

PUCRS

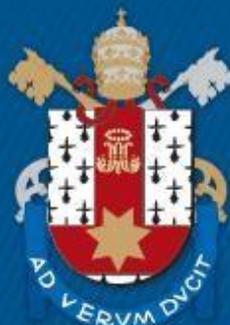
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO

ALINE ISAIA SPLETTSTÖSSER

A TEORIA FUNDANTE DA SABEDORIA

Porto Alegre
2018

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ALINE ISAIA SPLETTSTÖSSER

A TEORIA FUNDANTE DA SABEDORIA

Porto Alegre
2018

ALINE ISAIA SPLETTSTÖSSER

A TEORIA FUNDANTE DA SABEDORIA

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Dr. Rodrigo Martins Borges
Co-orientadora: Dra. Kátia Martins Etcheverry

Porto Alegre
2018

ALINE ISAIA SPLETTSTÖSSER

A TEORIA FUNDANTE DA SABEDORIA

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: ____ de _____ de ____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Felipe de Matos Müller - UFSM

Prof. Dr. Tiegue Rodrigues - UFSM

Prof. Dr. Norman Roland Madarasz - PUCRS

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich - PUCRS

Porto Alegre
2018

AGRADECIMENTOS

A realização desse trabalho deve-se à convivência de excelência proporcionada por todo o corpo docente e discente da área de Filosofia da PUCRS, incluindo a presteza dos funcionários administrativos que compõem essa Instituição. Estendo minha gratidão à oportunidade de desenvolver esta pesquisa com o fomento da Capes/ Prosup.

Agradeço toda inspiração, orientação e parceria do Prof. Dr. Felipe de Matos Müller. Devo a ele o estabelecimento de toda a rota de navegação deste trabalho e a força para não desistir quando ventos fortes alteraram nossos rumos.

A Dra. Kátia Martins Etcheverry, registro minha admiração profunda por seu profissionalismo, capaz de aliar foco e delicadeza na mesma direção.

É preciso registrar que, ao revezarmos o timão, Prof. Dr. Rodrigo Martins Borges foi fundamental na viabilização deste projeto. Obrigada pela sua disposição em dialogar de forma honesta e precisa.

E, sobretudo, agradeço a cada um dos meus familiares que enfrentaram, do meu lado, todas as tempestades desta trajetória.

Que, neste tempo de novos aprendizados, tenhamos avançado um pouco mais em direção ao horizonte da sabedoria.

RESUMO

Nossa pesquisa introduz uma reflexão crítica sobre os estudos epistemológicos acerca da natureza da sabedoria, apontando lacunas nas teorias contemporâneas vigentes. Observamos, na totalidade dos trabalhos analisados, a mesma raiz bibliográfica, fazendo com que a referência a uma sabedoria aristotélica dicotômica dificulte a incorporação de um conceito com propriedades tanto teóricas quanto práticas desse saber. Outra questão relevante é a sinalização da sabedoria como uma virtude meta-cognitiva, o que denotaria incorporar, junto a novas teorias, uma forma de estabelecer um projeto analítico associado a pressupostos éticos. Encontramos, na filosofia de Heráclito, uma sabedoria de imbricamento epistêmico-ético, e evidenciada, inclusive, como bem instrumental. A partir dessas peculiaridades, selecionamos e interpretamos 37 fragmentos da obra heraclítica que permitiram estabelecer novos critérios como orientadores de uma sabedoria integral e dinâmica. A partir dessa perspectiva, propomos a elaboração da Teoria Fundante da Sabedoria (TFS), instituindo quatro condições necessárias, ou princípios basilares, para a obtenção e reatualização da sabedoria humana, considerando que S é sábio somente se: (i) S é consciente da natureza humana, e motivado a superar constantemente a ignorância; (ii) S é comprometido com um conhecimento inovador (em um tempo t , e em relação aos recursos disponíveis de acesso a esse conhecimento); (iii) S domina sua atividade cognitiva através do processo de entendimento crítico; (iv) S estrutura suas virtudes intelectuais através da sensibilidade intelectual (SI), e ajusta suas virtudes morais, através da orientação moral harmônica (OMH), realizando-se em seu caráter distintivo.

Palavras-chave: Sabedoria. Heráclito. Teoria Fundante da Sabedoria.

ABSTRACT

Our research introduces a critical reflection on the epistemological studies about the nature of wisdom, pointing out gaps in current contemporary theories. We observe the same bibliographical root in all the analyzed works, making the reference to a dichotomous Aristotelian wisdom hinder the incorporation of a concept with both theoretical and practical properties of this knowledge. Another relevant question is the signalization of wisdom as a meta-cognitive virtue, which would denote incorporating, together with new theories, a way of establishing an analytical project associated with ethical presuppositions. We find, in Heraclitus's philosophy, a wisdom of epistemic-ethical imbrication, evidenced even as an instrumental good. From these peculiarities, we selected and interpreted 37 fragments of Heraclitus' work that allowed us to establish new criteria as guides of an integral and dynamic wisdom. From this perspective, we proposed the Founding Theory of Wisdom (FTW), establishing four necessary conditions, or basic principles, to obtain and re-actualize human wisdom, considering that S is wise only if: (i) S is aware of human nature, and motivated to constantly overcome ignorance; (ii) S is committed to an innovative knowledge (at a time t, and in relation to the available resources to access this knowledge); (iii) S masters their cognitive activity through the process of critical understanding; (iv) S structures their intellectual virtues through intellectual sensitivity (IS), and adjusts their moral virtues through harmonious moral guidance (HMG), taking place in its distinctive character.

Keywords: Wisdom. Heraclitus. Founding Theory of Wisdom.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 SABEDORIA: CONCEITOS PRIMORDIAIS PARA ANÁLISE	16
1.1 Da História para a Filosofia	16
1.2 Motivações dos estudos sobre sabedoria em epistemologia	21
1.3 Pesquisas da epistemologia contemporânea acerca da sabedoria	25
1.3.1 Nozick e o amor dos filósofos pela sabedoria.....	26
1.3.2 Whitcomb e a Teoria da Sabedoria de Duplo Consequencialismo.....	29
1.3.3 Zagzebski e os apelos à sabedoria como <i>phrónesis</i>	33
1.3.4 Ryan e a Teoria da Sabedoria baseada em racionalidade profunda.....	37
1.3.5 Modelos de sabedoria com base em entendimento.....	42
1.4 Análise e prospecção das investigações epistemológicas sobre a sabedoria	46
1.4.1 (Des)Considerando tipologias de sabedoria.....	48
1.4.2 Resgate histórico sobre o termo “sabedoria”	52
2 HERÁCLITO E AS MOTIVAÇÕES PARA O SABER	61
2.1 O sábio do período arcaico	62
2.1.1 <i>Sophos</i> homérico	65
2.1.2 <i>Sophos</i> arcaico por excelência.....	67
2.2 Heráclito: introduzindo o seu pensar	68
2.2.1 Linguagem como raciocínio	71
2.2.2 <i>Epos</i> e <i>logos</i>	75
2.3 Interpretação e contextualização da literatura heraclítica	76
2.3.1 A recepção de Heráclito na História da Filosofia.....	77
2.3.2 O domínio do <i>Logos</i> como condição para a sabedoria	79
2.3.3 O sábio como investigador autêntico e responsável.....	94
2.3.4 Graus de sabedoria	103
2.3.5 O propósito divino no caráter da sabedoria	111
2.3.6 A natureza da sabedoria heraclítica	118
2.3.7 O diálogo entre Heráclito e Aristóteles.....	127
3 TEORIA FUNDANTE DA SABEDORIA (TFS)	144
3.1 Os paradoxos inerentes às teorias da sabedoria	144
3.1.1 Contextualização contemporânea de uma leitura arcaica.....	145
3.1.2 Maturidade experiencial como premissa básica da Teoria Fundante da Sabedoria	147
3.2 (TFS): condição 1	148
3.2.1 Consciência da natureza humana como responsabilidade pessoal e social.....	148
3.2.2 Motivação para a superação da ignorância.....	153

3.2.3 O dever da constância como indicativa do exercício permanente da sabedoria...	158
3.3 (TFS): condição 2	162
3.3.1 Introdução à viabilidade da conjugação entre conhecimento e entendimento, como estados cognitivos do processo de apreensão da sabedoria.....	162
3.3.2 As apropriações indevidas dos cétricos a partir da obra de Heráclito e os seus apelos ao conhecimento.....	167
3.3.3 Motivações e critérios do conceito de conhecimento inovador.....	172
3.3.4 Um tipo característico de especialista.....	174
3.3.5 Revisão a objeções à condição 2.....	178
3.4 (TFS): condição 3	181
3.4.1 Noções gerais sobre o entendimento.....	182
3.4.2 Noções heraclíticas sugestivas ao termo ‘entendimento’.....	186
3.4.3 Entendimento crítico.....	189
3.4.4 Retomada da conjugação sobre conhecimento inovador e entendimento crítico.....	191
3.5 (TFS): condição 4	194
3.5.1 O imbricamento da sabedoria epistêmico-ética de Heráclito.....	194
3.5.2 Virtudes intelectuais.....	196
3.5.2.1 <i>Sensibilidadade Intelectual (SI)</i>	199
3.5.2.2 <i>Curiosidade e mente aberta</i>	200
3.5.2.3 <i>Criatividade</i>	202
3.5.3 O caráter de distintividade do sábio.....	204
3.5.4 Orientação Moral Harmônica (OMH).....	209
3.5.4.1 <i>Integridade e dignidade</i>	211
3.6 Exemplos e objeções a TFS	211
3.6.1 Tales e Sólon: do contexto arcaico para a universalização do conceito de sabedoria.....	212
3.6.2 Estudos prospectivos de uma fundamentação ética.....	213
CONSIDERAÇÕES FINAIS	218
REFERÊNCIAS	222
APÊNDICE	238

INTRODUÇÃO

A conjugação de uma contemplação teórica racional ao aprimoramento da conduta humana clama pela apropriação de um saber superior. A meta suprema do trabalho filosófico, a sabedoria, tem recebido, desde as origens, e ao longo de toda história da Filosofia, contribuições em busca de uma conceitualização capaz de identificar suas propriedades e objetivar a sua realização. Das peculiaridades da sabedoria, destacamos sobretudo a sua identificação tanto como estado cognitivo, quanto como virtude.

Mas, qual é a natureza da sabedoria? É possível normatizá-la como uma excelência humana, ou sua manifestação máxima deve ser relegada ao campo mítico-religioso? Qual é o peso que desempenham suas características histórico-culturais diante da necessidade de universalizar esse conceito? E, finalmente, como estabelecer condições que identifiquem os principais estados cognitivos de domínio do sábio?

Creemos ser importante enfatizar que, para elaborar um plano de pesquisa que pudesse vir a contemplar, como objetivo principal, a proposta de uma nova teoria sobre a sabedoria, envolvemo-nos em uma série de objetivos específicos, como: identificar leituras da História da Filosofia, e, em especial, do período arcaico, capazes de trazer argumentos substanciais na incorporação e fortalecimento de novas concepções sobre a natureza da sabedoria; estabelecer as motivações das pesquisas epistemológicas junto às possibilidades de interagirem com as questões relevantes sobre sabedoria; relacionar os pontos fortes e fracos das teorias da sabedoria vigentes, a fim de identificar de que forma nosso projeto poderia responder, de modo alternativo, a questões que permanecem em aberto, tais como: revisar a dicotomia entre um saber teórico *versus* um saber prático, estabelecer a importância de uma sustentação ética complementar aos estados cognitivos da sabedoria, e responder de que forma os filósofos (*philosophos*), ou determinados pensadores, podem apropriar-se efetivamente de uma conduta reverberada pelos sábios (*sophos*).

Para tal, dispomo-nos a revisar o papel da linguagem no processo de orientação à sabedoria, como modelo destinado a ler, apreender, refletir e comunicar acerca dos fenômenos da realidade e da natureza humana, tendo em Heráclito o interlocutor de nossos anseios de pesquisa. Heráclito é um dos mais destacados pensadores pré-socráticos, tendo deixado sua marca junto às origens da Filosofia ocidental. Sua obra é considerada fundamental no destaque a propriedades de uma sabedoria arcaica e no alinhamento entre o saber e o *Logos*.

Embora as teorias epistemológicas sobre a sabedoria privilegiem as noções oriundas da sabedoria clássica, destacando a obra de Aristóteles, sentimos a necessidade de evidenciar, sobretudo, o papel de Heráclito como pensador seminal sobre o tema em questão. Por isso, não excluimos o fato de também estabelecermos um diálogo extratemporal entre Heráclito e Aristóteles, dada a importância de ambas as obras diante do aprofundamento da investigação sobre a sabedoria. Esse debate nos permitiu explorar conceitos intercambiáveis, ou sugestões a serem incorporadas de forma bilateral, engrandecendo as duas propostas teóricas, e selecionando as visões arcaicas originais capazes de se firmarem como base de um novo estudo.

