é a coisa sábia: possuir o conhecimento que tudo dirige através de tudo. Ele diz antes o seguinte: aprender muitas coisas não instrui o compreender¹.

Não se deve achar que entendemos com exatidão hoje aquilo que um pensador afirmou há tanto tempo. Mas não é tradução correta ou não correta o que interessa aqui como problema. O que interessa é por que a questão hoje implica o que se deu lá, no passado. Heráclito, com esta declaração, assume a estranheza do dizer, no qual a sabedoria não consiste em se saber muito sobre a natureza de uma coisa. Podemos tomar o compreender por entendimento, inteligência, razão, intuição racional - todos estes termos estão corretos e por isso cada um pode ser empregado para dizer

¹Cf. Edição dos fragmentos doxográficos sobre os pré-socráticos, por fim padronizada e denominada por Diels-Kranz [DK] *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B 41 e 40 (*Os fragmentos dos pré-socráticos*). Tradução José Cavalcante de Souza, São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção *Os pensadores*, vol. I), p. 83.

“compreender”. No entanto, isso por si só não atinge o que se quer tomar por conteúdo filosófico daquele saber “que tudo dirige através de tudo”. Isto só é possível se se conseguir atingir com a reflexão o que aí está subentendido. E, se está apenas subentendido, significa que só se consegue pensá-lo em sua estranheza e não em seu esclarecimento e demonstração².

A partir de declarações assim, Heráclito – costuma-se dizer - se tornou um crítico implacável de todos os outros filósofos até então. De fato, quando ele desqualifica a erudição dos filósofos nomeia os acusados seja Hesíodo, Pitágoras, Xenófanes ou Hecateu. Mas essa acusação não vale muito e nem precisaria mencionar, a não ser por outra coisa que está em jogo, que é o conteúdo do saber em questão – o filosofar. Isto faz o teor de estranheza na crítica de Heráclito não se dever a Heráclito; deve-se à importância daquilo que está em questão. Está em questão o conteúdo de princípio dito com os termos “o que dirige tudo através de tudo”. É que nisso, nada dirige nada nem é dirigido através de alguma coisa. Antes, trata-se tão só de um saber capaz de fazer o homem *ver o todo* do que está sendo através do que está sendo assim como está sendo e não de outro modo – ou no dizer de Heráclito: “o que tudo dirige através de tudo”. Por isso é que, se o que Heráclito exprime coincide com o essencial, não se deve a Heráclito, mas ao humano poder compreender tudo o que há. O conteúdo enigmático do que se faz verdade é que torna elevada a perspicácia de Heráclito.

Com tal sagacidade, Heráclito consegue não deixar o amor à sabedoria sem a sua justificação. Mas a dificuldade que se impõe a todo filósofo, que é julgar o todo das coisas sem poder contar com uma medida segura para isto, tal dificuldade tem de se impor a Heráclito também. Assim ele cuidou de vencê-la enfrentando e corrigindo os deuses e até mesmo achando que Homero merecia ser açoitado e expulso dos certames, bem como Arquíloco também³. Nisso é que talvez se deva ver a defesa da verdade convertendo-se justamente numa medida metafísica também. Platão, na disputa pelo mesmo amor à sabedoria, viu em meio a isso muito do arrebatamento de

² Cf. Id., *Ibid.*, 22 B 1, p. 79.

³ Cf. Id., *Ibid.*, 22 B 42, p. 83.

quem está a buscar a medida para conseguir exprimir a verdade. Por isso exhibe certa tranquilidade ao dizer: Vejo Heráclito a repetir máximas velhas que já tinham sido ditas por Homero⁴.

Platão, com isso, nos faz ver o como desde sempre uma medida metafísica para o todo visita e seduz todo filósofo⁵. Contudo há dois aspectos a se considerar no diagnóstico de Platão. Seu interesse é mostrar que, quando dizemos o todo como fluxo do devir, de alguma forma tomamos para ser a verdade as próprias coisas ou algo delas – como o seu nome. E então estamos negando a base, a partir da qual o conhecimento pode ser estabelecido e a verdade pode ser assegurada, uma vez que não há conhecimento no que muda incessantemente e sim no que permanece⁶. E então, se digo que tudo é fluxo do devir, ainda não estou explicando que tipo de ser é o da permanência do fluxo enquanto fluxo do devir; ou também se estou a dizer que não há ser algum por esta permanência do devir enquanto este está devindo⁷.

