

## Sobre a disposição e o esforço para o pensamento filosófico

Ray Renan Silva Santos\*

**Resumo:** O texto é uma reflexão sobre a exigência do pensamento filosófico. Tal como cada arte requer uma disposição e um esforço próprios ao seu aprendizado, a filosofia, que aqui pode ser caracterizada como a arte de pensar a dimensão originária, exige uma disposição e um esforço que lhe correspondem. Os fundamentos e desenvolvimentos deste tema são desenvolvidos ao longo do presente texto.

**Palavras-chave:** filosofia; pensamento; disposição; esforço; pensamento filosófico.

### On the disposition and effort to philosophical thinking

**Abstract:** The text is a reflection on the requirement of philosophical thinking. Just as each art requires a disposition and effort proper to its learning, philosophy, which can be characterized here as the art of thinking the original dimension, demands a disposition and effort that correspond to it. The foundations and developments of this theme are developed throughout this text.

**Keywords:** philosophy; thinking; disposition; effort; philosophical thinking.

1. Na sua insigne alegoria da caverna, presente no Livro VII da *República*, Platão nos deixou, dentre algumas lições, uma que para nós aqui se mostra fundamental. Quando um dos prisioneiros se liberta da caverna e alcança a experiência do mundo que até então lhe era desconhecido, ele resolve regressar à caverna com o intuito de comunicar aos prisioneiros o aprendizado que obtivera. A reação dos prisioneiros à sua tentativa de lhes comunicar tal aprendizado consiste em desacreditar de todo as suas palavras, de modo a fazê-lo parecer um louco. Coisa curiosa é perceber que a libertação desse prisioneiro da caverna não ocorreu com o auxílio dos demais prisioneiros, senão mediante *esforço* próprio; de igual modo, o seu regresso à caverna se dá por uma livre e espontânea *disposição*. Para que pudessem compreender o que o homem liberto tentava lhes comunicar, cabia-lhes a exigência da disposição para ouvirem e a do esforço para compreenderem, mas o que ocorreu foi o caso completamente oposto.

---

\* Professor Substituto de Filosofia Antiga da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). E-mail: ray-renan@hotmail.com

Quando somos conduzidos a um colóquio com o senso comum acerca de uma questão filosófica, seja ela qual for, surge-nos um desafio: o da comunicação. Quem realmente aprendeu sobre um assunto deverá ser capaz de comunicá-lo – e comunicá-lo bem –, de maneira a persuadir o interlocutor daquele ponto de vista em pauta. A isso chama-se retórica, ou seja, a capacidade de comunicar bem e de persuadir por meio da lógica. Não está muito em questão o fato de o interlocutor persuadir-se por um discurso e com ele concordar, senão certa admiração e interesse pela forma e pelo conteúdo expostos de modo exitoso. Eventualmente, pode se dar o caso de um indivíduo ter aprendido (rudimentarmente<sup>1</sup>) um assunto, mas não saber expô-lo, o que aqui pode ocorrer devido à falta de prática do discurso e ao desconhecimento de determinadas técnicas; há, ainda, quem pretensamente queira expor sobre um assunto sem tê-lo aprendido, o que se apresenta como um caso de ignorância e tolice.

Embora se tenha dito acima que quem aprendeu sobre um assunto deverá ser capaz de comunicá-lo bem a fim de que haja a devida persuasão, é preciso que se faça a ressalva de que há pessoas que se persuadem por discursos ineptos e desconexos. Portanto, o que fora dito refere-se ao bom comunicador que tem por fito o bom ouvinte. Se retomarmos o exemplo do regresso do prisioneiro à caverna, veremos que os seus ouvintes não tiveram ouvidos para o que ele tinha a lhes comunicar. A tarefa de comunicar e persuadir não se configura, assim, como correspondente a uma só pessoa; antes, todo discurso, na medida em que se dirige a um auditório específico, tem em vista, previamente, esse auditório. Quem comunica, comunica algo a alguém; quem persuade, persuade alguém de algo. Conquanto essa constatação pareça óbvia, faz-se necessário apontar para um elemento não tão óbvio assim: o fato de que, para que possa haver a persuasão, é preciso que haja um duplo esforço: o daquele que comunica e o daquele que é comunicado. Em não havendo esse duplo esforço, nada pode ser comunicado nem entendido. Donde se segue que à dinâmica de comunicar deve corresponder uma dinâmica de querer aprender, o que requer um *interesse* que se dá de antemão para o comunicador e para o ouvinte.