Nesse sentido, o objetivo central de nossa pesquisa aponta para a fundamentação de uma teoria alternativa para a sabedoria, propondo a indicação e a explicação das condições estabelecidas para a mesma, antecipando prováveis objeções e apontando caminhos para estudos prospectivos sobre o tema.

O primeiro capítulo de nossa pesquisa (seção 1.1) apresenta os conceitos primordiais para estabelecer uma análise abrangente das manifestações do saber, destacando que a leitura que faremos sobre o conceito de sabedoria partirá de uma visão filosófica, e, sobretudo, epistemológica.

Se as motivações para nosso trabalho nasceram das questões postas acima, o impulso para a elaboração de uma nova teoria sobre a sabedoria surgiu de uma reflexão crítica sobre as teorias epistemológicas contemporâneas. O interesse dessa área de investigação foi retomado a partir do final do século XX, e com maior força no século XXI, tendo como meta destacar quais são os estados cognitivos concernentes à sabedoria. Essas pesquisas, no entanto, não deixaram de incorporar em seus debates o questionamento sobre o peso e a orientação de outras virtudes intelectuais e morais como fortalecedoras da realização da sabedoria. Na seção 1.2, destacaremos a forma pela qual epistemólogos da virtude sobressaíram-se no fomento a esse debate.

Mas, para identificar uma nova leitura sobre as propriedades da sabedoria, também era preciso salientar os pontos frágeis das teorias epistemológicas vigentes, a fim de vislumbrar uma série de lacunas a serem exploradas sobre a conceitualização desse termo. Dessa forma, propomo-nos a apresentar um panorama descritivo dos aspectos relevantes dessas pesquisas, a partir de: Nozick (1.3.1), Whitcomb (1.3.2), Zagzebski (1.3.3), Ryan (1.3.4), e de defensores de teorias sobre a sabedoria com ênfase em modelos de entendimento (1.3.5), apontando os trabalhos de Baehr, Grimm e Riggs.

Na seção 1.4, expomos que a necessidade de evidenciar esses autores isoladamente surgiu do fato de que não há a elaboração de uma teoria-chave, ou termos

comuns que contemplem critérios fundamentais sobre a sabedoria, com exceção da reafirmação dos termos *sophia* e *phrónesis* aristotélicos, e poucos apelos à sabedoria sustentada por escolas helenísticas. Ficou evidente que as influências do período clássico, nesse destaque a Aristóteles, identificavam tipos de sabedoria em uma visão dicotômica, que acabava por dificultar a atualização dessa sabedoria em uma leitura contemporânea. Portanto, apostamos num alargamento desta pesquisa com relação a suas fontes bibliográficas, referindo-nos às obras dos pré-socráticos, no período arcaico, como passíveis de iluminar e contextualizar uma sabedoria com valores unificados (seção 1.4.2).

As teorias epistemológicas sobre a sabedoria ainda mantinham em aberto questões essenciais, como: o sábio deve ser um especialista ou um generalista? Existe uma relação de imposição de virtudes morais junto à realização sábia? A sabedoria deve ter uma orientação egocêntrica ou ecocêntrica? E, sobretudo, não era identificada uma instrução única quanto à determinação do(s) estado(s) cognitivo(s) potencializador(es) da sabedoria, bem como faltava sublinhar de que forma o conhecimento poderia contribuir para o acesso à sabedoria.

Sugerimos, então, que alguns dos epistemólogos apresentados por nós (na seção 1.3) estavam produzindo teorias sobre sabedorias tipificadas (seção 1.4.1), desconsiderando que, embora a metodologia de pesquisa das teorias contemporâneas fosse feita a partir de uma abordagem epistemológica, o objeto dessas teorias deveria ser o de estabelecer a sabedoria em geral, numa abrangência universalizável, e não sustentando o termo ‘sabedoria epistêmica’. Nesse sentido, propomos a revisão de um recorte preciso de investigação, capaz de alinhar-se junto a uma proposta nuclear de fundamentação da sabedoria. Aqui entendemos critérios fundantes como seminais, elencando valores que possam vir a alicerçar esse termo, capazes de dialogar ou receber influências de trabalhos subsequentes, permitindo uma proposta de manutenção de dados originais e basilares para essa normatização.

Precisávamos ir ao encontro de uma teoria que apresentasse a sabedoria de forma integral e dinâmica, capaz de conjugar, com a mesma importância, propriedades teóricas e práticas, epistêmicas e éticas, além de conceber o sábio não apenas como um acumulador de saberes, mas como um criador de saberes críticos e relevantes, capazes de promovê-los como bens sociais. Essa é a proposta de análise de nosso capítulo 2, demonstrando o quanto o período arcaico, e o próprio surgimento da Filosofia como método de raciocínio e exercício espiritual, na Grécia Antiga, contribuíram para

estabelecer associações teóricas entre o *sophos* e o *philosophos*, estudos expostos na seção 2.1.

Para além, identificamos, como nosso melhor interlocutor para a investigação dessa sabedoria arcaica, Heráclito, o pensador que clama por um saber como responsabilização pessoal e social. Na seção 2.2, introduzimos o seu conceito de *Logos* como termo constitutivo do saber: a linguagem é berço e emissora de sua sabedoria, desde a visão desse *Logos* como leitura e ordenamento da natureza, à possibilidade de autoconhecimento e harmonização das capacidades humanas. Um dos grandes méritos de Heráclito foi o de ter apontado a necessidade de conceitualização de uma sabedoria dinâmica, que exigisse retroalimentação e aprimoramento tanto dos estados cognitivos concernentes ao sábio quanto de sua conduta ética. Por sua vez, o aprimoramento exigido das capacidades intelectuais do sábio o condiciona como recorrente leitor da realidade, e a conjugação dessas capacidades junto a seus anseios éticos o reafirmam como agente transformador dessa realidade, na medida em que grandes desafios lhe são impostos e enfrentados.

Mas a proposta de um trabalho teórico a partir do pensamento de Heráclito exigiu-nos aprofundamento a respeito da recepção, interpretação, seleção e análise de sua obra. Essa dificuldade e os caminhos os quais nos propomos a percorrer para vencê-la, estão expostos na seção 2.3. Sugerimos a aproximação com sua obra a partir do trabalho de Charles Kahn, um dos mais reconhecidos intérpretes contemporâneos de Heráclito diante dos trabalhos elaborados em língua inglesa. Essa escolha se dá em virtude da relação com a bibliografia epistemológica contemporânea, também identificada com a mesma língua e padrões analíticos.

No entanto, a prova da influência de importantes filólogos do séc. XIX, historiadores, tradutores, bem como de outros filósofos continentais, não foi ignorada por nós, e, em notas e no apêndice, é apresentada como traduções e visões adicionais à linha mestra por nós defendida. Segundo Kahn, dos 125 fragmentos doxografados atribuídos a Heráclito, apenas 89 deveríamos reconhecer como literais. Para tratar especificamente de termos concernentes à sabedoria, selecionamos 14 fragmentos essenciais, além de 23 fragmentos complementares, totalizando 37 fragmentos que pretendem salientar não apenas a noção heraclítica de sabedoria, mas essa relação com suas doutrinas nucleares, como a defesa do devir e das enantiologias, os conflitos entre princípios opostos, diante das resistências e superações humanas.

A opção por esse recorte metodológico deu-se pelo fato de identificarmos quatro blocos centrais de aproximação com o termo ‘sabedoria’, em Heráclito, analisadas a partir

dos seguintes aspectos: na seção 2.3.2, enfatizando o domínio do *Logos* como condição para a sabedoria; na seção 2.3.3, apresentando o sábio como um investigador autêntico e responsável; na seção 2.3.4, identificando a proposta heraclítica de realização da sabedoria a partir de graus de desenvolvimento da mesma; e, na seção 2.3.5, estabelecendo o que é, e como se realiza, o propósito divino no caráter da sabedoria heraclítica. A fim de reorganizar e reforçar as principais abordagens do autor, a seção 2.3.6 restabelece uma noção geral sobre a sabedoria heraclítica, base de nossa pesquisa bibliográfica para a elaboração da Teoria Fundante da Sabedoria (TFS).

Retomamos que, como a TFS pretende estabelecer novas respostas frente a lacunas deixadas por teorias epistemológicas contemporâneas sobre a sabedoria, todas alicerçadas no pensamento aristotélico, consideramos crucial estabelecer quais as vantagens da leitura da sabedoria a partir da visão heraclítica, contrapondo e/ou complementando o diálogo atemporal entre ambos os pensadores: Heráclito e Aristóteles. Esse é o trabalho da seção 2.3.7, que se presta a reforçar nossa pesquisa de cunho comparativo e suplementar, como base de uma teoria alternativa sobre a sabedoria.

Os dois principais paradoxos das teorias epistemológicas contemporâneas, segundo a seção 3.1, resumem-se em dissolver as dicotomias entre uma sabedoria teórica e prática, e uma sabedoria epistêmica e ética. Problemas esses ultrapassados por Heráclito, quando ele pretende fazer uma fusão entre diversos tipos de saberes, que se encontram numa sabedoria integral e dinâmica.

Aliás, resolver esses paradoxos são grandes desafios para a proposta de uma normatização da sabedoria, pois a mesma não pode deixar de ser concebida em, no mínimo, três orientações conceituais: como estado epistêmico (ou numa conjugação de determinados estados epistêmicos); como estruturante de faculdades cognitivas, e como traço de caráter, denotando o seu apelo a apresentar-se como virtude. É preciso ressaltar que a TFS pretende identificar, com maior ênfase, as excelências cognitivas que devem ser atribuídas ao agente que se pretende ser sábio, e que as virtudes intelectuais e morais identificadas como adequadas a esse processo servem para reforçar a conduta epistêmica desse agente.

Essa é a inspiração de nossa Teoria Fundante da Sabedoria (TFS), mas é preciso acentuar que a criação da mesma parte de uma leitura neo-heraclítica, já que pretende contextualizar o pensamento de Heráclito junto a anseios contemporâneos, bem como aprimorar outras interferências teóricas pertinentes a nossa análise.

A Teoria Fundante da Sabedoria (TFS) orienta-se sob quatro condições necessárias, propondo que S é sábio só se: (i) S é consciente da natureza humana, e

motivado a superar constantemente a ignorância; (ii) S é comprometido com um conhecimento inovador (em um tempo t' , e em relação aos recursos disponíveis de acesso a esse conhecimento); (iii) S domina sua atividade cognitiva através do processo de entendimento crítico; (iv) S estrutura suas virtudes intelectuais através da sensibilidade intelectual (SI) e ajusta suas virtudes morais através da orientação moral harmônica (OMH), realizando-se em seu caráter distintivo.

É preciso lembrar que o estabelecimento de quatro condições necessárias para a realização da sabedoria, levada em consideração a ressalva da seção 3.1.2, estipula a maturidade experiencial como condição de base para a orientação de todo esse processo, que ocorrerá em graus ou estágios de desenvolvimento da sabedoria.

A seção 3.2 trará a primeira condição da TFS, que exige que o homem disposto a trilhar o caminho em direção ao saber seja motivado a superar constantemente a ignorância, salientando que essa ignorância deve ser revisada como aspecto pessoal e também como combate social. Essa motivação deverá ser gerada pela conscientização da própria natureza humana, tendo nos sábios aqueles dispostos a vencerem suas limitações e imporem-se metas de superação e evolução humana.

Para tratar especificamente de dois estados cognitivos correspondentes a dois estágios da sabedoria, a seção 3.3 institui os critérios de um conhecimento inovador como base de exploração teórica do sábio, e a seção 3.4 determina a noção de entendimento crítico como atividade cognitiva magistral do sábio. Os princípios de viabilização da conjugação entre esses dois estados cognitivos, que possuem critérios teóricos de base diferenciados, são explicitados na seção 3.3.1, reforçando que ambos se complementam mas não se fundem, pois mantêm metas epistêmicas próprias.

O conhecimento inovador é um estágio anterior ao do entendimento crítico e diz respeito à formação de crenças singulares, originais, em um momento específico e em relação aos recursos disponíveis de acesso à obtenção desse conhecimento, que deverá, necessariamente, ser propositivo para a sociedade. Esse agente poderá representar-se como um tipo característico de especialista intelectual e/ou moral. E esse conhecimento poderá ser renovado, ou substituído, ao longo da vida do sábio, reforçando-o como referência de consulta e inspiração em determinado tema de abordagem especulativa. Virtudes como a curiosidade e a mente aberta são indicadas como retroalimentadoras desse estágio.

