

A FILOSOFIA COMO ACTUALIZAÇÃO DA FORMA DO SABER (ARISTÓTELES. *METAFÍSICA*, A1-3)

JOSÉ TRINDADE SANTOS

*Faculdade de Letras
Universidade de Lisboa*

Provavelmente nenhum outro texto exerceu na tradição filosófica do Ocidente uma influência tão profunda e persistente quanto o Livro A da *Metafísica* de Aristóteles. Particularmente importantes são os capítulos 1-3, nos quais o Estagirita desenvolve um argumento complexo e intrincado, que aparentemente não executa um plano pré-determinado, ou o faz de forma pouco clara.

O meu objectivo com este texto é apresentar uma interpretação desses três primeiros capítulos da *Metafísica* A, que, pelo contrário, saliente a perfeita coerência do argumento desenvolvido, mostrando que ele se integra na finalidade última de analisar aquilo que designarei como a “forma do saber”.¹

Conhecimento e saber

Embora o plano do primeiro capítulo não seja evidente – sobretudo, dada a declaração programática que o inicia² –, é claro que ele é dominado pela intenção de apresentar uma análise da actividade cognitiva, na qual esta

¹ Termos como ‘saber’, ‘conhecimento’, ‘ciência’, ‘sabedoria’ traduzem os substantivos gregos *epistémê* e *sophía*, relacionando-se com as formas verbais de *gignóskein*, *gnorízēin*, *epístasthai* e de *eidénai*, nomeadamente, a que Aristóteles recorre para fixar no vocabulário epistémico grego a problemática que irá formular. Nem sempre é possível estabelecer a correspondência entre um termo grego e a sua tradução para qualquer língua actual. Por essa razão, só o intérprete – e não o tradutor – pode explicar quando se está a falar – e porquê – de “saber” ou de “conhecimento”. Embora esta dificuldade não se estenda à “ciência” (*epistémê*) e à “sabedoria” (*sophía*), nem sempre é possível definir com rigor o regime de relações entre todos estes conceitos. Para a relação entre estes termos são relevantes as observações de Aristóteles, em ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, Z, em especial, 1-7; em geral, em ARISTÓTELES. *Analíticos Posteriores*; ver ainda ARISTÓTELES. *Física*, A1, 184a10-15. Quanto à “forma do saber”, só mais adiante poderei esclarecer o sentido com que a expressão é aqui usada. Nesta nota, em particular, mas também no resto do texto, em geral, agradeço a leitura e as críticas feitas por

² Marcelo Boeri.

ARISTÓTELES. *Metafísica*, 980a21.

surja como um processo unificado, hierarquicamente estruturado em níveis. O esquema deve ser lido horizontal e verticalmente³, na forma descendente, do género do saber⁴ para cada uma das suas espécies, ou na ascendente, da faculdade exercida pela generalidade dos animais até essa ciência, a sabedoria, consagrada ao estudo das primeiras causas e princípios. Nesta segunda versão – aquela a que a leitura do texto convida – cada sujeito poderá aceder ao nível superior aplicando uma sua faculdade cognitiva, ou de algum modo fazendo intervir um conceito operatório a ela associável (em itálico, entre setas):

1º sensações → *memória* →
 2º imagens → *concepção do universal* →
 3º experiência (“o quê”)⁵ → *raciocínio (conhecimento da causa)* →
 4º arte⁶ (“o porquê”)⁷ → *superação das necessidades da vida, da utilidade e do prazer*⁸ →
 5º ciência → *conhecimento das primeiras causas e princípios* →
 6º sabedoria.

Não será preciso muito para mostrar quão revolucionária esta análise do conhecimento é. Antes de tudo, o saber (*tò eidénai*)⁹ é encarado como um processo unificado e, se bem que esta abordagem epistémica não constitua

³ Em observância à distinção habitual em Aristóteles entre como “as coisas são para nós” e “como são por natureza”.

⁴ Que, para um leitor moderno, só pode ser entendido como o conhecimento.

⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 981a29; Cf. *Metafísica*, 981b11-13. Embora decerto relacionada com a questão “do saber”, que inicia A1, após a digressão sobre o prazer causado pelas sensações, a exposição só começa em 980b26, interrompendo-se para consideração de exemplos e comparação de casos, sendo retomada mais adiante, de forma pontual. O esquema torna-se perceptível na síntese que conclui o capítulo (*Metafísica*, 981b29-982a1).