Pela palavra *interesse*, devemos compreender aquilo que se deixa ver mediante o seu étimo latino: *inter*, no sentido de *entre*, + *esse*, do verbo *ser/estar*. Interesse diz uma disposição, um estar entre, um modo de ser ou de estar entre uma coisa, uma ideia, uma situação, uma pessoa, um assunto, por exemplo, e outra coisa. Uma pessoa *interessada*

---

<sup>1</sup> Tal ressalva é importante, e está em conformidade com o que diz Aristóteles no Livro A da *Metafísica* (981b): “Em geral, o que distingue quem sabe de quem não sabe é a capacidade de ensinar”. Convém atentar para a expressão “Em geral”, a fim de que se abarque os casos particulares e/ou que constituem exceção.

em algo está perpassa por uma motivação que a coloca a caminho do objeto de motivação, de tal modo que ela se encontra *entre* a própria motivação e o objeto para o qual ela se direciona. Assim, supondo que em uma situação haja um palestrante discursando sobre arte, imaginemos que o auditório lhe presta ouvidos porque está perpassado, ou ainda, está numa disposição que o coloca entre o comunicador e o assunto a ser aprendido. Da mesma forma ocorre com o palestrante: ele deve estar perpassado e numa disposição para comunicar, de modo que isso o coloque entre o auditório e o assunto a ser ensinado. Ambos – palestrante e auditório – estão *interessados*.

Tendo em vista esse duplo esforço, o que significa, igualmente, um duplo interesse, uma verdadeira pedagogia não é aquela em que o professor tenta, a qualquer custo, adaptar-se ao aluno, tentando lhe chamar a atenção com os mais diversos recursos, sem os quais, aliás, o aluno não vem a se interessar pelo conteúdo em questão. Na relação ensino-aprendizagem, o professor se adapta ao aluno tanto quanto o aluno se adapta ao professor. Isso porque ambos, professor e aluno, devem estar a serviço de uma mesma força, isto é, de um mesmo princípio que os coloca em sintonia justamente por ser maior que ambos. A esse princípio Heráclito chamou de “λόγος”; e a essa sintonia ele chamou de “escuta”.

Em toda e qualquer experiência de ensino e aprendizagem, o homem corresponde ao λόγος conforme o escuta. Essa escuta não possui sentido fisiológico, mas *ontológico*. Λόγος é, pois, o princípio que conduz os homens em suas múltiplas experiências enquanto viventes racionais. Só é possível dizer que o homem é racional não porque ele possui, arbitrariamente, razão, senão porque ele corresponde a ela, isto é, atende ao seu chamado e à sua convocação. Ele, então, constitui-se como racional à medida que escuta o λόγος. Como princípio, o λόγος perfaz as experiências humanas, das mais ordinárias às extraordinárias. Os homens, ordinariamente, ouvem o λόγος, mas é como se não o ouvissem, visto que essa audição não é atenta; já no âmbito extraordinário, os homens ouvem o λόγος atentamente e, por isso, reconhecem-no como princípio norteador de suas vidas, sem o qual nada faz sentido. Visto que todas as coisas provêm desse λόγος, nada há que não corresponda, de algum modo, ao seu desabrochar. Contudo, há níveis de manifestação e, portanto, de *intensidade* do λόγος na vida dos homens: uns são desatentos e inexperientes; outros são atentos e experientes no exercício da escuta. Não há outro modo de atentar para esse princípio senão já partindo dele, correspondendo a ele e ouvindo a sua convocação. Ouvir o λόγος implica possuir uma disposição prévia para tal; não se pode escutar nada se não já se houver, previamente, uma potencialidade de ouvinte.

O ouvinte deve, assim, ser *capaz de ouvir*, para só então consumir a sua escuta. Nesse sentido, deverá pôr-se à espera e a caminho do inesperado, conforme atesta o fragmento 18 de Heráclito: “Se não se esperar, não encontrará o inesperado, sendo não encontrável e inacessível”<sup>2</sup>. Pôr-se à espera do inesperado significa possuir uma disposição prévia, uma capacidade, uma aptidão *para*. Da mesma forma que alguém só pode ouvir o canto dos pássaros porque possui capacidade auditiva, assim também o homem só pode ouvir o *lóγος* porque possui a capacidade de corresponder ao princípio de todas as coisas. A diferença está em que uma nos é inata, ao passo que a outra deve ser exercitada, desenvolvida e aperfeiçoada; uma é de natureza mais fácil de ser exercida, ao passo que a outra é de natureza mais difícil; uma pertence ao âmbito corpóreo, ao passo que a outra diz respeito ao âmbito intelectual.