Há na instrução o alerta de que é preciso investigar como se chega à verdade sobre as coisas, se apenas estamos a dar sequência ao que já nos foi legado por aqueles que nos precederam. Nos primórdios eles estabeleceram o conhecimento que temos hoje das coisas e nos encaminham os nomes que temos delas agora. Pois, se em última instância são ainda os poetas e mesmo os longínquos deuses a base, a partir da qual designamos o ser das coisas, então precisamos poder dizer também o como e o que tomamos por verdade nessas coisas mesmas.

Mas é preciso refletir sobre o segundo aspecto desta instrução de Platão, que é termos de partir já da verdade em si que os nomes e imagens das coisas representam

⁴Cf. Diálogo *Crátilo*, 402 a. Disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/cratyle.htm> Acesso em 30 nov. 2013.

⁵ Cf. *Ibid.*, 401c-d. O que quer que possa ter conteúdo peculiar antes de ser tomado como princípio, depois disso vale, antes de tudo, a partir desta condição metafísica de princípio.

⁶ É como se eu me referisse à verdade designada pelo conteúdo do que é para além das coisas empíricas, portanto como sendo algo o mais distante possível do entendimento relativo à verdade de que dois mais dois é igual a quatro, mas no fundo ainda estou a me servir é da concepção que apreende conteúdo no modo como minha mente opera a soma de dois números.

⁷ Cf. PLATÃO. *Sofista*. Tradução Jorge Pleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção *Os pensadores*), p. 172-173.

e não termos de partir de seus nomes e imagens⁸. Este outro aspecto é tão desafiador e decisivo que Platão mesmo não está totalmente seguro dele. Antes dá a entender que isto está além de sua capacidade. Portanto, ele tem uma convicção muito grande – mas apenas convicção - que isso seja assim e é assim então também que requer que o tomemos como tal.

Com esta convicção não da certeza, mas de fé na verdade, porém, Platão desafia o filosofar sofista. Está em jogo o fato de que o sofista não se permite compreender o que é preciso tomar por verdade. A importância dessa referência não incide na sofística como tal, mas no significado do saber filosófico e da verdade, desenvolvido na situação respectiva. Separo, para exemplo disso, a concepção do sofista Protágoras vista pela ótica de Platão. Sabe-se da sentença atribuída a Protágoras que diz ser o homem a medida de todas as coisas⁹. Na conveniência do assunto aqui, digo que o conteúdo da verdade é transferido de seu caráter de em si para o caráter de razão inerente ao conceito de ‘medida’, relativa ao todo das coisas.

A crítica de Platão, que justifica isto, envolve o fato de Protágoras admitir que a justiça e o bom senso podem ser compreendidos por todos ou qualquer um e não somente por alguém com um saber específico para tanto. Protágoras não estaria a considerar que a medida (o critério) para conhecimento e felicidade não pode se encontrar simplesmente naquilo que o homem pode realizar; é que há equívocos muito grandes, que podem ser cometidos pelo homem; muitas vezes o que é conhecido ou experimentado como bom não leva ao bem e sim ao mal; outras vezes, algo aparentemente mal e desagradável, como um remédio amargo, leva ao bem. Assim, se este saber precisa advir da medida racional, a verdade correspondente, porém, tem seu conteúdo é no em si metafísico que esteja além da experiência e possa assegurar a diferença entre o bem e o mal.

⁸ Cf. Diálogo *Crátilo*, 439 b. Disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/cratyle.htm> Acesso em 30 nov. 2013.

⁹ Cf., por exemplo, a passagem 386 a do diálogo *Crátilo*. É sob esta forma de sentença que Platão se refere a Protágoras. Disponível em <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/cratyle.htm> Acesso em 30 nov. 2013.