⁶ A concepção de ‘arte’ (*téchne*) será explicitada mais adiante no capítulo. Creio – sem que isso envolva contradição – que aqui o termo é utilizado no sentido comum a Platão: “actividade prática dotada de finalidade própria” (como se pode inferir de 981a15-17, e dos exemplos “do médico e do doente” e “dos mestres de obras”).

⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 981a29; Cf. *Metafísica*, 981b11-13. A interpretação do argumento não pode seguir a ordem sequencial do texto, pois há que integrar no esquema observações feitas mais adiante, que lhe precisam o sentido. Particularmente delicada é a relação entre a experiência e a arte, no que diz respeito à forma como integram o universal. Na experiência, que é sempre singular (*Metafísica*, 981a16), o universal intervém como unificador das recordações (*Metafísica*, 980b29-981a1); na arte, que é conhecimento dos universais (*Metafísica*, 981a16), como unificador da experiência “dos semelhantes” (*Metafísica*, 981a6-7). É esta unificação que permitirá o posterior conhecimento da causa (cf. ARISTÓTELES. *Análiticos Posteriores*, B19, 100a6-9; e ainda A19, 81b2-9; ARISTÓTELES. *De anima*, G7).

⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 981b15-22.

⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 980a21. O saber e não simplesmente *saber*, como se lê na quase totalidade das traduções. Só pode ser essa a noção que cobre a análise exposta. Mas, como disse atrás, para um leitor moderno, só pode ser do “conhecimento” que Aristóteles está a falar.

uma novidade, em absoluto¹⁰, esta é a primeira análise marcadamente cognitivista do conceito, pela qual, sob a designação abrangente de ‘conhecimento’¹¹, se integram as diversas e distintas operações pelas quais um sujeito capta, assimila e organiza a informação recebida.

Por outro lado, deve notar-se que o modelo epistémico esboçado se opõe ao de Platão, pelas características construtiva, funcionalista e empirista que evidencia. O conhecimento resulta da actividade do sujeito, o qual, usando as suas faculdades/funções (*dynameis*¹²), recebe, fixa, transforma e ordena a informação, a partir das sensações.

Especialmente inovadora neste sentido é a noção de ‘experiência’, entendida como a unificação, por abstracção, “num universal”, de uma pluralidade de memórias, captadas pela sensibilidade.¹³

A sabedoria e o sábio

A2 aprofunda a conclusão atingida por A1, submetendo-se à finalidade programática de “... indagar as causas e princípios de que é ciência (*epistème*) a sabedoria (*sophía*)”, mas agora a partir da análise da actividade do sábio.

A definição do sábio como “aquele que sabe tudo na medida do possível, sem ter a ciência (*epistème*) de cada coisa particular”¹⁴ não parece de momento trazer grandes implicações. Por essa razão, a enumeração descritiva das características da sua prática confunde-se facilmente com um enunciado prescritivo.

O sábio é aquele que:

é capaz¹⁵ de conhecer (gnônai) as coisas difíceis e não fáceis de conhecer (gignôskein) pelo homem ,

¹⁰ Novidade serão os argumentos que Platão desenvolve em textos seminais como o que consagra à anamnese, em PLATÃO. *Fédon*, 72a-77e, ou à relação entre conhecimento e saber, na PLATÃO. *República*, VI 506-VII 535. Aí a finalidade de Platão é, por um lado, superar a oposição eleática do saber (ou “pensar”) à sensibilidade e, por outro, promover o trânsito no processo cognitivo, da sensação à opinião e daí ao saber, que constituirá o estádio terminal do processo.

¹¹ Superando definitivamente as aporias do saber, que tanto tinham afligido Platão (especialmente no *Teeteto*). Como se tentou mostrar, os contornos deste problema e a importância da inovação que resulta da sua resolução são mascarados pela dificuldade de traduzir o vocabulário epistémico grego, inseridos que estamos numa tradição bi-milenar de conversão do grego para o vocabulário filosófico da cultura e da língua de sucessivas gerações de tradutores.

¹² ARISTÓTELES. *Análiticos posteriores*, IX 99b35, *passim*.