O *lóγος*, sendo aquilo a que se deve prestar ouvidos porquanto é princípio, é referido pelo próprio Heráclito no fragmento 50 com o propósito de que não venhamos a crer que o que ele fala provém do seu arbítrio: “Ouvindo não a mim, mas ao *lóγος*, é sábio concordar: tudo é um”<sup>3</sup>. Nessas breves palavras, Heráclito cumpre a grande missão de dizer a gênese do que ele vem a pensar e a dizer. Tudo o que se pensa e se diz provém de um princípio que norteia o pensar e o dizer. É o *lóγος*, pois, esse princípio norteador, quer os homens se deem conta disso ou não. Em razão da natureza universal do *lóγος*, em toda e qualquer comunicação, a sua presença se configura como o elemento sem o qual não haveria nada a ser comunicado e compreendido. Assim, na relação ensino-aprendizagem o que deve se dar é uma mútua correspondência – do transmissor e do receptor – ao *elemento comum*, isto é, à universalidade do *lóγος*. Isso significa que, quanto mais o professor e o aluno não ouvem o *lóγος*, mais eles se distanciam do elemento reunidor de toda comunicação e compreensão; ao passo que, quanto mais eles se aproximam do *lóγος*, mais a comunicação e a compreensão se harmonizam. Essa ausência do pensamento que pensa o *lóγος* implica uma desarmonia do homem para consigo próprio – ou seja, para com a sua natureza racional – e também do homem para com o *lóγος* universal. Aqui o homem vem a ouvir, mas não a escutar; vem a se fazer presente por meio de suas ações, mas ausente em relação ao exercício do *lóγος*. É o que

---

<sup>2</sup> HERÁCLITO. *Fragments contextualizados*. Tradução, estudo e comentários de Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 157.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 127.

Heráclito vem a exprimir no fragmento de número 34: “Ignorantes: ouvindo, parecem surdos; o dito lhes atesta: presentes, estão ausentes”<sup>4</sup>.

Por outro lado, o bom ouvinte do λόγος é aquele que se coloca à sua escuta, de modo a se constituir como seu expectador. Portanto, ele se põe à espera do inesperado, porquanto todo lugar e toda hora são lugar e hora da presença do λόγος. A tarefa de esperar não exprime um modo passivo de ser, isto é, não implica a ausência de esforço; pelo contrário: esperar, no sentido em questão, significa esforçar-se maximamente por meio do exercício de escuta ao λόγος e estar atento ao que disso decorre. Trata-se de uma tarefa de plantar, constantemente, e de aguardar, atentamente, os frutos dessa plantação.

2. Esse modo de se colocar à espera do inesperado, que é um modo de possuir uma disposição prévia para escutar o λόγος, é caracterizado por Platão por meio da expressão τὸ θαυμάζειν (“o admirar-se”). Diz ele que “esta é a disposição [πάθος] do filósofo: o admirar-se [τὸ θαυμάζειν]. A filosofia não tem outro princípio [ἀρχή]”<sup>5</sup>. O πάθος do filósofo, isto é, a sua disposição e característica, consiste em espantar-se, em admirar-se. Para que possa, contudo, admirar-se com o que quer que seja, é necessário que, antes, possua a disposição, isto é, o πάθος, a afecção, sem a qual não pode haver qualquer coisa com o que se admirar. Esse πάθος exprime um modo de ser tomado e de ser atravessado pela realidade. É a própria realidade, então, que no homem vem a incutir essa disposição; e é o próprio homem, por outro lado, que vem a *se interessar* pela realidade, sendo por ela afetado, despertado e, assim, com ela admirado e espantado. Trata-se de um acontecimento unitário, em que o homem desperta para a realidade pela própria realidade, assim como a realidade vem a se mostrar para o homem pela própria disposição humana. A filosofia, diz a passagem em pauta, não tem outro princípio (ἀρχή). O princípio da filosofia confunde-se, pois, com o princípio do despertar do homem para a filosofia. O πάθος do filósofo, sua disposição prévia para o filosofar, é ao mesmo tempo constituinte de sua própria vida e do encaminhar-se e acontecer da filosofia na história. Esse acontecimento se dá de modo gratuito, pois não está no poder e no arbítrio do homem vir a se admirar com a realidade; não está no seu pleno domínio a decisão de despertar para a realidade essencial das coisas e discerni-la do mero e constante movimento de aparição dos fenômenos mutáveis. Isso se dá de modo inesperado, de sorte que, quando

---

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> *Teeteto* 155d.

de seu átimo, não há outra postura senão a do πάθος da admiração. Aqui, em um primeiro momento, o homem vem a admirar-se com a realidade e, em um segundo momento, vem a admirar-se que se admira com a realidade. Trata-se de constituir-se como homem em sua mais elevada acepção do termo, ou seja, enquanto vivente que possui o saber. Nisso o homem vem a saber que é e em que consiste ser homem. Para tanto, convém que ele persista nesse modo de ser, isto é, que ele continue a admirar-se com a realidade. Isso requer uma persistência naquele πάθος que anteriormente o perpassou. Dito de outro modo, requer uma intensificação do seu λόγος.