No entanto, será o compromisso com o estágio do entendimento crítico que reforçará o papel do sábio como um exímio leitor da realidade, bem como das relações contingenciais que formam os desafios e os obstáculos da vida. O entendimento crítico é

o estágio de desenvolver a criatividade do sábio, a fim de torná-lo capaz de transformar essa realidade com novas proposições e ações. Esse é o estágio que chancela o sábio estratégico e líder.

A condição 4 da TFS, apresentada na seção 3.5, estrutura duas bases de gerenciamento das virtudes adequadas a um agente sábio: institui a sensibilidade intelectual (SI) como fundamento adequado do arcabouço das virtudes intelectuais do sábio, e a orientação moral harmônica (OMH) como o modelo de potencialização dessas virtudes intelectuais em prol de uma conduta moral distintiva por parte do sábio.

Acreditamos que, ao tratar de uma conduta cognitiva por parte do sábio, não podemos nos eximir de reforçar suas virtudes morais, como a integridade e a dignidade, marcas da distintividade de escolhas e ações de homens exemplares no mundo. No entanto, admitimos que argumentos da Filosofia da Ética possam vir a contribuir com um enfoque complementar a nossa teoria, debate proposto na seção 3.6.2. Nossas limitações em lidar com esses argumentos demonstram uma das razões pelas quais nossa teoria só prevê condições necessárias, e não necessárias e suficientes para a mesma, pois pressupomos que, a partir dessa base de fundamento da sabedoria, outras condições possam vir a complementar nossa proposta.

Para reforçar a viabilidade de nossa teoria, testamos, na seção 3.6.1, a adaptação dessas quatro condições da TFS a dois nomes consagrados da História como sábios: Tales e Sólon. A escolha desses nomes dá-se pelo fato de que a forma como ambos atingiram os estágios de sua sabedoria são singulares, permitindo confirmar o nosso argumento de que uma sabedoria integral e dinâmica deve, sobretudo, reservar espaço para perspectivas sábias autorais, originais, inquietas, como proposta de um exercício constante de aperfeiçoamento intelectual e moral.

Salientamos, ainda, que na difícil tarefa de contextualizar o pensamento arcaico sobre a sabedoria como base para uma leitura contemporânea desta, sentimo-nos na obrigação de incorporar a nossa bibliografia primária, i.e., os fragmentos doxografados de Heráclito, um estudo aprofundado junto a uma seleção de intérpretes e tradutores que dominam a obra heraclítica. A partir das pesquisas desses autores, fomos capazes de nos aprofundar na própria tradução de termos gregos e filosóficos essenciais para a assimilação do pensamento de Heráclito com maior propriedade. Esse trabalho está destacado em nosso Apêndice e foi imprescindível para elaborarmos as análises de nossa tese, sobretudo no capítulo 2.

1 SABEDORIA: CONCEITOS PRIMORDIAIS PARA ANÁLISE

O capítulo 1 inicia-se com o resgate das principais aproximações conceituais com o termo ‘sabedoria’, a partir de perspectivas históricas e filosóficas. Adiante, apontamos um incremento de pesquisas epistemológicas acerca desse tema, em especial no princípio do século XXI, das quais pretendemos elencar as motivações, os critérios de base e as prováveis prospecções para, num segundo momento, estabelecermos uma análise crítica sobre as mesmas, apontando duas deficiências fundamentais: a primeira diz respeito à falta de clareza quanto ao objeto dessas pesquisas, fato evidenciado quando a sabedoria é revisada de forma tipificada, e não sob aspectos fundantes; e a segunda aponta a limitação do resgate bibliográfico de base para esses estudos, orientados sobretudo a partir da visão aristotélica. Esses são pontos essenciais que nos motivarão a introduzir um novo olhar sobre a investigação acerca da sabedoria, buscando recursos teóricos do contexto arcaico e das origens da Filosofia para associar as propriedades fundamentais do saber dos *sophos*, as metas epistêmicas de excelência dos *philosophos*.

1.1 Da História para a Filosofia

Para entender as propriedades fundamentais da sabedoria, é preciso resgatar as noções de maior representatividade desse saber frente aos condicionamentos da História e da Filosofia. Os princípios da sabedoria firmam-se sobre as relações valorativas entre o Ser e o Saber, salientando questões sobre a própria responsabilidade humana em especular sobre a realidade, e em buscar uma capacidade de superar os limites e a apropriação das potencialidades de cada indivíduo diante do espaço de uma vida. O pensar como aperfeiçoamento de um modo de ser e agir é uma das atividades mais antigas e mais profundas da Humanidade.

Em maior ou menor grau, todo homem envolve-se com as interrogações acerca de sua existência. E, se o homem se constrói dentro de um processo civilizatório, enquanto dependente de um estágio de desenvolvimento cultural, é natural que a História, aquela que revela várias visões de mundo, sirva de horizonte para a construção desse processo de reconhecimento do saber. Será justamente dentro de cada contexto histórico-cultural que a sabedoria irá se estabelecer: circunscrita a determinadas influências, nessa inter-relação entre homem e natureza, homem e educação, homem e política, e também suas técnicas, arte, crenças. Se aceitarmos o fato de que cada cultura valoriza e reproduz um

tipo ideal de homem, assim os seus mestres e os seus sábios terão características contingenciais.¹

Aqui reside nosso primeiro problema em identificar um conceito universal acerca da sabedoria. Não podemos negar o condicionamento histórico relativo a esse termo, mas vamos indicar um refinamento de determinadas noções basilares para identificar como aproximar essa noção de uma leitura filosófica e, predominantemente, epistemológica.

Inicialmente, propomos a apresentação de três noções paradigmáticas acerca da sabedoria, procurando estabelecer um panorama amplo que englobe tanto tradições orientais quanto ocidentais, que pretendem sustentar as diversas ramificações sobre os estudos acerca da sabedoria. São estas as três concepções gerais: a) sabedoria como sistema de vida, condicionada a normas comportamentais; b) sabedoria religiosa, atribuída a revelações, acesso a mistérios e dogmas, e c) sabedoria como virtude, com base na perspectiva filosófica. Das três, podemos atribuir algumas confluências, como os ideais de: sensatez, harmonia, reflexão, exemplaridade, singularidade, capacidade de apreensão e visão, orientação pela justiça, solidariedade e/ou amizade.

Assim, é possível admitir que a História da Sabedoria - sabedoria esta de forma ampla - antecede, se confunde e supera as análises sobre a História da Sabedoria Filosófica ou da Filosofia Antiga.² No entanto, é a Filosofia, como método de reflexão racional, que pode dar boas respostas sobre a sabedoria em geral, ampliando o seu olhar sobre essa condição de superação da vida ordinária através do acesso a um saber diferenciado. É também dentro da História da Filosofia Clássica que temos como consagrada uma noção de sabedoria inerente à organização de sua sociedade, aquela

¹ A Antropologia tende a relacionar teoricamente a natureza da sabedoria às noções culturais e religiosas. Para Radhakrishnan e Raju (1964), será o estabelecimento do conceito antropológico de uma sociedade o que determinará seu ideal de sabedoria, destacando-se as sabedorias grega (clássica), judaica e chinesa. Para Comte-Sponville e Ferry (1999, p.256), há quatro grandes momentos da sabedoria universal, representados por: razão grega, amor cristão, lei judaica e compaixão búdica.

² Há duas aproximações que faremos ao longo de nosso trabalho quando nos referirmos ao termo 'História da Filosofia Antiga': a primeira diz respeito à História (como ciência social) dos períodos em que a Filosofia nasceu e se fortaleceu na Grécia Antiga, e a segunda diz respeito aos termos que os filósofos atribuíram a esses períodos correspondentes, denominados de 'períodos filosóficos'. Notemos que a denominação filosófica correspondente a cada período histórico varia de acordo com a posição de cada autor. Segue (Período Histórico = Período filosófico): 1. Período Homérico, séc. XII – VIII a.C.= período mítico, raízes da Filosofia; 2. Período Arcaico, séc. VIII – VI a.C.= período cosmológico ou Pré-Socrático; 3. Período Clássico, séc. V – IV a.C. = filosofia socrática ou antropológica, ontológica e sistemática (Platão e Aristóteles); 4. Período Helenístico, séc. IV - III a.C. = período ético, ênfase para epicurismo, estoicismo e ceticismo. A partir de neoplatônicos e na conversão para a Filosofia Medieval, não trabalharemos em detalhes, pois focaremos nossos estudos nos primeiros fundamentos da Filosofia Grega. Para a identificação dos períodos da filosofia grega, vide Abbagnano (1969, p.26).

representada como a trindade grega: do poeta, do homem de Estado, e do sábio.³ Essa importância que a sociedade grega confere à sabedoria, como roteiro desafiador entre as verdades universais e as existências singulares, acaba por fundamentar a objetividade que devemos a esse termo. Os gregos passam a perseguir tanto a sabedoria, que, aqueles que se dedicam de forma especial a ela configuram-se como *philo-sophos*, os amantes ou amigos da sabedoria.⁴

Mas ainda que filósofos tendam a atingir a sabedoria, nem todas as correntes filosóficas aceitam essa efetivação, o que nos direciona a explicar a instigante sentença: nem todo sábio é filósofo, e nem todo filósofo é sábio.⁵ Notemos: sábio, como conceito original de *sophos*, é uma noção anterior à de *philosophos*.⁶ Os *sophos* do período arcaico ditavam máximas gnômicas, relacionadas ao bom senso em sociedade, e geralmente eram líderes pragmáticos que não se preocupavam em ensinar como atingir essas noções de reflexão valorativa da vida. Já os *philosophos* tinham uma atitude diferenciada acerca do compartilhamento desse saber, pois acreditavam que uma conversão teórica era essencial para estabelecer a riqueza e o florescimento das vidas humanas, e faziam do seu senso crítico uma arma de possível disseminação ou provocação acerca da importância da sabedoria.

Tanto a etimologia de *philosophos* quanto a História da Filosofia Antiga não nos deixam negar: a sabedoria sempre foi o mote principal das pesquisas e a meta a ser alcançada como resultado de um trabalho intelectual rigoroso de apuramento do espírito.

³ A noção de trindade grega como direção de seu povo e pensamento, associada a uma representação de *paideia*, devemos a Jaeger (1986, p.12).

⁴ A *philia* não se limita a expressar um amor ou amizade a determinada meta, ela representa um desejo de aproximação, ou de vínculo humano, estendendo-se desde o estudo das relações íntimas familiares até as relações sociais e políticas mais complexas. In: Kraut (2009), p.18.

⁵ Em geral, as correntes filosóficas que não aceitam a efetivação da sabedoria humana tendem a interpretar a sabedoria como característica divina e/ou representando uma noção absoluta de infalibilidade. Como exemplo para a solução do problema de sábio infalível, temos a doutrina estoíca. Para os estoícos, Sêneca seria o único capaz de ser chamado de ‘sábio’; mas, como a natureza humana é falível, ele é denominado de o ‘sábio imperfeito’.

⁶ Tratamos em detalhes da noção de *sophos* no espectro da Grécia Antiga no cap.2, seção 2.1. Quanto à atribuição de origem da palavra ‘*philosophia*’, ela é controversa na História do Pensamento Ocidental. Para Hadot (1999, p.35, nota 1), devemos a noção integral do ‘filosofar’ apenas a partir de Platão. Para Laércio (1988, p.15), o termo ‘*philosophos*’ deve ser atribuído a Pitágoras. Para Kenny (2004, p.9), Pitágoras deve dividir esse crédito com Tales de Mileto. Mas Kahn (2009, p.138, nota 69) enfatiza, baseado em Heródoto I, 30,2, que os jônicos já utilizavam a palavra ‘*philosophēin*’ para expressar a condição de homens que desejavam aprender mais do que a maioria. Isso destituiria a ideia de que teríamos um único responsável enquanto “criador” de uma atividade diferenciada em relação ao saber; e a noção original do termo ‘*philosophos*’ também poderia ser atribuída a Heráclito ou Parmênides. A defesa de Heráclito como o primeiro a ter utilizado a noção de filósofo é estabelecida por Costa (2002, p.91) e Legrand (1991, p.15).

Ao filósofo, caberia instituir de que forma esses exercícios espirituais poderiam se dar, geralmente alicerçados no debate dialético e na teorização para as análises acerca dos valores da vida e da própria aceitação da mortalidade humana.⁷

Por serem exemplares em propor, seguir e influenciar seus discípulos a adotarem esses exercícios contemplativos perante a vida, muitos dos mestres em Filosofia destacaram-se como sábios, mas nem sempre essa condição era estendida a seus discípulos. Os mestres eram símbolos de representação dessa noção de superioridade intelectual e ética, elevando-se a uma condição de excepcionalidade perante os demais homens. Eles eram porta-vozes de verdades difíceis de serem alcançadas, ditavam ensinamentos únicos, quase sobre-humanos, característica que os aproximava de uma condição divina.