¹³ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 981a5-7. Cf. ARISTÓTELES. *Análiticos posteriores*, B19, 100a5-6, mas todo o capítulo é relevante; cf. ainda, para a noção de ‘abstracção’, sobretudo ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, Z9, 1142a18.

¹⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982a8-10.

¹⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982a10-11.

sendo a sensibilidade logo a seguir identificada com a facilidade (e, mais adiante, o “conhecimento (*gnôrixein*) das coisas mais universais” com a dificuldade¹⁶). Além disso:

*é [capaz de] ensinar melhor e com maior rigor as causas e é mais sábio em todas as ciências.*¹⁷

Decerto associada a estas características do sábio acha-se a circunstância de a sabedoria se “eleger com vista ao saber” (*toû eidénai chárin airetèn*)¹⁸, sendo por isso “mais sabedoria”¹⁹ que as ciências que são buscadas pelos seus resultados. A isto acresce ainda o facto de – ao contrário dos homens²⁰ – o sábio possuir “na medida do possível a ciência do universal”.²¹

Para concluir, Aristóteles regressa às características da ciência cuja natureza investiga. É:

(1) a mais exacta porque mais directamente se ocupa dos primeiros princípios²²;

(2) a mais ensinável (por se ocupar das causas)²³;

(3) a que se entrega ao que é mais cognoscível, que são os primeiros princípios e causas²⁴;

(4) superior às outras ciências: “por conhecer o fim [...] de cada coisa, que é o bem, e, no todo, o que é melhor em toda a natureza”.²⁵

É extraordinária a importância desta conclusão, que sintetiza tudo o que antes se dissera sobre a sabedoria e o sábio. Os três primeiros pontos respondem à questão que iniciara o capítulo²⁶, mas o último vai mais longe, introduzindo o conhecimento da finalidade, do todo e de cada uma das suas

¹⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982a23-25. O argumento prolonga a alegação da superioridade da teoria sobre a prática e do “artista” sobre o homem de experiência, tal como deste sobre aquele que tem uma sensação qualquer: *Metafísica*, 981b30-982a1.

¹⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982a12-14.

¹⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982a15.

¹⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982a15-16. Só ao longo deste texto posso ir tentando explicar o sentido de expressões como “ser mais sabedoria”, em particular, em conjugação com a definição do sábio e a enumeração das características da sua actividade.

²⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982a23-25.

²¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982a21-23.

²² ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982a25-26.

²³ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982a28-30.

²⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982a30-b4.

²⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982b4-7.

²⁶ A saber, a ciência que se investiga é a que estuda “os primeiros princípios”. É do mais cognoscível porque estes são mais universais e estão mais perto do saber. Por isso “são mais saber” e estão mais longe de nós. É pela mesma razão que o sábio sabe tudo, sem conhecer as coisas particulares e é mais sábio em todas as ciências.

partes, como característica distintiva da sabedoria. A nota é duplamente importante, pois implica a necessidade de conhecer o todo da natureza como uma unidade integrante de outras unidades, cada uma delas dotada de finalidade própria. Acena ainda à característica teórica²⁷ da sabedoria, que a dirige ao conhecimento das causas, *uma das quais* será “o bem e o fim”.²⁸

O espanto

Mas aqui o argumento interrompe-se para avançar num sentido inteiramente novo. Já atrás, no final de A1, Aristóteles adoptara uma perspectiva diacrónica sobre a *epistémé* para ilustrar a complexa relação entre a arte e a experiência, por um lado, e alegar a superioridade da ciência teórica, em confronto com as motivações utilitárias e hedonistas das ciências práticas e produtivas, por outro.

Volta agora à distinção entre a sabedoria e as ciências produtivas, recorrendo de novo à mesma estratégia para explicar como aconteceu ao homem buscar o saber pelo saber. Inicia-se assim uma curta digressão, extraordinariamente importante não só pela luz que lança sobre a reflexão²⁹, como pela perspectiva que proporciona sobre a génese da tradição filosófica.

Já há muito que os homens filosofam, hoje como antes, movidos pelo espanto³⁰, de início causado por qualquer fenómeno surpreendente e familiar (*tà prócheira tón atópon*)³¹. Confrontando-se pouco a pouco com aporias maiores (*tón meizónon diaporésantes*)³²: as fases da Lua, os movimentos do Sol e dos astros, a génese do todo³³, caindo nas aporias e espantando-se, apercebem-se da sua ignorância.³⁴

²⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982b9-10.