O πάθος da admiração equivale à presença incontestada do λόγος. Esse λόγος já não se manifesta tão somente de maneira *obediente*; antes, visto que o seu *modus operandi* é o da intensificação, o homem quer aqui ser o seu *possuidor* e, por isso, persiste nesse modo de ser. É o sentido das palavras de Aristóteles. Diz ele, em sua *Ética a Nicômaco*, sobre a parte racional do homem, que “uma parte deste é dotada de razão no sentido de ser obediente a ela, e a outra no sentido de possuir a razão e de pensar”<sup>6</sup>. Tendo em vista que todos os homens são racionais, a maioria dos homens é obediente à razão, em um sentido até mecânico, digamos, pois que só costumam fazer o básico das operações racionais; a minoria, contudo, é aquela que possui a razão e pensa, isto é, leva o seu modo de ser racional às últimas consequências, de maneira a investigar os primeiros princípios e causas de todas as coisas. Assim, o homem que possui razão e pensa é aquele que, dando-se conta do λόγος que lhe é próprio e de seu modo de ser racional mediante o πάθος da admiração, vem a cultivar uma vida nessa direção, isto é, ele persiste no πάθος da admiração e, com isso, intensifica o seu λόγος. E isso ele faz conforme se aparta das meras percepções sensíveis e se aproxima da atividade intelectual, sem a qual o seu λόγος não vem a se realizar plenamente. Com efeito, aquela disposição prévia, a saber, o πάθος da admiração pelo qual ele foi acometido, deverá ser cultivado e intensificado, devido à complexidade da natureza a ser novamente e sempre apreendida: “E as coisas mais universais são, para os homens, exatamente as mais difíceis de conhecer por serem as mais distantes das apreensões sensíveis”<sup>7</sup>. Para se realizar e intensificar o λόγος que lhe é próprio, convém que o homem acolha essa dificuldade característica das coisas universais. Isso ele faz conforme persiste no πάθος da admiração. A esse respeito, Aristóteles corrobora o que Platão já dissera, mas a seu modo: “De fato, os homens

---

<sup>6</sup> *Eth. Nic.*, I.7, 1098a.

<sup>7</sup> *Metph.*, A. 2, 982a25.

começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração [τὸ θαυμάζειν], na medida em que, inicialmente, ficavam perplexos diante das dificuldades mais simples”<sup>8</sup>. Esse πάθος da admiração, esse modo de encontrar-se perplexo diante da realidade na qual estamos inseridos, exprime a disposição prévia sem a qual não há o filosofar. Em verdade, como vimos, esse πάθος já é a própria origem do filosofar.

3. Para exercitar-se e realizar-se nesse modo de ser, faz-se necessário seguir uma trilha própria, um percurso próprio, cuja tarefa requer, igualmente, um empenho próprio e intransferível. Cada homem deve assumir e percorrer a sua própria trilha, e ninguém pode pensar por ninguém. Cumpre a cada homem corresponder ao seu λόγος e percorrer seu próprio caminho, de maneira a exercitar-se no trabalho do pensamento. A tarefa de pensar, conquanto possa ter um mediador, seja este nomeado de professor, mestre ou tutor, jamais pode ser assumida por outrem, porquanto solicita ao homem um esforço singular. Trata-se da πράξις pertencente a cada indivíduo em sua natureza e disposição próprias. Daí lermos o seguinte verso de Píndaro: “Sejas tal qual és, tu que aprendeste”<sup>9</sup>. Convém, antes de vir a ser o que se é, *aprender* o que se é. O homem só poderá assumir a tarefa e o empenho de seguir a sua própria trilha de pensamento à medida que perscrutar o caminho de si mesmo, não no sentido de dar vazão ao seu arbítrio, senão no de escutar o λόγος universal que tudo conduz. Por isso dirá Heráclito no fragmento 101: “Eu busco a mim mesmo”<sup>10</sup>. Convém conciliar o “si mesmo” com aquele λόγος ao qual se deve prestar ouvidos. Procedendo assim, o homem estará a percorrer o seu próprio caminho, mas isso não significa que estará sob o seu próprio jugo; antes, sob a direção do λόγος é que ele pode buscar a si mesmo; e buscando a si mesmo é que ele pode corresponder ao λόγος. Isso ele deve aprender, e tal aprendizado só se dá por meio do cultivo de uma disposição que se lhe apresenta, inicialmente, de uma forma sinalizadora, para só então, posteriormente, vir a se intensificar e se tornar o seu modo de ser.

Esse modo de vir a ser o que se é (Píndaro), que é um modo de buscar a si mesmo (Heráclito), coincide com a frase oracular de Delfos, mencionada e adotada por Sócrates como seu modo de vida: “Γνῶθι σαυτόν” (conhece-te a ti mesmo)<sup>11</sup>. O conhecimento de si, por seu turno, nunca permanece apenas voltado para si, como vimos; em razão disso,

---

<sup>8</sup> *Metph.*, A. 2, 982b12-13.

<sup>9</sup> *Pítica* 2, v. 72.

<sup>10</sup> HERÁCLITO, op. cit., p. 161.