Aquela dificuldade relativa à medida para a verdade do todo passa a ser superada com a intermediação da ideia do bem possível ao compreender humano. Trata-se, no fundo, de uma decisão última de determinação da verdade creditada à capacidade do ver corretamente e a este condicionada, porém, de modo não prescindível; a decisão de dar ao poder ver – ao saber – a condição do inteligível suprassensível, incondicionalmente no que diz respeito ao corpo e tudo o que é sensível e visível. Trata-se de certo renegar-se em favor do em si da ideia¹⁰. Um crédito, portanto, em que o usufruto do valor nunca se dá sem imolar à fiança a capacidade de efetivá-lo. É só sob tal condição que um centrado se voltar para o homem enquanto homem e para o bem em relação à verdade se faz efetivo. De outra parte, somos informados por Aristóteles que o pensamento de Platão tem em seu âmago a concepção socrática decisiva de trazer o elemento ético para constituir o conteúdo do saber filosófico. Neste caso então, a motivação primordial da busca da verdade implica conotação do ético na afiançada ideia do bem. Para julgarmos uma afirmação de Protágoras, certa vez, em que ele dizia que não podemos compreender os deuses¹¹, o paralelo a se traçar disso para se refletir sobre esta dificuldade poderia ser o como designar o caráter ontológico de superação do elo entre bem e mal na existência humana. Em lugar disso, o conceito socrático de virtude se oferece prontamente para se examinar a dificuldade presente nessa incompreensão relativa aos deuses. A superação da dificuldade é assegurada de antemão através da ideia do bem. Neste sentido – mas noutra contexto -, Platão afirma que os deuses veem igualmente o bem e o mal; então devemos pedir-lhes somente o bem e ainda assim deixá-los decidir o que seria o bem, pois estamos na possibilidade de confundir uma coisa com a outra – confundir o bem com o mal¹². No que se precisa estabelecer o que

¹⁰Cf. diálogo *Fedon*, 66 b-e, 82 d até 84 b. Disponível em <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/phedon.htm> Acesso em 30 nov. 2013.

¹¹ “Sobre os deuses não sou capaz de saber nada, nem se são, nem se não são nem como são, em imagem. Há, entre eles, muitas coisas que me impedem a indiscernibilidade e a brevidade da vida”. Apud HELFRICH, Christoph. *História da filosofia*. Tradução Luiz Sérgio Repa, Maria Estela H. Cavaleiro e Rodnei do Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 17.

¹² Cf. PLATÃO. *O segundo Alcebiades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001, p. 185-187.

é devido ao homem e o que não o é (discussão ético-socrática), polariza-se necessariamente o que se pretende obter pelo “amor à sabedoria”. O amor à sabedoria, que já se estabelecera na tensão para que fosse mantido na estranheza divina, converte-se, desse modo, logo cedo no conteúdo dessa outra polaridade entre a verdade relativa ao conhecimento do bem imutável contra a falsa verdade da aparência mutável e sensível.

A crítica que Aristóteles faz, depois, às concepções de substância (*ousia*), que se subordinam excessivamente à noção de potência (como matéria, um, ideia, etc.), esta crítica atinge o conceito platônico de ideia; mas não o conteúdo do bem em relação à verdade. Ao contrário, preserva o conteúdo de imutável para firmar o elemento metafísico da invariabilidade que permite definir toda mudança. Aristóteles estabelece aí uma síntese da determinação lógica de primeiro e único – mediante o que podemos ver ordem nas coisas existentes – e da possibilidade do em si enquanto fim bom e belo – mediante o que podemos fundamentar o sentido dessa ordem das coisas. A síntese consiste na combinação do conhecimento que exprime verdade mostrando a causa primeira, com o conhecimento que tem de ser um fundar intuitivo¹³.

Com isso Aristóteles vincula a definição de filosofia ao conteúdo da noção de causa.¹⁴ E de tal forma a que o significado de causa possa ser tomado tanto no primeiro como em seu último grau - procedência e finalidade. Juntamente com esta exigência lógico-metafísica que é algo poder ser causa primeira e última, ele achou que isto queria dizer, ao mesmo tempo, o outro aspecto deste mesmo conteúdo próprio ao saber filosófico, que é o amor à sabedoria¹⁵. E mostra que este outro aspecto teria sido

¹³ ARISTÓTELES. *Metafísica*, [1003a 1-15]. Edição trilingüe grego-latim-espanhol. Tradução G. Yebra. Madrid: Gredos, 1987, p. 146-148.

¹⁴ “[...] a chamada filosofia trata, na opinião de todos, das causas primeiras e dos princípios. [...] Resulta, pois, evidente que a sabedoria é uma ciência sobre certos princípios e causas”. (ARISTÓTELES, *Metafísica* [981b 25-30]. Edição trilingüe grego-latim-espanhol. Tradução G. Yebra. Madrid: Gredos, 1987, p. 10).