²⁸ Esta é a penúltima característica da sabedoria. A associação da cognoscibilidade à teleologia (e à unidade em que radica) distingue a sabedoria de todas as outras ciências.

²⁹ Com ‘reflexão’ não traduzo qualquer termo grego específico. Refiro-me à actividade do sábio e à complexa relação com o ser e o saber que ela envolve e que este excuro sobre o espanto tão bem caracteriza.

³⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982b13-14.

³¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982b13-14.

³² ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982b15. Esta é a primeira de duas aparições (a outra é na linha 17) do termo *aporia*. A tradução “dificuldade”, “perplexidade”, é correcta e acha-se muito difundida. Prefiro “aporia” para individualizar a problemática envolvida pelo uso aristotélico da noção, bem como pela metodologia que dela parte.

Adiante tornarei a esta questão.

³³ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982b15-17.

³⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982b17-18. O texto refere-se a uma ou duas manifestações do espanto (14, 17). A primeira residirá no espanto do investigador com o fenómeno, a segunda, no espanto com o facto de não conseguir entendê-lo e explicá-lo! Aparentemente, o espanto será motivado pelo facto de alguém se dar conta do seu desconhecimento de um fenómeno *que lhe é perfeitamente familiar* (é o que sugerem os exemplos apresentados). Para mais, o texto dá ainda a entender que o espanto se manifesta de maneira *crecente* (*meizonón*: 15) o homem começa por se aperceber de um fenómeno, isolando-o como objecto da sua atenção. Posteriormente, dá-se

A questão tem um enorme interesse. Mas o texto, após uma comparação marginal do filósofo com o “filómito”, retoma o tópico que antecederá a digressão. Aquele que “filosofa para fugir à ignorância busca o saber pelo saber” (*dià tò eidénai tò epístasthai edíokon*)³⁵. Não pode, portanto, ser movido por “qualquer utilidade”.³⁶

Resolvida a dificuldade, a análise diacrónica da sabedoria prolonga-se ainda por algumas linhas, sendo rematada pelo retorno à caracterização da sabedoria. À relação com a busca da finalidade e do bem³⁷ é agora acrescentada a “suma dignidade e divindade” (*theiotáte kai timiatáte*)³⁸ da sabedoria. Esta é duplamente justificada pelo facto de versar sobre o deus, enquanto causa e princípio³⁹, além de só o deus, ou, mais que tudo ele, ser quem tem essa sabedoria.⁴⁰

Esta nota introduz toda uma outra ordem de reflexões. Inesperadamente, porém, o final de A2 retoma a digressão sobre o espanto, acrescentando mais um par de conclusões extremamente profundas. O espanto (que começou por ser com os fenómenos, deles passando à reflexão do investigador) é afinal motivado pela natureza das coisas, pelo “facto de serem como são”.⁴¹

Por essa razão, nada mais surpreendente seria que deixassem de ser assim. Para além disso, se tal acontecesse, o espanto não conduziria o investigador da ignorância ao saber. Este facto – ilustrado pela referência à incomensurabilidade da diagonal com o lado do quadrado⁴² – mostra que a “ordem do mundo” (é isso que quer dizer *κόσμος*) é a causa última do espanto. Ou seja, o reconhecimento da ignorância só conduz ao saber porque há uma ordem natural.⁴³ Com esta conclusão, o final de A2 reúne as duas linhas que o percorrem: a que passa pelo esclarecimento da natureza da sabedoria e a que aponta o fim visado pela investigação (que não é

conta da sua ignorância daquilo que o causa. Mas esta primeira erupção da ignorância é ainda espantosa porque o vai levar a aperceber-se da sua ignorância de outros e outros fenómenos, sempre mais fundos e abrangentes. É assim que das fases da Lua passa à eclíptica (de todo não evidente a um observador), daí às revoluções das estrelas e dos planetas (distinção que já envolve uma teoria do cosmos) e daí à pergunta sobre o todo e a sua génese.

³⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982b20-21.

³⁶ Era a esta conclusão que o filósofo queria chegar. O argumento é importante porque confirma a superioridade “epistémica” do saber pelo saber, que reside no facto de, independentemente de factores externos, o investigador ser sempre levado a saber mais e mais!

³⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982b6-10.

³⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 983a5.

³⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 983a8-9.

⁴⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 983a9-10.

⁴¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 983a13-14.

⁴² ARISTÓTELES. *Metafísica*, 983a15-20.

⁴³ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 983a11-12, 18-21.

outro senão o saber) e pelo método utilizado.⁴⁴

A causa

A3 concluirá este complexo plano introduzindo o tópico que vai justificar a análise histórico-filosófica da tradição reflexiva grega: o da causa (que, por sua vez, serve de introdução à exposição, iniciada em B, das aporias com que confrontou a exploração da natureza).

A causa diz-se de quatro maneiras: pela forma, pela matéria, pelo “princípio do movimento” (“causa motriz”⁴⁵ ou “eficiente”, na tradição aristotélica), pelo fim. A forma diz – através do *lógos*⁴⁶ – a substância, a essência⁴⁷ da coisa. A matéria diz “de que” é feita. A causa eficiente diz “quem” a fez, ou “de quem” procede. O fim diz “para quê” foi feita.

Mas os Gregos – que antes de Aristóteles já se tinham debruçado sobre os princípios e as causas das coisas⁴⁸ – não têm uma concepção tão analítica. Por exemplo, “os que primeiro filosofaram”, os Milésios, reduzem a causa à matéria...

A partir deste ponto e até ao final, o Livro A entrega-se à exposição e crítica das opiniões dos Gregos sobre as causas das coisas. As mais das vezes a intenção crítica, que chega a ser polémica, funde-se tão completamente com a expositiva, que aquilo que temos como os *ipsissima verba* dos pensadores da tradição nos chega formulado nas expressões contraditórias, em que as verteu a terminologia aristotélica.

Melhor exemplo não se pode encontrar do que aquele que inicia a exposição: o dos Milésios. Logo a expressão “na forma da matéria”⁴⁹ evidencia perfeitamente o paradoxo⁵⁰, que a continuação acentua ainda, com a cadeia de problemas formulados no rigor da terminologia aristotélica: “princípio”, “causa”, “ente”, “geração/corrupção”, “substância/acidentes”, “elemento”.

Sintetizando. A causa diz-se de quatro maneiras, explica o Estagirita. Por isso, quantos o precederam se enganaram, por considerarem deficiente-

⁴⁴ Esta conclusão indicia a importância do método de investigação referido por Aristóteles, a que o texto de A2 não faz qualquer referência. Só a análise de B1, adiante, permitirá esclarecer a natureza desta metodologia.

⁴⁵ ARISTÓTELES. *Física*, B3, 194b29-30.

⁴⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 983a28.

⁴⁷ “O que era ser” (*to ti ên einai*); ou “o que é”, à maneira platónica.

⁴⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 983b1-3.

⁴⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 983b7.

⁵⁰ Se é forma, como é que pode ser matéria? Pois não ficou claro antes que matéria e forma são diferentes formas de dizer a causa?

mente a causa. Essa alegação vai-lhe servir então não só para desenvolver e aplicar a sua teoria sobre a causa, mas também para organizar a tradição grega, a partir dos modos como os diferentes pensadores se posicionaram perante a questão da causa. E começa por “os que primeiro filosofaram” (para quem ela se reduzia à matéria).

A aporia

Terminada a exposição do argumento, retomo os pontos capitais, tentando aprofundar o plano a que obedece. Deixando em suspenso a análise da sabedoria, o tópico mais saliente é o do espanto, em particular na sua relação com a aporia. Mas duas menções de um termo não bastam para constituir um problema. Por isso, não fosse o próêmio de B1⁵¹, e talvez a questão passasse despercebida (a despeito de a maior parte do Livro A ser dedicada à aplicação da metodologia de investigação aí apresentada). Vale a pena transcrevê-lo.

Em relação à ciência que estamos a investigar [a metafísica] é necessário examinar primeiro as aporias (aporêsai) que começam por se nos apresentar, aquelas que acerca dessa questão outros consideraram, bem como o que fora delas terá sido omitido.

Os que querem ultrapassar as aporias (euporêsai) hão-de começar por explorá-las bem (diaporêsai kalôs), pois a posterior ultrapassagem das aporias (euporia) resulta de se desvenilharem das aporias anteriores (lýsis tôn próteron aporuménon), e não se desvenilha quem desconhece o nó (desmón), além de que a aporia da reflexão aponta para a da coisa, visto que quem está na aporia (aporeî) fica imobilizado, como quem está amarrado: um e outro são incapazes de avançar em frente.