Por isso, um dos primeiros questionamentos que a História da Filosofia Antiga se propôs foi desvendar qual a relação entre a sabedoria divina, preconizada nos períodos homérico e arcaico, e essa sabedoria humana aspirada pelos filósofos. Mas a sabedoria protagonizada por deuses e heróis não se desvinculou dos debates filosóficos, nem mesmo no período clássico. A sabedoria humana virou séculos sendo confirmada a partir da revelação dos Oráculos para alguns eleitos, o que ainda insistia no poder do divino como balizador da identificação de uma condição de sabedoria. O exemplo característico dessa condição é o da apologia-socrática, considerando Sócrates como o maior dos sábios do seu tempo através do anúncio da sacerdotisa, no Templo de Delfos. No Banquete, Platão continuava pondo à prova a própria existência de uma sabedoria humana, absolutizando-a como estado ontológico transcendente e referendando de forma direta o domínio da sabedoria aos deuses. Já Aristóteles considerou possível associar a *sophia* como condição humana, mas sem esquecer que essa virtude deveria vir caracterizada pela busca do homem pelo bem supremo, a *eudaimonia*.⁸

⁷ A Filosofia Antiga tem um compromisso típico para com uma atitude espiritual que abrange todos os principais aspectos da existência humana. Hadot (2002, cap.1) destaca quatro posturas condicionadas a esse exercício: 1) aprender a viver; 2) aprender a dialogar; 3) aprender a morrer; 4) aprender a ler (as teorias que estão a serviço da prática, dando significado à prática).

⁸ Nos períodos homérico e arcaico da Grécia Antiga, a sabedoria tinha uma conotação especialmente divina: ou era atribuída diretamente à personificação dos poderes dos deuses, tendo em Apolo o deus da sabedoria de modo explícito (COLLI, 1995, p.25), ou era recebida através da decifração de enigmas, como no caso de Pitágoras com suas interpretações órficas (ABBAGNANO, 1969, p.47). Em Heráclito, a natureza divina capacita os homens à sabedoria. Ainda no princípio do período clássico, os oráculos seguiam sendo os disseminadores dessa sabedoria, tendo sido atribuída à sacerdotisa a nomeação de Sócrates como o maior dos sábios de seu tempo (PLATÃO, 1999, V e VIII). No Banquete (PLATÃO, 1957), segundo Diotima, os sábios e os deuses reinavam em um mesmo estado ontológico transcendente. Aos humanos, imperfeitos, restavam duas possibilidades de aproximação ao saber: numa escala inferior, os insensatos eram inconscientes de sua não sabedoria, e, numa escala superior, os filósofos (ou mestres) eram conscientes de

A dessacralização da sabedoria seguiu sendo tema de estudo até mesmo nos períodos helenístico e medieval. A relação entre a sabedoria divina e a humana sobretudo se mantinha através das capacidades mânticas, ou artes divinatórias, atribuídas aos poderes de prospecção de futuro relacionados aos sábios, posteriormente sugeridas como noções deliberativas ou estratégicas.

A Grécia Antiga já associava a sabedoria ao termo ‘*areté*’⁹, aquele que designa uma *disposição para*, isto é, uma potência ou um meio de aperfeiçoamento. Mas foi pós-orientação socrática que essa competência passou a ser sublinhada como uma capacidade estendida a todos os homens que viessem a dedicar-se ao seu aprimoramento intelectual: a virtude passa a ser representada como um poder de conseguir as coisas boas que não se realiza apenas enquanto assimilação de um conhecimento abstrato, e sim expressa-se como conquista através de um caminho de compromisso para com o saber.¹⁰

A associação entre esse caminho virtuoso por excelência encontrava-se, no seu nível mais elaborado, com a virtude superior da sabedoria. A questão que se impunha era: a sabedoria é apenas uma virtude intelectual ou está necessariamente associada ao conceito de virtude moral? Ela tende à manifestação de uma evolução pessoal, de fortalecimento de convicções internas, ou representa alguém que, com um entendimento profundo da realidade, pode influenciar e transformar positivamente a sociedade, a partir

sua não sabedoria. Aos filósofos, caberia progredir em direção à sabedoria, mas sem jamais conseguir atingi-la de forma absoluta. Ao considerarmos a noção de *sophia* aristotélica, proposta a partir da união dos conceitos de *episteme* e *nous*, temos a sabedoria como “a mais perfeita das formas de conhecimento [...] um conhecimento científico consumado das coisas sublimes” (EN VI, 1141 a), e passível de ser considerada humana através do exercício filosófico. Mas, ainda assim, Aristóteles considera as exigências inerentes à condição da sabedoria, “um algo divino superior à nossa natureza heterogênea” (EN X, 1177 b). A questão da atribuição de uma sabedoria humana diante da leitura da filosofia clássica não é, portanto, uma noção simples de ser assumida. Para elucidá-la, vale-nos a síntese de Robinet (2004, p.272): “É verdade que para alguém aderir à sabedoria deve acreditar em sua divindade”.

⁹ Ao termo grego ‘*areté*’, atribui-se uma noção de virtude enquanto merecimento e/ou competência correspondente a cada período da Grécia Antiga: no período homérico, as virtudes eram características de deuses e heróis, identificadas como força, valentia; até meados do período arcaico, era uma condição apenas atribuída aos aristocratas ou à nobreza de sangue e relacionava-se à seleção, algo raro e especial que só os nobres poderiam possuir. Somente no período clássico, com a afirmação da *paideia*, a virtude passa a ser objeto de aprendizado, geralmente conquistada como competência de bons cidadãos. Devemos aqui também salientar que, embora a palavra ‘virtude’ seja um conceito comum entre filósofos, em especial aqueles que estudam História da Filosofia, há quem prefira traduzir ‘*areté*’ por ‘excelência’ e ‘*aretai*’, por formas de excelência (vide nota de tradução de Kury em Laércio (1988, p.10)). Para o estudo das várias noções de ‘*areté*’ na Grécia Antiga, vide Vernant (2002, p.87-8), Jaeger (1986, p.18-23) e Guthrie (1998, p.8-9).

¹⁰ Notemos que, em Ménon (PLATÃO, 1992, 78c e 89c-e), a noção socrática de virtude nos permite fazer uma aproximação entre os conceitos de *sabedoria* e *bem*.

de uma visão altruísta?¹¹ E, se a sabedoria for um roteiro para decifrar enigmas do mundo e promover o caminho para uma vida plena, o seu método passa por um aprimoramento epistemológico de nossas capacidades cognoscitivas? Se sim, de que forma?

Essas são algumas questões que incentivaram a atualização dos estudos sobre a sabedoria na contemporaneidade, sobre as quais vamos nos debruçar na seção seguinte.

1.2 Motivações dos estudos sobre sabedoria em epistemologia

A filosofia analítica de língua inglesa tende a unificar sob o mesmo verbo duas noções cognitivas distintas: ‘conhecer’ e ‘saber’ são representadas por ‘*to know*’. O fato é que conhecimento é um saber estritamente cognoscitivo, enquanto que sabedoria apela a uma profundidade ou elevação desse conhecimento, geralmente incorporado ao domínio de uma orientação moral, de compreensão da totalidade dos valores da vida.¹² Diferenças substanciais podem ser aprofundadas quando notamos que as análises epistemológicas tradicionais do conhecimento contemplam o conhecimento proposicional, ‘*know that*’, enquanto que outros tipos de conhecimento são relegados, ou incorporados a outros estados cognitivos, também passíveis de serem atribuídos à sabedoria. Referimo-nos ao conhecimento competencial, ‘*know how*’, e conhecimento por contato direto ou entendimento, ‘*know why*’.¹³

Os debates sobre os tipos de conhecimento passíveis a um agente trouxeram relevância às investigações sobre o papel do próprio agente na obtenção de conhecimento, bem como de outras virtudes intelectuais correlatas. As associações entre conhecimento e virtudes passaram a ser revisadas com maior propriedade na epistemologia a partir da

¹¹ A moralidade, na Grécia Antiga, era uma condição controversa quando direcionada à conduta dos sábios. No período arcaico, na lista dos 7 Sábios (atribuída a Laércio, I, 13) constava o nome de Períandros, reconhecido como um perverso tirano. Mais tarde, Platão, em Protágoras, 343 a, o substituiu, alterando inclusive outros nomes dessa lista, como Cleóbulo, Míson e Quílon, homens de moral consagrada. Acredita-se que essa desaprovação de Períandros da parte de Platão tenha sido um movimento em direção à aproximação da sabedoria como virtude moral. Será em Aristóteles, em seus livros *Ética a Nicômaco* e *Ética Eudêmica*, que essa aproximação tenderá a ocorrer com maior evidência.

¹² Para a distinção filosófica do duplo sentido acerca do verbo ‘*to know*’, vide Zaragüeta, (1955, p.467).

¹³ A epistemologia contemporânea tem resumido basicamente em três os tipos de conhecimento: a) proposicional (*know that*- saber que *p*, em que *p* é uma proposição), indicando um conhecimento descritivo; b) competencial (*know how*- saber como), quando indica uma habilidade de realizar algo, ainda que nem sempre possa ser explicado passo a passo como se domina uma ação “conhecida”; c) por contato direto, indicando um conhecimento adquirido através de experiência pessoal direta sobre os objetos do mundo, podendo também ser caracterizado como conhecimento interrogativo (*know why, what, where, when, which, who*). Para aprofundar as noções sobre tipos de conhecimento, vide: Pojman (2001, p.2) e Blaum e Pritchard (2006, p.95).

década de 80, instigadas por Sosa (1980), gerando um novo campo de pesquisa chamado de Epistemologia da Virtude.¹⁴ Esse outro olhar sob a ótica tradicional da epistemologia não se divorciou de sua normatividade básica, mas passou a sugerir novas análises do conhecimento, agora sustentadas sob o papel que desempenha o agente responsável por esse ato, e a tratar com maior saliência outros bens epistêmicos.¹⁵

A agenda dos então chamados “epistemólogos da virtude” nasceu guiada pelas discordâncias entre confiabilistas, que enfatizam o tratamento dos mecanismos indispensáveis para a obtenção do conhecimento como uma realização epistêmica, e responsabilistas, que, ao alinharem o valor do conhecimento ao valor moral do agente que se apropria dele, tendem a ampliar as dimensões éticas diante do debate epistemológico.

Os dois grandes eixos teóricos acerca da conceituação de uma virtude epistêmica buscam da parte dos confiabilistas, tratar das faculdades cognitivas, poderes ou habilidades que produzem crenças verdadeiras, linha de defesa de Sosa (1988) e Greco (2002); na mesma linha, mas com uma pequena variação que trata desses poderes ou competências enfatizadas como mecanismos, ou processos mentais, está a proposta de Goldman (1992).¹⁶ Da parte dos responsabilistas, relacionando excelência a traços de caráter, está a linha defendida inicialmente por Montmarquet (1987) e Zagzebski (1996).¹⁷

O papel desses epistemólogos como novos exploradores de abordagens teóricas acerca das virtudes passava a aproximá-los, então, da necessidade de tratar sobre a natureza e as propriedades, inclusive, da mais almejada virtude filosófica: a sabedoria. Nesse sentido, destacamos três principais vertentes de interesse sobre esse tema.

¹⁴ O artigo de Sosa que inaugura os debates epistemológicos como epistemologia das virtudes é *The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge*, de 1980.

¹⁵ Para rever trabalhos importantes sobre a orientação da Epistemologia das Virtudes, citamos Kvanvig (1992), Hookway (2003) e Roberts e Wodd (2003). Para a definição de virtudes intelectuais, sugerimos revisar a noção de Baehr (2013, p.107): “Intellectual virtues share a common motivational basis, each individual virtue also has its own characteristic activity or psychology—an activity or psychology that is rooted in an underlying ‘love’ of epistemic goods. Put formally, the idea is that for any intellectual virtue V, a subject S possesses V only if S is (a) disposed to manifest a certain activity or psychology characteristic of V (b) out of a love of epistemic goods”.

¹⁶ Na defesa de confiabilistas, estão Sosa (1991, caps.8 e 13) Greco (2002) e Goldman (1992, cap.9). A definição de virtude intelectual por confiabilistas é: “A subject S’s intellectual virtue V relative to an ‘environment E may be defined as S’s disposition to believe correctly propositions in a field F relative to which S stands in conditions C, in ‘environment’ E” (SOSA, 1991, p.140).