¹⁵ Aquele que não conhece as causas não sabe a que fim chegar no que está a fazer; assemelha-se ao fogo em relação ao resultado a que é visado no final da ação de queima. Ao contrário, “quem conhece com mais exatidão e é mais capaz de ensinar as causas, o consideramos mais sábio em qualquer ciência”. Consequentemente é esta mesma via para a sabedoria filosófica: “E entre as ciências, achamos que é mais sabedoria a que escolhemos em razão dela mesma e do saber, do que a que buscamos por

percebido já por outros pensadores antes dele, conforme é destacado o caso de Pitágoras. Aristóteles até distingue alguns predicados do saber filosófico com base nisto. Por exemplo, ele diz que o saber filosófico trata do extraordinário; é um saber desinteressado ou que não visa à vantagem, não é utilitário; é o saber que trata do que há de mais livre, mais digno de admiração e trata mesmo do que é divino¹⁶.

Desse modo Aristóteles reconheceu e tornou ainda mais claro que o elemento essencial do saber filosófico concerne necessariamente e sempre ao “amor à sabedoria”, posto que o grau de primeiro e último para princípio metafísico de causa tem seu conteúdo nisto. Dito de modo mais conveniente aqui: o conteúdo de princípio consiste no poder saber para além no que é ordinário, útil, vantajoso, ou seja, é o poder saber para além naquilo que é cada coisa ou suas propriedades respectivas. Por isso já não é mais uma coisa e sim o puro saber ou sabedoria. E o que está sendo chamado de extraordinário, divino e livre é essa própria condição de certo para além no que está dado. O poder saber para além em todo o existente é que seria a ciência por excelência, definida pelas mesmas qualidades de: extraordinário, livre e divino. Tal ciência seria o mais elevado saber dentre os demais modos de conhecimento. A filosofia seria enfim este tal saber.

Mas, logo que se acaba de caracterizar essa condição do para além em tudo o que está dado, como sendo o elemento essencial do saber filosófico, cai-se num paradoxo. Este paradoxo consiste no fato de que o homem, que produz tal conhecimento filosófico, encontra-se é na condição de ente dentre as demais coisas e nunca fora deste mundo dos entes. De modo que, em certo sentido, isto é, no sentido da condição de mundo das coisas, esse para além em tudo, enquanto em si, não é “necessário” aos entes nem ao homem que, por sua vez, é um ente também.

Somente depois de se notar este aspecto paradoxal é que se percebe também que, tanto para Aristóteles como para seus antecessores, mas também para todo aquele que vem depois deles, o saber em questão não tem significado e conteúdo em

causa de seus resultados [...]” (ARISTÓTELES, *Metafísica* [982a 10-15]. Edição trilingüe grego-latim-espanhol. Tradução G. Yebra. Madrid: Gredos, 1987, p. 10-11).

¹⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos* [1141a 7]. Tradução Mário Gama Kury. Brasília, UnB, 1992, p. 119.

si mesmo. Ele é só o modo próprio de como o homem o faz ser algo em si e para além em tudo o mais. Ele é o homem a pensar o seu próprio poder de saber para além de sua condição de ente. De modo que o motivo primordial de se precisar definir a filosofia provém de que soa problemático e difícil entender e aceitar que o homem possa saber para além de cada coisa e dele próprio; e que o conteúdo deste saber tenha de se dar como o que é em si e independente e não seja reduzido ao que se conhece dos aspectos particulares e das propriedades das coisas.

Por esse ponto de vista devemos dizer que todo conteúdo da definição do saber filosófico concerne unicamente a este fato humano do poder saber para além de si e nas demais coisas. Em segundo lugar, isto só pode se dar de forma problemática e inusitada, justamente porque não é simplesmente o saber examinar diretamente uma coisa determinada.

É isto o que deve nortear nossa compreensão de filosofia. A indagação correspondente é: o que leva a que as coisas sejam assim e não de outro modo? Não é, portanto, indagação do tipo que diz: De onde viemos? Para onde vamos? O que é o mundo? O que é o homem?

Devemos dizer, pois, que se chegou ao amor à sabedoria não já a partir de sua conotação de metafísico e sim desde o já poder ser tanto isto - a invariabilidade própria ao elemento metafísico -, como toda outra forma do poder ser conhecimento. No entanto, ao resguardar o conteúdo da verdade no seu em si imutável, a metafísica, fez-se com que se tornasse inconcusso o conteúdo do saber em questão.