*Por isso se torna necessário contemplar primeiro todas as dificuldades, não só pelo que foi dito, mas porque os que investigam sem terem explorado antes as aporias (diaporêsai prôton) são semelhantes aos que ignoram onde devem ir, por nem sequer saberem se encontraram o que buscavam; pois a finalidade [da investigação] só é manifesta a quem previamente considerou as aporias (proeporekóti). E ainda é necessário que se ache em melhor situação para decidir aquele que – como se de litigantes se tratasse – deu ouvidos a todos os argumentos opostos.*⁵²

Sempre animado pelo projecto de estabelecer a ciência dos primeiros princípios e causas, nomeadamente determinando se é uma ou várias⁵³,

⁵¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 995a24-b2. A questão é abordada ainda em ARISTÓTELES. *Tópicos*, A2, 101a32-36; H14, 163b9-12, confirmando, mas nada acrescentando ao que a seguir se dirá.

⁵² ARISTÓTELES. *Metafísica*, 995a22-b3.

⁵³ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 995b5sqq.

Aristóteles refere-se às opiniões dos que o antecederam na tradição.⁵⁴

Concentra-se então na noção de ‘aporia’, que aborda através de duas metáforas: a da “não-passagem” (é isso que significa “aporia”) e a do “nó” (cadeia, laço: *desmós*)⁵⁵. A aporia é como um nó que prende o investigador⁵⁶, não lhe consentindo a passagem para a conclusão, o encontro da resposta. Para se “libertar” (*hysis, hyein*)⁵⁷ e conseguir passar (*euporêsai*)⁵⁸, Aristóteles aconselha a “explorar bem as aporias” (*diaporêsai kalós*)⁵⁹, “começando por” (!!!) (*próton*)⁶⁰ examinar “as coisas que acerca dessas aporias outros supuseram”. Pois,

*não há libertação se se desconhece o nó.*⁶¹

A metáfora é sugestiva. O investigador deve resolver o seu problema como se desatasse um nó. Deve seguir-lhe atentamente as voltas, ou seja, colecionar, classificar e estudar as opiniões dos outros. Mas porquê? Poderá perguntar-se. Por que razão é necessário partir do exame das opiniões alheias para encontrar a resposta para o nosso problema? Primeiro que tudo, porque esse problema antes de nós já foi o de outros (e, com alguma probabilidade, continuará a sê-lo depois!). Mas, uma vez mais, por quê? Pela simples razão de não poder ser de outro modo, já que

*a aporia da reflexão aponta para a da coisa.*⁶²

Parece-me extraordinária esta concepção, segundo a qual uma questão para a qual foram dadas diversas respostas que competem umas com as outras constitui uma aporia – um nó no saber –, porque reflecte um nó *no ser*. É por isso que é necessário partir das aporias. Pois só elas poderão ajudar a constituir o mapa do saber, que não terá sentido se não for também o mapa do real. Além de que,

⁵⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 995a25-27.

⁵⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 995a30.

⁵⁶ É relevante a remissão para ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, H2, 1146a24-26: a aporia resulta de o raciocínio se achar encadeado por argumentos opostos, sentindo-se incapaz de avançar ou retroceder.

⁵⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 995a30.

⁵⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 995a27.

⁵⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 995a28.

⁶⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 995a25.

⁶¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 995a29-30.

⁶² ARISTÓTELES. *Metafísica*, 995a30-31.

*decide melhor quem ouviu [...] todos os argumentos dos que disputam.*⁶³

É agora manifesta a relação da aporia com o espanto. A causa do espanto é essa “consciência da ignorância” que, para o Estagirita, resulta da imersão na “aporia”. Ao achar-se perante a uma aporia (do ser) – e simultaneamente *na aporia* (do saber) –, o filósofo sente-se obrigado a explorá-la (aqui se manifesta o carácter “reflexivo” da sua prática).

Mas a que é que substantivamente se pode chamar uma aporia? E como é que se pode explorá-la? Começando pela primeira pergunta, uma aporia será uma dificuldade, um problema, uma questão que se apresenta ao investigador e para a qual este não acha resposta.