¹⁷ Na defesa de responsabilistas, estão Montmarquet (2000) e Zagzebski (1996). A definição de virtude intelectual por responsabilistas é: “a deep and enduring acquired excellence of a person, involving a characteristic motivation to produce a certain desired end and reliable success in bringing about that end” (ZAGZEBSKI, 1996, p.137).

A primeira vertente, resgatando a sabedoria como excelência de alto valor, foi incorporando, de forma transversal a essa pesquisa, questionamentos epistemológicos específicos, tais como: qual o tipo de relação que deveria haver entre sabedoria e conhecimento?; ou, ainda, que tipo de conhecimento e/ou entendimento especial deveria ser atribuído ao sábio? Fortemente influenciada por Nozick (1989),¹⁸ essa vertente trouxe epistemólogos com projetos de pesquisa independentes sobre a sabedoria, ampliando suas bases bibliográficas de pesquisa para além das noções aristotélicas, que seguiam sendo base no que tange à associação direta entre o reconhecimento desse ‘conhecimento-saber’ com a assimilação de uma vida eudaimônica.

A segunda vertente, em geral composta por responsabilistas, tende a incorporar em suas investigações acerca da natureza da sabedoria a ênfase às orientações aristotélicas, em duas abordagens diferentes: focando seus estudos nas relações dicotômicas entre *sophia* e *phrónesis*, ou exclusivamente no destacamento da *phrónesis* como modelo de uma sabedoria atualizada.

Uma terceira vertente ampliou o diálogo entre epistemólogos e pesquisadores de outras disciplinas, com destaque para as áreas humanas, com dois objetivos centrais: a) estabelecer um parâmetro normativo acerca da conceitualização sobre a natureza da sabedoria e termos afins, como linha mestra desses debates interdisciplinares; b) condicionar esses estudos a uma perspectiva mais aplicada, interessada em saber quais as consequências da sabedoria enquanto bem epistêmico e como esse agente sábio atua e pode impactar o mundo em geral.

Note que nos apoderamos, acima, do termo ‘vertente investigativa’ e, com exceção dos epistemólogos da virtude, que compartilham de uma agenda própria de investigação, na qual a sabedoria poderia constar como um mote secundário de interesse, a primeira e a terceira vertentes não formam grupos que, até o presente momento, compartilham pesquisas sobre sabedoria de forma substancial. Essas pesquisas apropriam-se de análises que, por vezes, se reconhecem aproximando hipóteses que nem sempre partem de um mesmo fundamento teórico ou apontam críticas similares, mas saídas incongruentes. Alguns pesquisadores estão alinhados a uma visão tradicional da Epistemologia

¹⁸ Nozick (1989) pode ser considerado um dos primeiros autores a tratar da sabedoria com foco epistemológico, interessado em estabelecer uma relação direta entre o conhecimento do sábio e um tipo especial de conhecimento, capaz de estabelecê-lo como um grande analista de todas as questões acerca da condição humana. Essa visão epistemológica, no entanto, não é purista, pois parte desse próprio autor destacar os trabalhos de Godlovitch (1981) e Kekes (1983) como referenciais em sua pesquisa, autores esses que dividem suas análises entre os campos da Ética, da História da Filosofia e, apenas em parte, da Epistemologia.

Analítica; outros dialogam abertamente com outras áreas da Filosofia. Ora as influências históricas selecionadas não coincidem, ora os destaques referentes a cada análise tendem a salientar aspectos divergentes.

Esse contexto mostra que a investigação sobre sabedoria a partir da motivação epistêmica está ainda em formação, e, embora já possamos destacar algumas orientações teóricas predominantes, sobre as quais trataremos na próxima seção, essas teorias são fruto de trabalhos, muitas vezes, independentes, desprovidas de um conjunto de conceitos fundamentais que propiciem análises sob padrões congruentes.

Outra importante observação precisa ser feita: deve-se ter o cuidado de estabelecer a diferença entre normatizar o conceito de *sabedoria epistêmica* e o de normatizar o conceito de *sabedoria*, de forma abrangente, através de uma metodologia predominantemente epistemológica,¹⁹ i.e., aprofundando características do sábio em geral, através do arcabouço epistemológico como ferramental dessa conceituação, sempre sublinhando que a epistemologia é uma subárea da Filosofia e que, portanto, deve à Filosofia em geral e, neste estudo, especialmente à História da Filosofia, à Filosofia Comparada e à Antropologia Filosófica reverência e amplo diálogo.

Em uma breve abertura sobre as investigações epistêmicas acerca da sabedoria, podemos destacar que as metas dessas pesquisas tendem a enfatizar uma sabedoria humana, conectada necessariamente ao aprimoramento de estados epistêmicos, tais como: a crença racional, o conhecimento, o entendimento e o aval epistêmico desse agente sábio, sempre orientado para a obtenção da verdade. Em algumas pesquisas, fica evidente o interesse em estabelecer uma leitura que atualize a sabedoria, associando-a a outras noções relacionadas à cognição humana que não dispúnhamos – para além de sua essência – na leitura clássica, como encontrar a conexão entre sabedoria e ciência moderna, sabedoria e tecnologia, ou sabedoria e liderança empreendedora.

Epistemólogos têm o compromisso com a investigação sobre a sabedoria como uma manifestação humana de caráter racional. A grande questão é descobrir quais estados epistêmicos estariam associados diretamente à sabedoria. Se for o conhecimento, de que tipo estaríamos nos referindo: apenas ao conhecimento proposicional, ou àquele incorporado a outros conhecimentos interrogativos e/ou por habilidade? Qual seria o valor desse conhecimento na vida do sábio: de utilidade e realização, de análise efetiva sobre suas experiências, de sucesso em uma vida plena, de compartilhamento de ideais

¹⁹ Sobre a noção de ‘sabedoria epistêmica’ e outras noções adjetivadas de sabedoria, vide nossa posição na seção 1.4.1.

prósperos não só para si como para toda a sociedade? Essas novas associações, enquanto guias de um estado cognitivo superior, seriam capazes de reproduzir condições necessárias e suficientes para a sabedoria? Ou, ainda, deveriam ser propostas condições éticas que viessem a revelar um caráter exemplar por parte do sábio, com noções integrais de liberdade, responsabilidade ou de felicidade?

O panorama geral sobre as motivações desses estudos aponta importantes lacunas a serem preenchidas. Por isso, vamos analisar como as brechas das teorias da sabedoria já prospectadas podem legitimar um novo estudo, sustentado sobre princípios alternativos, mas igualmente fundamentais acerca da natureza da sabedoria.

1.3 Pesquisas da epistemologia contemporânea acerca da sabedoria

Já vimos, na seção anterior, que há diversas vertentes que abordam as pesquisas epistemológicas sobre sabedoria, englobando perspectivas de análise variadas. Essa diversidade de tópicos correlatos que se manifestam diante do estudo em questão reproduzem uma amostra abrangente sobre o estado da arte do tema.

Essa é a razão pela qual nos sentimos obrigados a apresentar um panorama sobre essas investigações a partir da singularidade de cada um dos principais autores que tratam desse tema. O fato de apresentá-los isoladamente mostra como as diferenças entre esses autores por vezes se sobressaem a uma possível elaboração de uma teoria-chave que pudesse vir a contemplar critérios fundamentais sobre a natureza da sabedoria, deslocando, ou complementando, o eixo da pesquisa para além da inspiração aristotélica. Sem a contemplação de uma base teórica mestra, as teorias contemporâneas parecem não fazer jus à extensa e rica produção sobre a análise do termo ‘sabedoria’ em toda a História da Filosofia.

Apresentaremos, portanto, as principais motivações e os avanços das pesquisas de Nozick (1.3.1), Whitcomb (1.3.2), Zagzebski (1.3.3), Ryan (1.3.4), além de uma compilação de autores que evidenciam modelos de sabedoria com ênfase na relação com o entendimento (1.3.5). Os critérios para a seleção desses autores foram: a) qualidade de seus estudos, no sentido de apresentarem, com maturidade, a relevância de seus tópicos, mesmo que nem todos possuam teorias supostamente acabadas; b) por serem expoentes em pesquisas sobre temas centrais da epistemologia, geralmente destacados como

praticantes da ‘epistemologia orientada ao valor’²⁰; c) por serem amplamente citados nos trabalhos recentes que pretendem definir o conceito de *sabedoria*, servindo de referência para outras áreas acadêmicas de pesquisa, com ênfase em: psicologia, educação, comunicação e administração; d) por serem autores que, em certa medida, dialogam entre si, avançando em seus estudos a partir de críticas construtivas paralelas.

Mas, se o mote de pesquisa compartilhado é o mesmo, i.e., a natureza da sabedoria, os seus níveis de argumentação contemplam desigualdades. Nozick desempenha um importante papel como incentivador de uma releitura sobre a abrangência do termo ‘sabedoria’, formulando questões relevantes sobre o tema, embora não organize seus princípios na forma de uma teoria. Zagzebski também não produz uma teoria sobre a sabedoria, pois a contempla segundo a noção de *phrónesis* aristotélica; no entanto, sua teoria da exemplaridade e a produção de novos conceitos balizados pela teoria das virtudes a transformam em uma rica fonte para os estudos sobre a vasta gama de virtudes intelectuais. Ryan (2012), Whitcomb (2010a) e Baehr (2014) apresentam as teorias mais prósperas sobre o tema em questão, sendo que a teoria de Ryan contempla condições necessárias e suficientes, e as de Whitcomb e Baehr apenas condições necessárias. Baehr apresenta o Modelo de *sophia* como entendimento explanatório, e dialoga com princípios previamente expostos por Grimm (2006) e Riggs (2003b).

A revisão do trabalho dos autores citados pretende destacar três aspectos de cada uma de suas pesquisas, verificando: a) a base central de suas argumentações, tomando em relevo o que há de original em suas investigações; b) o contexto histórico/bibliográfico de base; c) questões relevantes ainda em aberto que esses autores consideram interessante aprofundar, no intuito de avançar a partir desses estudos.

1.3.1 a) Nozick e o amor dos filósofos pela sabedoria

Um dos principais artigos inaugurais do debate sobre a sabedoria com foco epistemológico diz respeito à questão levantada por Nozick, em 1989: ‘*O que é a sabedoria e por quê os filósofos amam tanto isso?*’²¹ Cabe-nos ressaltar que o termo

²⁰ Em Whitcomb (2012), temos a apresentação e sistematização do termo ‘*value-driven epistemology*’, ou epistemologia orientada para o valor, que se interessa pela abordagem de outros estados epistêmicos para além do conhecimento.

²¹ O artigo *O que é a sabedoria e por quê os filósofos amam tanto isso?* é apresentado como cap.23 do seu livro *Examined Life* (1989), no qual o autor especula sobre uma série de questões acerca do sentido e da valoração da vida. A fé, o amor, a felicidade, a religião, os dramas sociais; enfim, as realizações humanas

‘amor’, como referência de *philia* em Nozick, é usado como dizendo respeito a uma apreciação filosófica que se compreende ser tão abrangente que o próprio autor permite identificar a sabedoria como uma condição que se apresenta de forma holística, e que carece de uma fórmula pronta para ser aprendida ou aplicada.²²

Essa posição do autor fez com que muitos de seus sucessores o interpretassem como o responsável pela elaboração de uma teoria vaga sobre o tema. Mas essa interpretação não nos parece fazer justiça ao conjunto das investigações de Nozick, que deixou indagações substanciais para serem desenvolvidas em trabalhos posteriores, muitas das quais ainda são questões em aberto.²³

Das suas indicações teóricas sobre a sabedoria, salientamos que: a) seu trabalho versa sobre uma sabedoria humana, eliminando os debates sobre sabedoria divina, que por vezes confundem leitores na caracterização dessa sabedoria falível; b) opta por construir-se sob uma visão antropocêntrica, sem eliminar a relação do sábio com a harmonização da sociedade; c) admite ser adquirida em graus, apontando a experiência de vida como um possível degrau para a obtenção da sabedoria, mas não necessariamente sendo esta alcançada apenas através da maturidade; d) contempla a possibilidade de haver uma sabedoria especializada, no sentido de aplicada a determinado fim emergencial, mas ainda assim considera que a sabedoria deva ser construída através de um conceito proeminente, como guia para uma vida digna; e) possui valor instrumental, mas também intrínseco, e a noção de associar a felicidade à mesma deve ser vista como possível consequência, e não como fim; f) manifesta-se enquanto *know how*, reproduzindo uma visão prática que sirva de guia para as melhores escolhas da vida diante das mais difíceis circunstâncias, embora não exija sucesso por parte do sábio, pois isso dependeria também de condições externas; g) admite que o sábio possui um tipo diverso de conhecimento, dando preferência ao termo ‘entendimento especial’.