A combinação aristotélica de duas disposições, valendo em um único saber para ser a filosofia, deixa a possibilidade de resultar preponderante, depois, uma ou a outra valência. O amor à sabedoria não se torna metafísica que, enquanto tal, tende a se tornar saber teórico – ciência. Pois, reside na sabedoria o poder da sagacidade com que aquele (sábio) que a possui apreende a verdade daquilo que é definido ou conhecido. Por isso encontra-se na causa de tudo o que se dá a conhecer. Assim se antecipa a toda demonstração e, no entanto, não se torna esta última. Exemplo: Ser capaz de agir de modo justo e bom é isto que assegura a justiça e o bem; não é, pois o

inverso o que se dá, no sentido de que ter conhecimento da justiça e do bem, isso por si só já fosse o suficiente para tornar justo e bom o homem. Aquilo que como o bem no homem o faz conhecer a justiça e o que é bom é, portanto, como sabedoria, o que é capaz de tornar efetivos a justiça e o bem¹⁷. O que é o “bem” nisso? É “o primeiro princípio e causa” de tudo o que vem a se tornar ou ser ou parecer bom¹⁸. Em comum com a metafísica (a filosofia primeira), então, a sabedoria filosófica tem nos conhecimentos teoréticos (física e matemática) o modo de alcance do verdadeiro, segundo o alcance dos princípios ou causas, seja no que toca à física definir, seja no que toca à matemática ou à metafísica (filosofia) definir. O elemento comum ao teorético permite que seja preponderante aí não o caráter de indemonstrável do perfeito e divino, mas o caráter de seu alcance e acesso – a demonstração. A possibilidade desta preponderância vem de que a metafísica está sendo tomada pelo que corresponde àqueles outros saberes teoréticos¹⁹.

Esta diferenciação decidiu o como a filosofia passa a ser tratada daí em diante²⁰. Prevaleceu a opção de fundamentar as coisas segundo a manifestação de certa ordem expressa por elas. Tornou-se importante nisso e para isso o rigor entre sua aparência e sua essência, relativamente ao que pode assegurar-lhes verdade e princípio. Preponderou como tarefa da filosofia o ser capaz ou o ser incapaz de demonstrar tal convicção.

Por fim passa a ser cobrada da filosofia a competência de demonstrar a validade de seus princípios, a ponto de isto poder servir de base para criticar a própria filosofia e aplicá-lo de modo retroativo desde os antigos. Por causa disso, o *status* de

¹⁷ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos* [1143b 12]. Tradução Mário Gama Kury. Brasília, UnB, 1992, p. 124.

¹⁸ Id., Ibid. [1102a], p. 31.

¹⁹ Há aí a valência da sabedoria sob à valência de ciência teórica. (Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica* [1026a 15-30]. Edição trilingüe grego-latim-espanhol. Tradução G. Yebra. Madrid: Gredos, 1987, p. 306-308).

²⁰ Em conexão com isso, na modernidade, a filosofia é definida por Descartes em razão dessa mesma lógica metafísica em que “primeiras causas ou princípios” significam justificar o verdadeiro no que já é dado como ponto de partida, finalidade e como o todo – desde a “prudência nos negócios, mas um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber, tanto para a conduta de sua vida quanto para a conservação de sua saúde e a invenção de todas as artes”. (DESCARTES. *Les principes de la philosophie*. Paris: J. Vrin, 1984, p. 30). Até mesmo no final desta modernidade e contemporaneidade adentro, concepções positivistas de oposição a isto não são a rigor uma divergência no conteúdo.

ciência é o que pareceu mais acertado para a filosofia como saber. Consequentemente também, a filosofia acadêmica não reage agora contrariamente à veleidade de atender a esta cobrança e de se ocupar de configurar e reconfigurar à vontade o saber filosófico quantas vezes seja possível para mostrar qual é o filósofo ou a corrente filosófica que consegue dar conta dessa tarefa e qual é incapaz disso. No entanto, diferentemente desta perspectiva epistemológica assumida, a outra já se oferecia concomitantemente, bastando apenas ser requisitada e acolhida. Tem-se no próprio Aristóteles – além do que já está dito acima neste sentido – a indicação daquilo que será sempre o que precisa ser buscado e enaltecido. Justamente não seria o que pode ser demonstrado e sim, ao contrário, o que não comporta demonstração: “Pois é impossível que haja demonstração em absoluto de todas as coisas [...]”²¹.