<sup>11</sup> Cf. *Alcibíades* I 124a-b; *Cármides* 164e; *Protágoras* 143b; *Filebo* 48c.

a frase oracular em questão adquire maior clareza quando analisada em sua completude: “Conhece-te a ti mesmo e conhecerás o universo e os deuses”. O homem, como microcosmo, à medida que conhece a si mesmo, reconhece a sua participação no macrocosmo e, com isso, deverá relacionar a sua natureza singular com a natureza das coisas universais de que ele provém. Assim, conforme ele conhece e exerce a ordem racional dentro de si, isto é, o seu λόγος, também conhece e corresponde à ordem universal, que é o λόγος donde tudo provém.

Santo Agostinho atribui a ausência de ordem na vida dos homens e, por conseguinte, a ausência de compreensão de uma ordem maior nas coisas à falta de conhecimento de si. Diz ele que “A maior parte deste erro é que o homem não se conhece a si mesmo. Para conhecer-se a si mesmo, ele precisa de um ótimo modo de viver, para afastar-se dos sentidos, refletir em si mesmo e manter-se em si mesmo”<sup>12</sup>. Sob a compreensão em pauta, conhecer-se a si mesmo, que é uma forma de ordenar-se e entender a ordem racional dentro de si, implica conhecer a ordem universal e superior a si, da qual o si mesmo provém, já que “A ordem é aquilo pelo qual são feitas todas as coisas que Deus estabeleceu”<sup>13</sup>. Para percorrer esse caminho da ordem, contudo, cumpre ao homem apartar-se do caminho ordinário correspondente aos sentidos. Há que se cultivar, portanto, a trilha do caminho extraordinário, no qual a ordem racional das coisas se deixa ver pelo esforço intelectual. Sem esforço, cultivo e persistência, a ignorância se torna dupla: ela é tanto de si mesmo e da ordem interior quanto de Deus e da ordem das coisas. Carece o homem, assim, da ordem particular e interior tanto quanto da ordem universal e exterior. Quando, porém, o homem passa a reconhecer a ordem que há dentro de si, por uma necessidade lógica reconhecerá a ordem que possibilita a sua ordem interior. O próprio ato de ordenar-se e conhecer-se a si mesmo precisa advir de uma trilha e de uma disposição próprias, mas de onde provém esse ímpeto senão de uma ordem universal, sem a qual nada pode vir a ser ordenado no mundo particular do homem? É que a força mais particular e o ímpeto mais próprio do homem com vistas à ordem interior e ao conhecimento de si – só podem advir da possibilidade originária de todas as coisas. Isso significa que o conhecimento de si implica reconhecer, na condição de mortal, que se tem uma participação nas coisas divinas. Reconhecer, querer e alcançar essa

---

<sup>12</sup> *De Ordine*. I, 2, 3.

<sup>13</sup> *De Ordine*, I, X, 28.

participação constitui o âmago da finitude humana, de modo a realizar o homem em sua plenitude.

4. Ao início deste texto falamos sobre o sentido de uma genuína pedagogia. Esta deve se articular a partir de um mútuo interesse, ou ainda, de disposições prévias que convergem uma para outra e outra para uma. Sem esse gérmen, não pode haver qualquer desenvolvimento do ensino e da aprendizagem; no caso do pensamento filosófico, não pode haver qualquer admiração pelas coisas universais. O πάθος da admiração, como vimos, é a origem da filosofia. Ninguém pode, contudo, admirar-se por outra pessoa, tal como ninguém pode pensar por outra pessoa. A admiração e o pensamento se apresentam, assim, como uma disposição prévia, sem a qual o λόγος pertencente a cada homem não pode se intensificar. É por isso que Platão, ao designar o que seja o ato de pensar, diz que este corresponde

A um discurso [λόγος] que a alma discorre consigo mesma acerca das coisas que examina. Digo-te isto como se não soubesse, pois esse é o modo como a alma se me apresenta quando pensa: não faz mais do que dialogar [διαλέγεσθαι], perguntar e responder a si própria tanto ao afirmar, como ao negar (*Teeteto* 189e190a).

Esse diálogo da alma consigo mesma exprime, antes de tudo, a disposição e o esforço próprios a cada alma. Nenhuma alma pode exercer esse labor por outra, pois o que está em questão é aquilo de mais próprio, de mais singular e de mais elevado no homem: o pensamento. Pelo fato de o pensamento solicitar um esforço no qual a alma deve dialogar consigo mesma, o homem deve assumir essa tarefa e a dor que ela envolve, já que se trata de tarefa difícil e árdua. Deve o homem, aqui, cultivar o amor por esse labor, que é o significado próprio do amor à sabedoria. O filósofo (φιλόσοφος) é também um filósofono (φιλόπνοος), porquanto o amor à sabedoria requer o amor ao labor que envolve a busca por essa sabedoria. Assumir essa dor, empenhar-se nesse labor e cultivar esse amor – eis a grande tarefa do pensamento. Pensar, sendo o diálogo da alma consigo mesma, é o exercício tensional por meio do qual o homem acolhe a sua própria dor. Aqui reside o genuíno sentido da μαιευτική τέχνη. Como sabemos, Sócrates compara o seu trabalho ao de uma parteira. Tal como as parteiras auxiliam as mulheres grávidas no ato de darem à luz um filho, Sócrates auxilia os homens no ato de darem à luz o pensamento. Assim também, da mesma forma que as mulheres grávidas precisam se esforçar para