Essa última orientação teórica é a que rende maiores observações em seu trabalho. Os termos ‘conhecimento’ e ‘entendimento’ são, algumas vezes, conceitos

entendidas sob o aspecto da reflexão e sempre com forte apelo à sabedoria são motes já referenciados por Nozick quase uma década antes, em seu livro *Philosophical Explanations* (1981).

²² Nozick aceita julgamentos intuitivos junto aos critérios da sabedoria: “Wisdom about life too, as does scientific knowledge, takes a holistic form. There is no formula to learn and apply”(NOZICK, 1989, p.278).

²³ Os principais compêndios de Epistemologia legitimam Nozick (1989) como o precursor do debate sobre sabedoria em epistemologia. No entanto, correntes que aceitam a ligação entre a ética e a epistemologia identificam como precursores igualmente os trabalhos de Godlovitch (1981) e Kekes (1983). No nosso entendimento, o papel de Nozick se sobressai como destaque nesse trabalho pelo aprofundamento das questões sobre estados epistêmicos concernentes à sabedoria.

intercambiáveis e, em passagens específicas, o conhecimento é apenas um grau inferior desse tipo de entendimento, ao qual o autor refere-se como essencial ao sábio. No primeiro caso, o autor trata os termos ‘conhecer’ e ‘entender’ de forma aleatória, ambos atribuíveis a valores, motivações, limitações e superações humanas, além de avaliações de fatos, instituições e contingências da vida. O grau de exigência e amplitude desse conhecimento é exposto em seu célebre parágrafo sobre o conhecimento distintivo do sábio, o qual tem gerado subsídios para discussões até os dias atuais.²⁴

No segundo caso, Nozick relaciona esse conhecimento distintivo a uma qualificação autorizada com vistas a sua execução na prática. Que fique claro: o sábio não é aquele que soma um maior número de conhecimentos, ainda que especiais, mas que assimila um saber que, aplicado à prática, produz valorização significativa a sua existência. Essa qualificação é o que nos levaria a crer ser o termo ‘entendimento especial’ uma espécie de sinalizador da singularidade das capacidades desse sábio como analista e executor de uma vida sustentada sob valores de cunho metafísico.²⁵ O entendimento proposto por Nozick também poderia ser representado como um instrumento capaz de auxiliar no exercício de uma vida melhor, pelo fato de propiciar uma conexão do sábio com as várias dimensões da realidade, e não apenas em circunstâncias isoladas.

Mas, para além desse uso instrumental, esse compromisso com um “entendimento especial” deveria representar o próprio exercício da sabedoria, pois o sábio de Nozick é indissociável do conceito de realização de uma vida bem-sucedida e em prol do supremo bem.

²⁴ Segue o parágrafo substancial sobre as propriedades essenciais da sabedoria: “Wisdom is not just one type of knowledge, but diverse. What a wise person needs to know and understand constitutes a varied list: the most important goals and values of life – the ultimate goal, if there is one; what means will reach these goals without too great a cost; what kind of dangers threaten the achieving of these goals; how to recognize and avoid or minimize these dangers; what different types of human beings are like in their actions and motives (as this presents dangers or opportunities); what is not possible or feasible to achieve (or avoid); how to tell what is appropriate when; knowing when certain goals are sufficiently achieved; what limitations are unavoidable and how to accept them; how to improve oneself and one’s relationships with others or society; knowing what the true and unapparent value of various things is; when to take a long term view; knowing the variety and obduracy of facts, institutions, and human nature; understanding what one’s own real motives are; how to cope and deal with the major tragedies and dilemmas of life, and with the major good things too” (NOZICK, 1989, p.269).

²⁵ Seleccionamos duas passagens que tratam especificamente sobre a sugestão do entendimento para a associação à sabedoria de Nozick: “1. Wisdom is what you need to understand in order to live well and cope with the central problems and avoid the dangers in the predicament(s) human beings find themselves in. 2. Wisdom understanding is a special one, special in a 3 ways: in the topics it concerns – the issues of life; in its special value for living; and in its not being universally shared” (NOZICK, 1989, p.267).

1.3.1 b) Nozick – Base histórica referendada e outras bibliografias complementares pertinentes ao seu estudo

A despeito da citação de Sócrates como o maior dos sábios do seu tempo serão Platão e Aristóteles que estarão nos pressupostos de seus conceitos. Nem sempre citados junto a suas obras referenciais, mas claramente identificados por nós através da construção de seu conceito de ‘vida valorativa ou sábia’ ao de ‘bem supremo’ platônico e ‘vida boa ou de bom-sucedimento’ aristotélico.

Numa forma mais livre de expor sua argumentação, sem restringir-se a citar trabalhos especificamente de outros filósofos da ética ou epistemólogos, Nozick utiliza-se de bibliografias de outras áreas das ciências sociais, como da economia e da psicologia.

1.3.1 c) Nozick – Questões relevantes a serem consideradas

Nozick propôs a retomada de questões fundamentais acerca da sabedoria com ênfase ao trabalho cognitivo do sábio. Será difícil encontrar algum artigo sobre a sabedoria contemporânea que não o cite, pois seu espectro de pesquisa é englobante. Não podemos dizer que os trabalhos que se seguiram, com maior repercussão entre o final da década de 90 e as seguintes, sejam seus herdeiros diretos, mas podemos afirmar que eles bebem de fontes bibliográficas e trazem preocupações similares e/ou desdobráveis.

Uma das hipóteses mais bem aceitas até hoje diz respeito a associar o estado cognitivo do sábio à noção de entendimento (*understanding*). Talvez a sua herança mais controversa refira-se a sua ênfase em aliar a sabedoria a uma condição eminentemente prática, enfraquecendo o modelo de sábio como agente teórico, e aproximando-o dos apelos das contingências da vida. Essa questão específica o tangencia como referência aos autores que tratam a sabedoria a partir da análise da *phrónesis*.

1.3.2 a) Whitcomb e a Teoria da Sabedoria de Duplo Consequencialismo

A importância de Whitcomb para o estudo da natureza da sabedoria em epistemologia não diz respeito ao autor produzir uma próspera teoria acerca da mesma, mas reside nele ser protagonista, enquanto mapeador de um panorama que prevê as possibilidades de crescimento desse estudo na contemporaneidade, inclusive numa ótica interdisciplinar. Esse papel de protagonismo se confirma quando o autor assina a *Oxford*

Bibliography acerca de ‘*Wisdom*’ (2010b), destacando alguns autores dos quais estamos tratando de forma particularizada.

O aprofundamento de seu trabalho se dará, entretanto, num artigo do mesmo ano e com o mesmo título, que compõe o capítulo 10 do *Routledge Companion of Epistemology*. Será nesse trabalho que Whitcomb (2010a): a) sinalizará as cinco principais razões pelas quais epistemólogos devem se interessar por esse tema, b) compilará em três principais vertentes as teorias, ou tentativas de apropriação sobre a natureza da sabedoria e, c) identificará seis principais condições que devem necessariamente ser respondidas por qualquer tentativa de se elaborar uma teoria acerca de uma sabedoria contemporânea.

Sobre as razões que epistemólogos devem teorizar sobre o tema da sabedoria, temos que: 1) ‘sabedoria’ é um termo que faz parte do estado da arte sobre bens epistêmicos superiores²⁶; 2) a sabedoria conecta estudos entre as áreas de epistemologia e psicologia; 3) alicerçada a um rico material proveniente da História da Filosofia, a sabedoria instituiu-se como uma conquista epistemológica central; 4) o tema sugere aproximação com várias questões da epistemologia aplicada; 5) os debates sobre a sabedoria promovem um alargamento dos temas acerca da estrutura dos valores epistêmicos.²⁷

Mas, a despeito de todas essas motivações, as investigações epistemológicas têm concentrado seus esforços em reelaborar questões iluminadas apenas por intuições socrático-platônicas e aristotélicas. Isso gera três correntes de teorizações: 1) a apologética, com base nas teorias da humildade;²⁸ 2) a de visão dupla, que pretende aproximar a categorização entre sabedoria teórica (*sophia*) e sabedoria prática (*phrónesis*); e uma terceira via, 3) que defende uma visão de destaque apenas para a sabedoria prática (*phrónesis*).

A segunda visão será a trabalhada por Whitcomb (2010a) que, a partir de uma releitura dos conceitos aristotélicos sobre virtudes intelectuais (*Ética a Nicômaco*, livro VI), aproximará a *sophia*, originalmente um conhecimento científico, na alusão à junção

²⁶ Traduzimos como ‘bens epistêmicos superiores’ o termo ‘*highest epistemic good*’, o qual é melhor identificado no trabalho de Whitcomb (2012). Assim como a sabedoria, outros bens epistêmicos são considerados superiores, como: conhecimento, entendimento, curiosidade, vide Whitcomb (2012, p.270 e p.281, figura 2: *Work within the value turn*).

²⁷ Vide Whitcomb (2010a, p.95-6).

²⁸ Whitcomb (2010a) cita como replicantes das teorias apologéticas autores da área da Psicologia, como Kunzmann e Baltes (2005).

entre *episteme e nous*, como simbolizando um conhecimento ou entendimento profundo (*deep understanding*)²⁹; e a *phrónesis*, enquanto faculdade para um bom raciocínio prático, como um conhecimento de como saber viver bem, será sublinhada no sentido de proporcionar a habilidade de fazer bons julgamentos.

A Teoria da Sabedoria de Duplo Consequencialismo (*Twofold Consequentialism Wisdom Theory*) faz uma crítica às teorias da sabedoria com base nas teorias da virtude, pois não toma o conceito de *consequencialista* no sentido de tentar localizar o valor epistêmico da sabedoria em suas consequências, e sim inverte a questão, procurando enfatizar o valor da sabedoria como parcialmente constitutivo de consequências epistêmicas boas.³⁰ Whitcomb pretende definir a sabedoria como um princípio que considere o rigor epistêmico combinado com um valor qualitativo de conhecimento em determinado domínio, sinalizando a defesa de um sábio especialista.³¹ A base de sua teoria propõe que a sabedoria é um fenômeno de dupla natureza: teórico e prático, que se refere, de um lado, ao conhecimento de como viver bem e, de outro, a um conhecimento explanatório sobre verdades fundamentais.

Embora Whitcomb apresente sua teoria como uma renovação do pensamento aristotélico, não acreditamos que sua argumentação avance substancialmente sobre as bases históricas já apontadas por Aristóteles. É bem verdade que muitos intérpretes de Aristóteles o apontem como disseminador de uma noção de sabedoria dicotômica, bifurcada entre as virtudes da *sophia* e da *phrónesis*, enquanto que Whitcomb enfatiza que a sabedoria prática (*phrónesis*) necessita de um *background* teórico para se realizar; ou seja, o autor se apropria dos dois termos aristotélicos, assumindo que não são dicotômicos, e sim, complementares. Desde 2010, sua teoria não recebeu grandes objeções, mas é pouco citada como referência.

Resta-nos expor as seis condições que o autor sinaliza como necessárias para serem adequadas a qualquer teoria da sabedoria, de modo a servirem de guia para novos

²⁹ Sobre o conceito de *entendimento profundo*, citemos: “Thus it is to be contrasted with understanding-that and also with unificatory-insight understanding of a shallow variety. It is a kind of explanatory knowledge, because it consists in knowledge of the principles that explain things in a relevant domain” (WHITCOMB, 2010a, p.102).

³⁰ Sobre a noção consequencialista da teoria de Whitcomb, citemos: “This view is consequentialist not in attempting to locate the epistemic value of wisdom in its consequences but, rather, in taking wisdom to be partly constitutive of the epistemically good consequences” (WHITCOMB, 2010a, p.101).

³¹ Sobre o tipo de conhecimento atribuível ao sábio, citemos: “It is a twofold phenomenon concerning, on the one hand, knowledge of how to live well and, on the other hand, explanatory knowledge of the fundamental truths in a domain” (WHITCOMB, 2010a, p.102).

teóricos sobre o tema. Dessa forma, toda teoria que pretenda condicionar a natureza da sabedoria deveria tratar de: 1) explorar a relação do sábio como bom conselheiro; 2) eliminar a condição de perversidade na vida ética do sábio; 3) explicar por que o tolo não pode ser sábio; 4) explicar de que forma e o quanto a sabedoria só é atingida com alto nível de dificuldade; 5) identificar com clareza as críticas com relação a outras teorias já propostas; 6) esclarecer, em cada caso apresentado, quais as circunstâncias em que um indivíduo pode ser considerado sábio ou não.³²

1.3.2 b) Whitcomb – Base histórica referendada e outras bibliografias complementares pertinentes ao seu estudo

Whitcomb (2010b) endossa que a bibliografia recomendada para as pesquisas sobre a natureza da sabedoria nasce da apologia socrático-platônica. Igualmente, indica a leitura da *República* de Platão, livro IV, em que a sabedoria estaria relacionada aos estudos sobre a tripartição da alma, através da racionalidade. Para além, dá destaque ao trabalho de Aristóteles, ainda que se baseie apenas na *Ética a Nicômaco*, livros VI e X.