É de se admitir, como se pode notar, que a filosofia nos chega com o fato de o homem se desviar de sua destinação por não conseguir pensá-la de modo imprescindível. Se isso for assim, toda cobrança para se transformar a filosofia em conhecimento de demonstração tende a se tornar um equívoco. Imprescindível significa aqui aceitar que o conhecimento e o saber permaneçam inseparável e mutuamente cúmplices. Mesmo se se extinguisse o nome filosofia, ainda assim não se escaparia a esse caráter de imprescindível do pensar. Então, primeiro e primordial no estudo da filosofia é a necessidade de sentido verdadeiro e não já a sua demonstração. A demonstração é o próprio desvio do essencial a assegurar; é disputa por hegemonia entre conteúdos teóricos e por alguma vantagem através do próprio rigor na busca da verdade.

O asseguramento da verdade não evita que se transforme uma coisa na outra – que a verdade se torne o próprio asseguramento. Devemos nos lembrar da “alegoria da caverna” criada por Platão, segundo a qual a ignorância do homem o leva a tomar por aparente o que é real. Devemos nos lembrar do perfil daqueles prisioneiros, mas não sem deixarmos de acrescentar que a ignorância ali não é sinônimo de inocência e ingenuidade; é sobretudo a posse de uma capacidade de lograr conteúdo de

²¹ ARISTÓTELES. *Metafísica* [1006a 5-10]. Edição trilingüe grego-latim-espanhol. Tradução G. Yebra. Madrid: Gredos, 1987, p. 168-169.

vantagem. Platão diz que um daqueles prisioneiros que conseguisse sair da caverna e percebesse que verdadeiro não são as sombras dos objetos, as sombras vistas dentro da caverna, e sim os objetos reais vistos graças à luz do sol e fora da caverna, mesmo de posse de tão elevado grau de veracidade, aquele prisioneiro que saíra da caverna, ao regressar e tentar convencer os outros do ocorrido será zombado e mesmo assassinado pelos companheiros. Devemos dizer, porém que as zombarias significam o poder ter vantagem no jogo das condições de sobreviver lá, dentro da caverna. É atitude de quem foi atingido e ferido em seu poder saber e que precisa reagir, cobrando por isso a demonstração da verdade, sem o que a verdade mesma não seria aceita; é uma cobrança de provas, portanto, não da verdade e sim de segurança em meio à insegurança intrínseca ao enigma da própria verdade. É por esta outra razão que o matariam.

Reside aí, portanto um saber de esperteza e não de ignorância singela creditada a quem é ingênuo. Assim também, quem cobra a demonstração, forja a exigência da verdade, de modo sagaz. No fundo instaura a suspeição de que nunca é seguro e exitoso tomar a verdade pelo que desconhecemos dela. Por isso prefere investir na precaução contra o “perigo” de vir a imperar a condição desafiadora da natureza enigmática da verdade. Prefere, pois manter-se sempre na espreita, aguardando os benefícios já assegurados graças a quem o antecedeu e assumiu a vez de enfrentar a verdade pela via de sua estranheza e caráter de enigma. De forma que a demonstração em filosofia leva a se tomar por filosófico o que ainda não o é propriamente.

Se, porém, não se permanece nesse nível da cobrança é então quando se pode tomar ciência do grau de complexidade próprio ao saber filosófico. Neste caso percebe-se que o tipo de dificuldade que aí reside é inerente ao significado de verdadeiro deste saber. Não é um problema que vise a alguma solução. Tal dificuldade nisso quer dizer estranhamento apenas: estranho aí significa o que toma distância, o que se põe para além do modo de nos entendermos segundo o comportamento das coisas físicas, segundo os vários e diferentes modos da aparência. A rigor, nós nem mesmo consideramos que possa haver algo possível de ser dito como sendo para além

do modo de ser das coisas físicas - o todo da aparência da realidade das coisas. É só estranheza. E é também assim porque não é algo que tenha qualquer necessidade de se mostrar separado da realidade das coisas. E se quisermos dizer em que consiste alguma coisa que já conhecemos, não o conseguimos, uma vez que não possui qualquer exigência de sê-lo.