darem à luz os seus filhos, os homens que querem pensar devem se esforçar para pensarem por si próprios e darem à luz o pensamento. Contudo, devem ter máxima cautela, a fim de que não se ludibriem acerca do próprio esforço confundindo-o com o arbítrio e a causa do pensamento trazido à luz. Todo e qualquer passo dado adiante precisa ser remetido à verdadeira causa. Na ordem da causalidade maiêutica, por exemplo, Sócrates é impelido pela divindade e, com isso, impele os homens a darem à luz o pensamento. A causa divina, portanto, é o elemento fundamental a partir do qual se articulam a mediação e a realização do parto do pensamento. Por isso diz Sócrates: “... o deus me força a partejar, mas me proibiu de engendrar”<sup>14</sup>. Convém a cada homem engendrar o pensamento no exercício do λόγος que lhe é próprio e, em procedendo assim, remeter tal ato à sua possibilidade originária. Nisso consiste o maior labor da vida humana, mas também o seu maior prazer, conforme verso de Píndaro:

Se houve labor [πόνος], prazer maior vem em seguida (*Nemeia* 7, vv. 74).

Deve o homem, pois, habituar-se ao labor; ainda mais: deve habituar-se ao labor intelectual, isto é, àquele que só se consuma como amor à sabedoria. Para tanto, o homem precisa transformar isso que inicialmente é penoso em um esforço espontâneo – uma árdua tarefa e, no entanto, a mais prazerosa de todas. Visto que as coisas para as quais o pensamento filosófico se direciona são as mais universais e, por isso, também as mais difíceis, conforme vimos em Aristóteles<sup>15</sup>, o saber filosófico se configura como inesgotável, de modo que o esforço que ele demanda também é igualmente inesgotável. Daí lermos o fragmento 35 de Heráclito dizer o seguinte sobre os amantes da sabedoria (φιλοσόφους): “É bem necessário investigar muitas coisas para os homens serem amantes da sabedoria”<sup>16</sup>. Essas muitas coisas a serem investigadas pelos filósofos não dizem respeito a uma variedade de saberes – embora isso também seja perfeitamente possível – , senão que apenas a um único saber que tudo abarca. Esse saber, isto é, o saber filosófico, abarca todos os saberes e todas as coisas, porquanto é o saber dos saberes, o saber dos primeiros princípios e causas a partir dos quais todos os outros saberes se articulam<sup>17</sup>,

---

<sup>14</sup> *Teeteto* 150c.

<sup>15</sup> Tratamos disso mais acima, ao citarmos a passagem da *Metafísica*, A. 2, 982a25.

<sup>16</sup> HERÁCLITO, op. cit., p. 161.

<sup>17</sup> “Ora, maximamente cognoscíveis são os primeiros princípios e as causas; de fato, por eles e a partir deles se conhecem todas as outras coisas, enquanto, ao contrário, eles não se conhecem por meio das coisas que lhes estão sujeitas” (*Metph.*, A. 2, 982b1- 4).

ainda que não se deem conta disso. Em razão de ser o saber dos saberes, a filosofia também solicitará do filósofo o labor dos labores, devido à natureza das próprias coisas a serem investigadas. Importa, aqui, atentar para o ininterrupto trabalho de escuta ao λόγος, que se dá com vistas ao aperfeiçoamento do homem. Não obstante o homem não poder alcançar a perfeição – considerada, neste caso, como esgotamento e consumação última do saber –, deve fitá-la, a fim de que possa intensificar o seu λόγος e aperfeiçoar-se tanto quanto lhe seja possível.