Quanto à bibliografia contemporânea, Whitcomb reserva espaço para filósofos que transitam com propriedade tanto em epistemologia quanto em filosofia da ética, o que é o caso de Kekes (1983) e Tiberius (2008). Para além dos autores que já estão sendo trabalhados por nós neste primeiro capítulo, Whitcomb destaca Lehrer (1996) e seus estudos sobre sabedoria e educação. Com respeito à problemática sobre a associação de um estado cognitivo especial com a sabedoria, como o do entendimento, o autor recomenda os artigos de Pitt (1988), Strevens (2008) e Grimm (2006, 2011).

O que mais surpreende no levantamento bibliográfico de Whitcomb (2010b), é o destaque que o autor dá às referências contemporâneas de autores da área da Psicologia, como Kunzmann e Baltes (2005), e Sternberg, (1990), apenas para citar autores que possuem teorias sobre a sabedoria com fortes subsídios teóricos, bebendo das fontes filosóficas com muita propriedade e, por vezes, avançando com maior audácia teórica do que os próprios filósofos.³³

³² Vide Whitcomb (2010a, p.17-22).

³³ Teorias sobre a sabedoria elaboradas por psicólogos que deveriam receber maior atenção diante da análise filosófica: “*Berlin Wisdom Paradigm*”, em Baltes & Staudinger (2000), e “*Balance Theory of wisdom*”, em Sternberg (1990).

1.3.2 c) Whitcomb – Questões relevantes a serem consideradas

A importância de Whitcomb para os estudos sobre a sabedoria está na sua sinalização de que uma boa teoria sobre a mesma dificilmente será uma teoria epistemológica pura. Não é novidade que o autor defenda que um trabalho consistente sobre a natureza da sabedoria deva ser feito a partir de um projeto interdisciplinar, fato confirmado pela sinalização de autores de diversas áreas do conhecimento destacados no seu guia para os estudos sobre o tema.³⁴

Outra fundamental posição do autor é sua avaliação de que os filósofos atuais não podem fechar os olhos para a herança herdada pela História da Filosofia Antiga. Esse apoio pode ajudar a resolver um grande conjunto de questões sobre a sabedoria que deveríamos enxergar de forma interconectada, o que ainda não parece ser visto nos artigos mais recentes. Isso o sinaliza como um dos maiores incentivadores dessa pesquisa, ainda que, individualmente, sua teoria seja considerada incipiente.

Mas, se Whitcomb (2010a) não foi muito original em sua Teoria da Sabedoria do Duplo Consequencialismo, e tampouco mereceu destaque através da mesma, suas pesquisas que aproximam a virtude da curiosidade à sabedoria merecem destaque. Em *Curiosity was framed*, Whitcomb (2010c) tratou do fato de que perguntas instigantes e difíceis, capazes de produzir respostas diferenciadas, como é o caso da questão sobre complexidade e exigência da sabedoria, seriam legitimadas diante da motivação para a curiosidade, quando essa for chancelada como uma virtude intelectual.³⁵ Posteriormente, esse é o artigo que recebeu maior reverberação a partir do trabalho de Whitcomb.

1.3.3 a) Zagzebski e os apelos à sabedoria como *phrónesis*

Zagzebski (1996) trata com propriedade dos aspectos da *phrónesis* aristotélica, dedicando uma seção especial (parte II, cap.5) de seu livro *Virtues of the mind* (1996) a um tema que lhe parece ainda tão negligenciado nos estudos atuais. Essa opção parte de um recorte teórico que reforça uma das principais teses defendidas em seu livro, a de que as virtudes intelectuais seriam, de fato, formas de virtudes morais, e a *phrónesis*

³⁴ Vide Whitcomb (2010b, p.1).

³⁵ Vide Whitcomb (2010c, p.7 e nota 25).

desempenharia um papel exemplar por ser uma virtude mediadora entre essa categorização de virtudes como excelências com fins especiais.³⁶

O seu trabalho específico sobre a *phrónesis* pode iluminar e instigar aspectos importantes para a elaboração de uma teoria sobre a natureza da sabedoria contemporânea. Os principais pontos levantados pela autora dizem respeito que a *phrónesis*: a) tanto é obtida quanto operacionalizada através de um contexto social; b) é adquirida pelo hábito e, portanto, vem em graus; c) as ações sábias dos *phrónimos* não são dissociadas de ideias, i.e., admitem uma interrelação com um compromisso intelectual teórico; d) é uma virtude de ordem superior.³⁷ Além disso, a *phrónesis* permite estabelecer julgamentos para sinalizar quais virtudes e valores devem ser associados à determinada situação cognoscitiva, evidenciando a capacidade de discernimento de um agente, ainda que, por vezes, esse discernimento esteja alicerçado na experiência, e não no conhecimento em si.

A apropriação de Zagzebski de uma leitura sobre a plataforma da teoria das virtudes presta-se a introduzir uma nova análise do conhecimento, disposta a resolver a tensão entre internalistas e externalistas, e pretendendo superar os obstáculos colocados pelo problema de Gettier.³⁸ Apesar das críticas sofridas sobre essa empreitada, Zagzebski cria um conceito de agência epistêmica com base em motivação que se presta a ser utilizado com propriedade em outras teorias sobre virtudes intelectuais e, com algumas ressalvas, que pode ser aplicado a teorias específicas sobre a sabedoria. Sua teoria das virtudes com base na motivação (*motivation-based theory*)³⁹ passa a ser

³⁶ Sobre a função mediadora da *phrónesis*: “The virtue of *phrónesis*, a virtue whose primary function is to mediate between and among the whole range of moral and intellectual virtues” (ZAGZEBSKI, 1996, p. XV).

³⁷ Vide Zagzebski (1996, p.228 a 231).

³⁸ Essa empreitada de Zagzebski (1996), que pretende associar o papel das virtudes intelectuais como nova base de análise do conhecimento, é fortemente criticada por Baehr (2006). Para o autor, Zagzebski falha em responder como a verdade da própria crença é atribuível aos motivos e ações relevantes. Isso porque, na visão de Baehr, os traços de caráter relevantes são úteis para alcançar a verdade somente se possuídos em conjunto, não apenas com outros traços, mas também com outras habilidades cognitivas e recursos epistêmicos.

³⁹ Sobre a teoria com base em felicidade, vide Hursthouse (1999), e a teoria com base na motivação, vide Zagzebski (1996, p.77). Um trabalho bem mais recente de Hursthouse (2006) mantém sua posição na defesa de uma teoria com base na felicidade enquanto teoria da virtude, avançando nos debates sobre questões relacionadas à *phrónesis*. Em seu artigo *Practical wisdom: A mundane account*, Hursthouse (2006) faz uma leitura instigante sobre o valor da experiência dos *phrónimos* para a consolidação de uma “versão superior de conhecimento”.

apresentada como uma tendência persistente de uma emoção direcionada à ação (*action-directing emotion*) para a obtenção de uma crença verdadeira.⁴⁰

Zagzebski apresenta a sabedoria como uma virtude de ordem superior (*higher-order virtue*). Certamente, debater sobre o valor intrínseco e consequencialista da sabedoria foi importante contribuição de Zagzebski, mas não a autorizou a comprometer-se com uma noção unificada de sabedoria (*wisdom*) que sugere, em uma leitura neoaristotélica, a associação entre *sophia* e *phrónesis*. Cuidadosa, Zagzebski afirma que a natureza da sabedoria é esquivada, e sublinha seu valor epistêmico como qualitativamente diferente de propriedades como justificação, ou aval epistêmico.

Para reforçar seu ponto de vista, a autora afirma que as metas entre conhecimento, entendimento (*understanding*) e sabedoria são distintas, ou seja, ela não compactua com os teóricos que pretendem aproximar a noção de sabedoria de alguma condição que reproduza conhecimento factual.⁴¹ Mas ela identifica-se, em parte, com a interpretação de Anthony Kenny (1992) de que a noção de sabedoria (*wisdom*) estaria diretamente ligada à de *phrónesis*, e que a de *sophia* deveria ser analisada enquanto entendimento (*understanding*).⁴² O entendimento ao qual a autora se refere como possível condição da sabedoria, é um contato cognitivo com a realidade sem a pretensão de ligá-lo primariamente a uma proposição *p* verdadeira específica. Esse contato deve estar ligado a um sistema ou rede de verdades que, com atenção introspectiva e *insights* de diversas formas, seja capaz de que o agente faça conexões entre as suas crenças e outros atos psicológicos de assimilação da verdade.⁴³

⁴⁰ Por ora, vamos entender que a motivação é uma tendência persistente que visa alcançar determinado fim, como a obtenção de crenças verdadeiras, e que ela deve estar conectada junto à assimilação de virtudes intelectuais que compactuem com esse fim (vide ZAGZEBSKI, 1996, p.132). Esse conceito será trabalhado em detalhes no cap.3, condição 1 de nossa teoria.

⁴¹ “The nature of wisdom may be elusive [...] wisdom is an epistemic value qualitatively different from the piling up of beliefs that have the property of justification, warrant, or certainty. Wisdom is neither a matter of the properties of propositional beliefs, nor is it a matter of the relations among such beliefs; it is a matter of grasping the whole of reality” [...] “the goals of knowledge, understanding, and wisdom are distinct, it is reasonable to expect them to be interrelated in the way a person designs and conducts her cognitive life” (ZAGZEBSKI, 1996, p.50).

⁴² Para a conceitualização de Kenny, vide Zagzebski (1996, nota 60 da pág.217) ou Kenny (1992, p.98-9), onde o autor traduz ‘*phrónesis*’ como ‘sabedoria’ e ‘*sophia*’ como ‘entendimento’. A visão de Zagzebski que compactua com a segunda proposição de Kenny, aproximando a *sophia* de entendimento, pode ser reforçada pela aproximação que a autora faz da noção de sabedoria ao entendimento em artigos mais recentes.

⁴³ Vide Zagzebski (1996, p.45, 49 e 184).

O entendimento passa a ser condição necessária para a sua elaboração de sabedoria em artigo posterior, quando Zagzebski (2001a) associa a compreensão dos valores da “vida boa” aristotélica a um estado cognitivo que seja capaz de apreender valores significativos da realidade⁴⁴. Nessa associação entre um estado epistêmico peculiar e virtudes especiais, pode estar a chave para a própria natureza da sabedoria, sempre sugerida, mas nunca determinada pela autora.

1.3.3 b) Zagzebski – Base histórica referendada e outras bibliografias complementares pertinentes ao seu estudo

O trabalho de Zagzebski é exclusivamente baseado na obra de Aristóteles, especialmente em *Ética a Nicômaco*, mas também *Ética Eudêmica*, *De Anima* e *Metafísica*. E a autora faz uma importante advertência para o trabalho dos epistemólogos, sugerindo que se dê maior atenção à filosofia antiga em geral, pois ela acredita que, nesses períodos, os gregos faziam maiores distinções valorativas entre os estados epistêmicos do que fazemos atualmente.⁴⁵ Se, por um lado, buscar raízes com possibilidades mais amplas de interpretação parece dificultar a compilação de um conceito-chave seminal, por outro, uma seleção mais abrangente pode vir a criar novas exigências para análises de sistemas filosóficos mais ricos.

1.3.3 c) Zagzebski – Questões relevantes a serem consideradas

Certamente, o projeto investigativo de Zagzebski não tem como objetivo primordial a sabedoria, o que fica claro quando ela assume que destacará apenas alguns aspectos relevantes sobre a *phrónesis* como apoio a seu projeto central: o de defesa da teoria das virtudes. E é justamente nesse ponto que nos parece estar a sua maior contribuição. O caminho proposto por Zagzebski (2003) para o avanço nos estudos sobre a natureza das virtudes é sugerido no fomento ao intercâmbio entre o trabalho de epistemólogos da virtude com filósofos especialistas em ética. A despeito de uma realidade em que há muito mais disputa do que interação diante desse trabalho, que, por si só, já é crítico, a autora acredita que filósofos da ética possam especialmente trazer uma

⁴⁴ Em *Recovering understanding*, Zagzebski (2001a, p.242) propõe que o entendimento seja um estado de compreensão de estruturas não proposicionais da realidade.