Temos nisso a descrição da realidade como a expressão daquilo que está em causa no conhecimento filosófico. Trata-se, pois de se precisar exprimir a experiência que se tem com as coisas, mas sob o sentido e a verdade que as delimitam em relação ao como têm de ser pensadas. Este “como tem de ser pensadas” é só o lidar com a dificuldade sob o modo de simples superação. Nisto se vê bem algo enigmático como princípio, dado que não contamos mais com elementos a partir de que poderíamos explicar uma coisa outra; há uma infinidade de conexões que não continuam a seguir com relação a um ponto de partida. Quando digo que uma coisa corpórea é extensa, embora a explicação não revele o conteúdo travestido de metafísico, esta também permanece assim – de modo metafísico - inalterável, mesmo que a coisa já possa ser explicada pelas condições do entendimento na estrutura moderna de representação do sujeito. Este “é” busca ser compreendido como princípio e fundamento de todo o significado possível que a afirmação me dá; o sentido do ser não se limita à relação sujeito *versus* predicado. Mas também nunca alcança o elemento ou elementos últimos para exprimir o tudo próprio do ser. Percebo inclusive que ele se exprime na linguagem porque toda forma de linguagem o expressa, mas também não dominamos todo o alcance da linguagem; só seria isso bastante se eu dominasse também o que escapa ao meu entendimento nessa linguagem. Enfim, a complexidade prevalece sempre e escapa a todo controle do compreender.

3. Em relação à indagação feita acima - o que leva a que as coisas sejam assim como são e não de outro modo? - não é suficiente o que resulta da demonstração de verdadeiro; antes requer que se recue bem mais na direção do motivo primordial de o homem poder saber para além dele próprio. A dificuldade de compreender este

motivo fundamental e, enfim, aceitá-lo apareceu foi vinculada ao fato de se tratar de algo não usual e excepcional. Aristóteles, no que o reconheceu preferiu mostrá-lo foi num perceber sutil do dizer poético, o de Simônides, portanto, somente expresso numa linguagem muito estranha, no caso, de cunho divino, que diz: *‘Só Deus poderia gozar deste privilégio’*²².

Justo isto coincide com a forma como notamos o saber antes de seus vários modos de se fazer apreender e mostrar. Este surge com a criação do mundo das coisas, no sentido de que não é nada antes de se dar ao ver. Assim também o seu mostrar-se e se fazer notar coincide com este mesmo mundo das coisas: uma coisa não é sem a outra nem são duas, mas sim elo entre elas enquanto o tempo que, por sua vez é o acontecer e aparecer deste próprio mundo das coisas. Este saber, então, é o humano *poder ver* o que aparece como tempo. Tal conhecimento assim feito nossa própria existência, nem surge das coisas nem fica nelas; surge no homem em sua ação de *ver* as coisas, mas também desaparece com ele – o homem. E por esta mesma razão só existe e vale como poder ser e não como aquilo que surge e desaparece. Se o dizer poético o exprime como “privilégio” restrito a Deus, o caráter de divino e do não precívél não deve ser para negar que isto resida no homem e sim fora deste. No caso justifica-se muito bem que os deuses tivessem criado o mundo para que agora o tempo possa ser tempo, pois os deuses não precisam do tempo. Para eles não há o tempo porque é sempre já e só eternidade. É o homem que precisa do tempo e da criação do mundo. E por isso o homem só pode explicar a sua verdade, que implica a verdade do mundo, voltando-se para a eternidade e para o criador do mundo.

Resulta pois justificado que os deuses não iam ter interesse de entregar o saber ao homem além do favor de já criarem o mundo para ele. Assim alguém teve de roubar o saber dos próprios deuses para enfim o homem conseguir inventar o que precisava para si próprio. Não quer dizer, no entanto que com isso o homem conseguiu se tornar independente dos deuses para manter apto o próprio saber roubado. Nem também conseguiu evitar condenar-se ao castigo de se perder com o mau uso do

²² ARISTÓTELES. *Metafísica* [982b 30]. Edição trilingüe grego-latim-espanhol. Tradução G. Yebra. Madrid: Gredos, 1987, p. 14-15.

próprio saber. Prometeu foi castigado por Zeus com a tortura quase eterna e Adão e Eva foram castigados pelo Senhor Deus com a expulsão do lugar da origem do saber – o Paraíso.