Essa dinâmica contínua de esforço e de cultivo do pensamento conduz o homem a se dar conta da sua pequenez e da sua necessidade, de maneira a não se colocar como senhor e dominador das circunstâncias. Quando, porém, procede contrariamente a essa forma de reconhecer o seu lugar no mundo, incorre em presunção e desmedida – o que os gregos chamaram de ὕbris. Daí nos dizer Heráclito em seu fragmento 43: “Mais do que o incêndio é necessário apagar a ὕbris”<sup>18</sup>. A presunção consiste no esquecimento do elemento originário, que é anterior a qualquer ação humana. Trata-se do esquecimento do λόγος, ao qual, nesse caso, não se presta ouvidos devido à própria natureza da presunção, que se configura como surdez. O genuíno esforço do pensamento é aquele que tem por foco precípuo o reconhecimento da sua origem, além da condição finita e faltante do homem. Esses dois elementos são necessários para que o homem não incorra em presunção. De modo geral, os homens se encontram sempre tomados pela presunção, por julgarem saber as coisas que ignoram e, com isso, por não reconhecerem a necessidade de vir a saber tais coisas. Cabe ao filósofo possuir esse saber do não saber, tanto dele próprio como também dos homens. A esse trabalho fundamental dedicou-se Sócrates e, após ele, toda a tradição filosófica. Platão retrata, de maneira decisiva, a disposição de Sócrates para o saber filosófico na sua *Apologia*. Sócrates relata o seu encontro com um homem pretensamente sábio. Todavia, ao investigar a pretensa sabedoria do homem, constatou que ele não apenas não era sábio, mas também que sequer sabia que não era sábio. Diz Sócrates: “Depois, ao retirar-me, falava a sós comigo: mais sábio do que este homem terei de ser, realmente [...] mas este indivíduo, sem saber nada, imagina que sabe, ao passo que eu, sem saber, de fato, coisa alguma, não presumo saber algo”<sup>19</sup>. O princípio da sabedoria é o saber do não saber, pois quem não julga não saber, não haverá de procurar

---

<sup>18</sup> HERÁCLITO, op. cit., p. 161.

<sup>19</sup> *Apologia* 21d.

aquilo de que não se sente necessitado<sup>20</sup>. A fim de que o homem não incorra em presunção, o saber do não saber deve lhe advir constantemente como o seu modo de ser e de se realizar, motivo pelo qual a sua disposição e o seu esforço se unem mutuamente ao saber numa circularidade: ele se dispõe e se esforça para saber, assim como ele sabe para se dispor e se esforçar com vistas a saber. Essa unidade cíclica do esforço da sabedoria e da sabedoria do esforço constituem a necessidade sem a qual o homem não pode se manter à espera e a caminho do inesperado.

5. A disposição e o esforço com vistas ao saber exprimem uma carência, uma falta, uma espécie de “fome” que precisa ser saciada. Trata-se da fome de saber, com a qual o homem intensifica o seu λόγος. Essa fome, por sua vez, deve ser incessante, e é isso o que caracteriza o pensamento e o discurso filosóficos em uma harmonia com a sua origem. Visto que a origem nunca se revela por completa, também a fome por compreendê-la jamais deve se saciar. Sem essa fome, sem essa vontade de querer alimentar-se do saber, não pode haver pensamento e, portanto, não pode haver filosofia. A filosofia se configura, neste sentido, como uma fome de saber a origem. Ela se deleita no sabor de saber essa origem, de modo a pensá-la e dizê-la de múltiplas formas. Ela não visa a nenhuma utilidade; simplesmente quer saber para saciar a sua fome de saber<sup>21</sup>. Devido ao fato de ela não visar a uma utilidade ou a um fim além do próprio saber, e tendo em vista, ainda mais, que o objeto de sua busca é de caráter universal e primordial, os homens, em sua maioria, não possuem interesse e disposição para estarem a seu serviço; pelo contrário, é comum procurarem por coisas do âmbito particular e superficial, já que estas os atraem sem qualquer esforço e cultivo. A filosofia, por exigir esforço e cultivo contínuos, só é destinada àqueles que correspondem, em disposição, ao desafio de pensar.

O desafio de pensar consiste no desafio de alimentar o espírito. Os homens não costumam alimentar o espírito, mas tão somente o corpo. O alimento do corpo não requer esforço: uma vez que está à mesa, tudo o que se precisa fazer é comê-lo; já o alimento do espírito exige o contínuo esforço de saber-se não sabendo. De uma forma geral, os

---

<sup>20</sup> “A ignorância apresenta esse defeito capital: é que, não sendo nem bela nem boa nem inteligente, considera-se muito bem-dotada de todos esses predicados. Quem não sente a necessidade de alguma coisa, não deseja vir a possuir aquilo de cuja falta não se apercebe” (*Symposium* 204a)

<sup>21</sup> Veja-se a seguinte passagem da *Metafísica* de Aristóteles: “Ademais, o saber e o conhecer cujo fim é o próprio saber e o próprio conhecer encontram-se sobretudo na ciência do que é maximamente cognoscível” (*Metaph.*, A. 2, 982a-b). O traço essencial da filosofia é o fato de ela ser a ciência cujo fim é ela mesma.