Significa isto que todas as perguntas a que não se consegue responder constituem aporias? Em certo sentido, sim. Mas há dois caracteres distintivos nalgumas que fazem delas genuínas aporias. Refiro-me à circunstância de a mesma pergunta se ter antes apresentado a outros, que, para ela, encontraram diferentes respostas.

É então aqui que reside a aporeticidade? Sim, mas não só. Porque, primeiro, é preciso que outros “antes” tenham “tropeçado” nessa mesma pergunta, tendo para ela encontrado diferentes respostas (assim acontecendo com outros, depois ainda, presume-se). Mas por que é que isto acontece? Porque, segundo, este nó no saber resulta de um nó do ser (de uma dificuldade que está no real)⁶⁴.

De modo que, num dado momento, um investigador é confrontado com uma pergunta a que muitos antes tentaram responder, sem nunca terem conseguido encontrar para ela uma resposta por todos considerada satisfatória. Ou seja, uma resposta que anule a pergunta, que a cancele, perante a evidência da resposta.⁶⁵

O filósofo sugere então uma estratégia para ultrapassar a dificuldade: a de “explorar bem a aporia”. Que significa isto? Poderá significar a consideração da pergunta a par das diversas respostas que recebeu, tentando compreender as razões que levaram a considerá-las insatisfatórias. Essa é a via que se lhe oferece para achar “a saída” (*euporia*).

⁶³ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 995b2-4.

⁶⁴ Esta é uma ideia sobre a qual este texto não lança qualquer luz.

⁶⁵ Poderíamos dizer que a pergunta retorna porque o real foi mal compreendido e insatisfatoriamente explicado pelas respostas. Mas Aristóteles aproveita esta incapacidade de repetidos investigadores para assinalar uma característica *do ser* e sobre ela edificar o seu método de *investigação* e de *exposição* do saber.

Esta formulação da questão, bem como a solução proposta pelo filósofo, é rica de conseqüências. A mais importante reside na caracterização da reflexão e do saber na convergência de dois vectores complementares: um sincrónico, o outro diacrónico.

Sempre que alguém se interroga, é como se contraísse o tempo num único momento. Ao fazer uma pergunta, o questionador institui-a como um começo absoluto, uma paragem no tempo, que só poderá ser ultrapassada pelo encontro da resposta. A pergunta começa por ser pergunta para quem a faz.

Mas depressa o perguntador acaba por se confrontar (se é que não começou por aí mesmo) com os outros que, antes dele, já tinham feito aquela mesma pergunta. Passa então à avaliação das respostas. E aí convoca a dimensão diacrónica do saber e da reflexão.

O método diaporético

Neste sentido, uma genuína aporia é uma pergunta que teima em sobreviver às diferentes respostas que foi recebendo ao longo do tempo. Há algo de indicativo neste facto. A pergunta é constitutiva do saber e da reflexão. Mas aponta para algo que está para além do saber: para o próprio ser. Constitui um nó, um laço, que o filósofo tem de desatar. E é para a ultrapassar que é mister explorá-la bem.

Na continuação do Livro B, o Estagirita apresentará uma série de aporias que lhe parecem, a um tempo, reveladoras da natureza do ser, bem como da dimensão diacrónica do saber.⁶⁶ Mas no Livro A tinha começado por referir-se à função geradora da reflexão e do saber, desempenhada pelos fenómenos astronómicos, para passar à interrogação sobre a origem do todo (inequívoca alusão à cosmologia) e acabar por sintetizar todo o processo na expressão paradigmática: “espantar-se porque as coisas são como são”.⁶⁷

Estes dois textos são então capitais para a compreensão da natureza do saber. São também reveladores do modo como a tradição – neste caso a tradição reflexiva grega – é convocada por Aristóteles como uma das dimensões constitutivas da reflexão. É dela que partem todas as perguntas e é nela que se encontram todas as respostas. E o melhor exemplo que nos é proposto é o da interrogação sobre a causa (cuja função constitutiva da ciência começa-

⁶⁶ Ou seja, antecipando um pouco, da concepção do saber (qualquer saber de uma dada época) como *actualização* da forma do saber.

⁶⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 983a13-14.

ra por ser apontada em A1), que agora vai determinar a exposição cronológica das figuras e das doutrinas que constituem o saber dos Gregos: os passos que antes de Aristóteles foram dados na sabedoria.