O homem, privado da imortalidade de forma irrecorrível, teve de se resignar e manter um canal aberto com a iluminação divina. Sem isso não suportaria viver com a perda de sua inocência; a faculdade da linguagem – o poder do conhecimento - teve de preservar o conteúdo da verdade, sem o que o homem não superaria o peso de sua existência. Isso não poderia ser sem custo porque seu conteúdo reside num enigma e não numa certeza. Consiste numa base sem fundo, algo de infundável, imponderável, inesgotável, eterno. Coisas que são no homem um poder divino em razão de pertencer ainda ao tempo dos deuses, quando não havia o mundo dos mortais. Em definitivo, o saber verdadeiro resultou no ter de lidar com este enigma que é conseguir poder conhecer para além de si mesmo. Como consequência, o jogo inerente à busca inexorável da imortalidade capacita o saber para a verdade mais do que o conhecimento de demonstração é capaz. Tanto mistério, sagacidade e até a própria demonstração é tudo, no fim das contas, só astúcia, jogo e arte para constituírem modos da afeição pelas coisas e do acolhimento recíproco do mundo.

Este amor ao conhecimento não é menos verdadeiro por ser indemonstrável²³; antes pode ser indemonstrável porque não depende de um ponto de partida para se começar a prova e um ponto final a se chegar como resultado; não está na dependência de separar uma coisa da outra. Devido a isso, a filosofia não tem de ser ciência. De outra parte, dizer que pode não separar essas duas instâncias, não significa religar incondicionalmente uma à outra – reatar ao indemonstrável o demonstrável – e assim conceber como condicionado o mundo dos mortais; consiste é no *poder atar, desatar e reatar*. Devido a isso, a religião não substitui a filosofia. A ambiguidade que impera no poder não começar nem findar anula a diferença entre demonstrado e indemonstrado; impede uma linha fronteira entre ambos; torna a demonstração só

²³Se o conhecimento filosófico obedece ao modo do saber que define porque demonstra é, mesmo em Aristóteles, no entanto, a inteligência intuitivo-racional – outra coisa, portanto - que o torna filosófico. Não o é, pois, pelo que consegue se tornar evidente por contar com a demonstração. (Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos* [1141a 7]. Tradução Mário Gama Kury. Brasília, UnB, 1992, p. 118-119)

modos do devir e torna inautêntico o conteúdo de verdadeiro no indemonstrável, quando este último é reduzido ao oposto do que é demonstrável.

Visto enfim que a diferença entre ambos é sutil por ser ambígua, a sutileza é então o que leva à compreensão. Mas, tendo historicamente preponderado o contrário disto enquanto o caráter metafísico do conhecimento filosófico, então coexiste com este a base ambígua da compreensão de verdadeiro que se mantém subjacente, mas sempre pronto a reagir e aparecer. Em conexão com isto devem-se reconhecer as objeções e críticas à metafísica e avaliar reações de oposição ao “amor à sabedoria” e de anúncios de “fim da filosofia”. Se essa crítica se ancora, porém, em novo desempenho de demonstrar, configura diferentes modalidades de como o conhecimento metafísico e processa e se reproduz.

Com a dificuldade que é conseguir dizer o que significa poder não se reduzir ao conhecimento metafísico, fica indicado que é sempre preciso dizer o que é a filosofia.

Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução Mário Gama Kury. Brasília, UnB, 1992.

_____. *Metafísica*. Edição trilingüe grego-latim-espanhol. Tradução G. Yebra. Madrid: Gredos, 1987.

DESCARTES. *Les principes de la philosophie* (première partie). Paris: J. Vrin, 1984.

DIELS-KRANZ [DK] *Die Fragmente der Vorsokratiker (Os fragmentos dos pré-socráticos)*. Tradução José Cavalcante de Souza, São Paulo: Abril Cultural (Coleção *Os pensadores*, vol. I), 1978.

HELFRICH, Christoph. *História da filosofia*. Tradução Luiz Sérgio Repa, Maria Estela H. Cavaleiro e Rodnei do Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PLATÃO. *Crátilo*. Edição bilíngüe grego-francês. Disponível em <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/cratyle.htm> Acesso em 30 nov. 2013.

Nascimento, Miguel Antonio do.

O saber filosófico em enfoque hermenêutico

_____. *Fédon*. Edição bilíngüe grego-francês. Disponível em <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/phedon.htm> Acesso em 30 nov. 2013.

_____. *O segundo Alcebíades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

_____. *Sofista*. Tradução Jorge Pleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural (Coleção *Os pensadores*), 1979.

Doutor em Filosofia (UFRJ)
Professor de Filosofia (UFPB)
E-mail: miguelantonion@gmail.com