homens são doentes de não pensar, isto é, de não alimentarem o espírito. Assim como o corpo requer o seu alimento apropriado, também o espírito necessita do alimento que deve saciá-lo. E tal como o corpo, privado do seu alimento, definha e adocece, assim também o espírito, privado de seu alimento, ou ainda, alimentado por um alimento que não o apropriado, vem a enfraquecer e perder o seu vigor. Nas palavras de Santo Agostinho: “Pois, do mesmo modo como o corpo, privado de alimento, fica exposto a doenças e reações malignas decorrentes de sua inanição, assim o espírito ignorante está impregnado de doenças provenientes de suas carências”<sup>22</sup>. Da mesma forma que podemos nos rodear de pessoas cujo espírito é adoecido, também podemos nos cercar de pessoas cujo espírito é bem alimentado e saudável. Estas últimas podem desempenhar o papel de mediadoras na busca pelo saber, qual o ofício que Sócrates exercia. Um mediador, porém, não deve – e ainda que quisesse, não poderia – forçar ninguém a pensar, visto que esse ato se refere ao diálogo mais íntimo da alma consigo mesma e, por isso, ninguém pode pensar por ninguém, como já tratamos acima. Pensar corresponde ao desafio que cada homem possui de reconhecer-se na condição de carência e fome de saber. Em razão disso, não sendo possível que ninguém venha a pensar por ninguém, igualmente não basta que nos juntemos na companhia dos bons de espírito; cumpre, para além disso, nos esforçarmos para também sermos bons de espírito. É o que Platão nos ensina no diálogo *Symposium*: ao se dar conta de que Sócrates não lhe estava tão próximo, Agatão pede que Sócrates se aproxime: “Vem para cá, Sócrates – lhe falou –; recliná-te ao meu lado, para que, em contato contigo, eu também frua do pensamento excelso que te ocorreu no pórtico”. A resposta de Sócrates, contudo, é irônica e, em razão disso, dotada de seriedade: “Seria bom, Agatão – lhe falou –, se com a sabedoria acontecesse isso mesmo: pela simples ação de contato, passar de quem tem muito para quem está vazio, tal como se dá com a água, que escorre por um fio de lã, da copa cheia para a que tem menos”<sup>23</sup>.

Faz-se necessário, então, compreender a dinâmica de esforço e realização singular do pensamento, algo que só pode desabrochar à medida que o homem se dá conta da fome de saber, o qual, por sua vez, é o alimento próprio do espírito. Na ocasião do banquete retratado em sua obra *De beata vita*, Agostinho se refere, previamente, à possibilidade de seus interlocutores se alimentarem do alimento que ele tem a lhes oferecer. Antes de oferecê-lo, porém, ele lhes faz a seguinte advertência: “Qual será esse festim, explicá-lo-

---

<sup>22</sup> *A vida feliz*, II, 8.

<sup>23</sup> *Symposium* 175c-d.

ei, só se sentirdes apetite para ele. Pois seria inútil e perda de tempo querer vos nutrir, se houvesse resistência e má vontade. Façamos, portanto, votos para que sintais o apetite do espírito para esse alimento”<sup>24</sup>. É inútil e perda de tempo querer fazer com que alguém escute e preste atenção a algo pelo que não possui interesse algum. O interesse e a disposição para ouvir precisam ser despertados *previamente*, para só então haver a escuta ao que se quer transmitir. Trata-se do âmbito da *atenção prévia*, sem a qual o homem não se torna ouvinte, nem tampouco sabedor do que quer que seja. Para se tornar carpinteiro, o homem precisa prestar uma atenção prévia à arte da carpintaria e ao professor carpinteiro; para se tornar padeiro, o homem precisa prestar uma atenção prévia à arte da panificação e ao padeiro; para se tornar pensador, o homem precisa prestar uma atenção prévia à arte do pensamento e ao pensador que lhe comunica a origem do pensar. Sem essa atenção prévia, caracterizada como uma disposição e um esforço para ouvir o λόγος, repetimos: não pode haver pensamento e, portanto, não pode haver filosofia.

### **Referências bibliográficas**

AGOSTINHO, Santo. *Contra os acadêmicos; A Ordem; A grandeza da alma; O Mestre*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

\_\_\_\_\_. *Solilóquios; A vida feliz*. Tradução, introdução e notas por Adauri Fiorotti; Tradução por Nair De Assis Oliveira; introdução, notas e bibliografia por Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1998.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Volume II. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

HERÁCLITO. *Fragments contextualizados*. Tradução, estudo e comentários de Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

\_\_\_\_\_. *Fragments*. In: “Os pensadores originários” – *Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Trad. Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

PÍNDARO. *Epinícios e Fragmentos*. Tradução de Roosevelt Rocha. Curitiba: Kotter Editorial Ltda, 2018.

---

<sup>24</sup> *A vida feliz*, II, 9.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates-Críton*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2015.

\_\_\_\_\_. *O Banquete*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2018.

\_\_\_\_\_. PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. *Teeteto e Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1988.

*Recebido em 19/05/2023*

*Aprovado em 24/07/2023*