É ao nascimento da profunda associação entre a filosofia – como actividade e disciplina científica (na complexidade e multiplicidade das suas relações) – e a História da Filosofia que estamos a assistir. É neste texto que ela radica. Mas a grandiosidade do projecto aristotélico não se detém aqui. Para abarcá-la há que regressar à sabedoria.

A forma do saber

A1 mostra-nos a sabedoria como o cume do conhecimento. O processo que tem início nas sensações ganha uma dimensão nova com a introdução da causa. Só ela confere à actividade cognitiva a característica “humana”, instituída pela razão. O desenvolvimento e a difusão das artes e das ciências pelas civilizações do Mediterrâneo (a referência ao Egipto) atesta-o bem.

Mas só a emergência da sabedoria – a disciplina dedicada ao estudo das primeiras causas e princípios – concretiza a primeira plena autonomização do saber (iniciada pela busca do saber pelo saber). Todavia, a questão de se tratar de uma única disciplina dedicada à causa só tem resposta se a causa se disser “de muitas maneiras”: próximas e remotas, tanto mais perto do homem, quanto mais longe do saber⁶⁸ e inversamente; e ditas de quatro maneiras distintas (forma, matéria, “eficiência” e fim).

Mas o pleno conhecimento dos modos de dizer a causa decorre já de se ter chegado à forma do saber (que não constitui o cume do conhecimento por qualquer, ou por todas as características apontadas em A2). Que significa isto? Que enumerar as características da sabedoria e da empresa do sábio corresponde a responder à pergunta: “o que é o saber?”. E a resposta – o *lógos* que diz o que o saber é – descreve “a forma” (a “substância” – *ousía* –, a “essência” – *tò tí ên eínai*)⁶⁹, do saber.⁷⁰

O facto implica que a sabedoria⁷¹ constitui uma última actualização

⁶⁸ “Mais perto do saber” (mais universal) e saber pelo saber: é isto que quer dizer “mais sabedoria”.

⁶⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 983a27-29.

⁷⁰ Só neste ponto se poderá compreender a importância que o conhecimento da causa tem para o saber: porque só a causa – e a causa formal, em particular (que diz “o que é”) – conduz ao conhecimento do ser (de cada ente e do todo).

⁷¹ Primeiro que tudo, a pergunta pelo saber, totalmente liberta das finalidades práticas e produtivas que determinaram a emergência das artes e ciências.

da entelékua primeira do saber (daquilo que o saber é, independentemente daquilo que os homens chegaram e alguma vez chegarão a saber: *epistême*, em oposição a *theoreîn*)⁷². Mas a sabedoria só é o que é – e por isso tem de “se investigar” – porque o saber só começa a manifestar-se de modo autónomo com aqueles que primeiro começaram a querer saber por saber, a filosofar, a cultivar a sabedoria. Foi assim que a tradição – no cume da qual o próprio Aristóteles se coloca como a sua última actualização – começou.

Daqui parto para uma conjectura ousada, inspirada no passo do *De anima* citado. E assim como a alma é a forma do corpo, o saber será a forma da alma⁷³ e a sabedoria a última actualização da forma da *epistême* (simultaneamente “conhecimento” – processo –, “saber” – estado – e “ciência”).

Só pode ser essa a razão pela qual “todos os homens desejam por natureza o saber”. E só pode ser esta a razão pela qual esta declaração programática – tantas vezes repetida e tantas mal captada – abre a análise do conhecimento, em A1 da *Metafísica*.

Podemos assim perceber que a sabedoria não é apenas uma certa forma de saber, e que “os que primeiro filosofaram”, como todos os que depois deles o fizeram, não se entregaram a essa empresa por um feliz acaso, mas porque a isso os obrigou a necessidade de constante actualização da forma do saber, logo da natureza humana.

Mas não só! Também porque a dupla divindade da sabedoria assim terá determinado. Essa, contudo, é toda uma outra ordem de reflexões.

⁷² Cf. ARISTÓTELES. *De anima*, II, 418a10-11.

⁷³ ARISTÓTELES. *De anima*, 418a27-28. Da alma dos homens, que existe na natureza, “por natureza”, para saber: ARISTÓTELES. *Metafísica*, A1, 980a21.