⁴⁵ Vide Zagzebski (1996, p.276).

orientação histórica mais abrangente e consistente, para que epistemólogos sejam capazes de aprofundar ainda mais suas questões.⁴⁶ Sua posição amplia o debate entre a aplicação de bens epistêmicos diante de um dos processos mais rigorosos sobre o saber humano.

Em artigo mais recente, o seu diálogo entre epistemologia e ética é fortalecido através da criação de sua teoria da exemplaridade, na qual ela relaciona a emoção de admiração que dedicamos aos agentes virtuosos à base de conceitos morais vigentes em determinada sociedade.⁴⁷ Esse modelo de agenciamento, se aplicado à sabedoria, pode vir a explicar a característica de destacamento positivo que atribuímos aos sábios de acordo com suas boas realizações sociais.

Sua investigação se destaca no trabalho que evidencia a forma como obtemos e utilizamos as virtudes intelectuais, i.e., através de um processo de motivação, além da atenção que devemos dar às consequências práticas de determinadas teorias epistemológicas. Essa última preocupação tende a ser central no debate contemporâneo sobre a sabedoria, este que procura distanciar-se de seu aspecto unicamente contemplativo.

1.3.4 a) Ryan e a Teoria da Sabedoria Baseada em Racionalidade Profunda

O primeiro artigo de Ryan tratando sobre a necessidade de aprofundamento nas investigações acerca da sabedoria na contemporaneidade data de 1996.⁴⁸ Como esse artigo foi retrabalhado nos anos seguintes, trataremos como base de suas análises o artigo de 1999, *What is wisdom*, em que Ryan endossa o fato de haver poucos filósofos analíticos envolvidos com a questão da sabedoria, e que as propriedades de um agente sábio lhe parecem ser um estudo em aberto desde a filosofia antiga. Para tanto, a autora refaz o caminho teórico de filósofos que deixaram sondagens consistentes para aprofundamento. Ryan pretende identificar condições para a natureza do sábio, a despeito de analisar as ações sábias em si.⁴⁹

⁴⁶ Vide Zagzebski e De Paul (2003, p.1-4).

⁴⁷ Sobre teoria da exemplaridade, citemos: “Moral learning, like most other forms of learning, is principally done by imitation. Exemplars are those persons who are most imitable, and they are most imitable because they are most admirable. We identify admirable persons by the emotion of admiration, and that emotion is itself subject to education through the example of the emotional reactions of other persons” (ZAGZEBSKI, 2010, p.49).

⁴⁸ O primeiro artigo de Ryan sobre a sabedoria foi editado em 1996 e é intitulado *Wisdom*.

⁴⁹ Sobre a distinção entre ser sábio e ações sábias: “One might object to this objection claiming that it masks an important distinction between being wise and acting wisely and I am just trying to provide

A primeira de suas observações relembra a posição de Sócrates na *Apologia* platônica e pretende capturar a ideia de que as pessoas sábias, dotadas de humildade intelectual, devem ter a noção de se comprometerem a alicerçar bem as justificações sobre aquilo do qual elas realmente sabem.⁵⁰ Esse saber sugere uma proximidade com a noção de *conhecimento*, mas essa tensão entre o tipo de aproximação que o sábio faz com o conhecimento ainda não é explicitada no presente momento. Seu trabalho de 2012 trará uma posição peculiar da autora, na defesa de que o sábio se apropria desse saber através da racionalidade. Para Ryan, a base de todo estudo sobre a sabedoria foca-se no Princípio da Humildade, e na noção de *limitações epistêmicas*,⁵¹ que sinaliza que a autoanálise da ignorância pode vir a remeter a um aprofundamento sobre a sabedoria. Mas esse saber seria ainda incipiente para capturar a intuição de que os sábios deveriam ter a responsabilidade de sempre ir em busca de novas informações e conselhos confiáveis, a fim de serem capazes de construir um arcabouço de percepção cognoscitiva que o destaque da maioria dos homens.⁵²

Nesse sentido, Ryan (1999) passa a apresentar, passo a passo, dez princípios estruturantes de teorias que relacionam diretamente sabedoria a esse tipo de saber associado ao conhecimento.⁵³ Esses Princípios da Sabedoria, todos indexados a um tempo

necessary and sufficient conditions for what it is to be wise. One might think that being wise is a purely intellectual virtue. Whether or not one puts one's wisdom into practice is another matter. [...] I think a person could act wisely by copying the behavior of a wise person, yet not be wise. So, I grant the distinction between being wise and acting wisely" (RYAN, 1999, p.125).

⁵⁰ A partir da intuição socrática, Ryan intitula Teoria da Humildade [epistêmica], a primeira aproximação da Filosofia Antiga com a sabedoria, resumida em dois princípios: i) S é sábio sse S crê que não é sábio; ii) S é sábio sse [(S crê que S sabe que p em um tempo t) sse (S está justificado em crer que p em um tempo t)]. Na versão original, HP- Humility Principle: (HP1) S is wise iff S believes s/he is not wise; (HP2) S is wise iff [(S believes that S knows p at t) iff (S is justified in believing p at t)] (RYAN, 1999, pp.119-20).

⁵¹ Um dos principais trabalhos a retomar a questão sobre limitações epistêmicas, aprofundando o tema pós pesquisa de Ryan é o de Whitcomb *et al.* (2017).

⁵² Em Ryan (1999, p.120), a palavra que a autora utilizará para sustentar as demais argumentações que apresentarão o sábio como um indivíduo dotado de um conhecimento diferenciado é '*knowledgeable*'. Nossa percepção não é de que a autora se refira ao sábio apenas como alguém "bem ou melhor informado", mas que possa capturar principalmente a noção de "*learned*", enquanto indivíduo capaz de ter a sensibilidade de aprender e apreender da realidade um conhecimento especial.

⁵³ Os Princípios da Sabedoria (*Wisdom Principle – WP*) apresentados por Ryan (1999) seguem a seguinte paginação: (WP1): p.120; (WP2): p.122; (WP3): p.124; (WP4): p.126; (WP5): p.130; (WP6): p.131; (WP7): p.132; (WP8): p.133; (WP9): p.134 e (WP10): p.135. Consideramos importante destacar aqueles que trazem intuições originais e dialogam diretamente com a argumentação de outros autores que tratam da sabedoria. São eles: (WP2), que trata de um conhecimento intrinsecamente valioso; (WP4), que trata de apropriar-se do conceito de *vida boa* (sendo "*living well*" também conceituado a seguir); (WP6), que acrescenta ao sábio o conceito de liberdade. Assim, citamos: "(WP2): S é sábio sse S tem [possui] muito conhecimento intrinsecamente valioso; (WP4): S é sábio num tempo t sse no tempo t (i) S sabe como viver bem; (ii) S vive bem; sendo o conceito de viver bem (LW) definido como: dadas as circunstâncias em que S esteja em um tempo t, S vive bem nesse tempo t sse S maximizar o valor de sua própria vida em um

t, são refutados até chegar no 10º princípio, este que a autora acredita contemplar a sua intuição que identifica o sábio como um indivíduo que sabe, em geral, como viver bem, além de saber apreciar os verdadeiros valores da vida.⁵⁴ Isso não significa que Ryan esteja falando de um sábio infalível, sempre bem-sucedido perante todos os desafios da vida, mas que, em momentos específicos, esse sábio teria a capacidade de compreender e acolher os valores significativos envolvidos em sua trajetória. No presente artigo, a autora ainda não relacionará esses valores a valores morais, o que identificaremos a seguir em sua teoria.

Antes de alçar um voo teórico próprio e mais arrojado, Ryan reafirma seu papel de destaque nos estudos sobre a sabedoria com bases analíticas assinando o verbete da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* sobre o tema em questão. Nesse trabalho, ela reúne os principais *insights* sobre a sabedoria em uma “teoria híbrida”, reafirmando a ligação do sábio com o domínio do conhecimento e de uma vida plena, bem como da noção e do controle de suas limitações cognitivas.⁵⁵

Mas as objeções geradas a partir da Teoria Híbrida da Sabedoria fizeram a autora vislumbrar que o que se atribuía ao sábio como um conhecimento da vida, ainda que profundo, não poderia abarcar toda a grandeza do conceito desse saber que, mais do que uma virtude, deveria reproduzir um modo de vida próprio, além de um modelo capaz de propiciar uma vida mais digna para todos aqueles com os quais esse sábio se relaciona.

Esse salto não lhe parecia ser permitido exclusivamente a partir da noção de *conhecimento*, posição essa problemática e que lhe rende muitas críticas por parte de colegas. O novo caminho para reelaborar e, neste caso, eliminar o conceito de conhecimento como condição de sabedoria partiu da análise de que a sua ênfase deveria ser dada sobre crenças racionais.⁵⁶ A Teoria da Sabedoria Baseada em Racionalidade Profunda” (*DRT – Deep Rationality Theory of Wisdom*) concentraria seus esforços numa

tempo *t*; (WP6): S é sábio num tempo *t* sse nesse tempo *t* (i) S é livre; (ii) S sabe, em geral, como viver bem e (iii) [o fato de] S estar vivendo bem é causado pelo conhecimento de S sobre como viver bem” (RYAN, 1999, p.122, 126 e 131).

⁵⁴ O 10º Princípio da Sabedoria: (WP10): S é sábio num tempo *t* sse nesse tempo *t* (i) S sabe, em geral, como viver bem, e (ii) S possui uma apreciação geral sobre o verdadeiro valor de viver bem (RYAN, 1999, p.135).

⁵⁵ Teoria Híbrida da Sabedoria: “S is wise iff: (1) S has extensive factual and theoretical knowledge (academic knowledge); (2) S knows how to live well; (3) S is successful at living well; (4) S has very few unjustified beliefs” (RYAN, 2014, seção 4).

⁵⁶ Vide Ryan (2012, p.105).

leitura epistemológica, prática e moralmente racional.⁵⁷ Com um compromisso superior, o sábio de Ryan (2012) deveria comprometer-se não apenas em manter, mas em aprimorar seu nível de racionalidade, em prol de ser sensível e ter a capacidade de ultrapassar suas limitações com respeito a uma vasta gama de crenças epistemicamente justificadas, em uma grande variedade de assuntos acadêmicos valiosos. Em 2014, Ryan altera o estado diacrônico de sua teoria, eliminando a indexação ao tempo proposta às condições do sábio na versão original de sua teoria.

Além do alto grau de exigência imposto aos candidatos à sabedoria na teoria de Ryan, outro ponto polêmico é sua opção em atribuir ao sábio noções acadêmicas, definidas como crenças justificadas sobre “o que realmente importa”.⁵⁸ Acreditamos, pelo conjunto de sua obra, que não se tratem unicamente de crenças relativas a uma validação por instituições acadêmicas, mas que possam reproduzir uma noção de pesquisa especulativa. Uma segunda opção seria considerarmos o seu conceito de *crenças acadêmicas* como conhecimentos teóricos relevantes. No entanto, eles iriam conflitar com a ênfase também dada à mesma condição 1, que exige que essas crenças se apresentem num contexto prático; e, nesse caso, teríamos a autora caindo na problemática entre distinções de sabedorias práticas e teóricas, das quais Ryan promete desviar-se.⁵⁹

Como a autora constrói sua teoria com base em objeções a teorias historicamente consolidadas, resta pouco espaço para que ela desenvolva uma base argumentativa mais densa sobre suas concepções autorais. Destaca-se, no entanto, a sua coragem em promover uma primeira teoria contemporânea analítica sobre a sabedoria com condições necessárias e suficientes.

Devemos trazer à tona as fortes críticas que sublinham duas das problemáticas já apontadas acima: sobre a sua conceitualização restrita e pouco precisa sobre o termo ‘assuntos acadêmicos’, e sobre a adoção da racionalidade como estado cognitivo de base

⁵⁷ A composição da Teoria da Sabedoria baseada em Racionalidade Profunda (DRT – *Deep Rationality Theory of Wisdom*: “Person S is wise at time t iff at time t: (1) S has a wide variety of epistemically justified beliefs on a wide variety of valuable academic subjects and on how to live rationally (epistemically, morally, and practically). (2) S has very few unjustified beliefs and is sensitive to his or her limitations. (3) S is deeply committed to both: (a) Acquiring wider, deeper, and more rational beliefs about reality (subjects listed in condition 1). (b) Living rationally (practically, emotionally, and morally)” (RYAN, 2012, p.108). No verbete da Stanford, Ryan (2014, seção 5) reorganiza a ordem dessas condições sem detrimento de seu conteúdo, com exceção de um detalhe fundamental: sua teoria deixa de ser indexada ao tempo.

⁵⁸ No texto original: “Having justified beliefs about what really matters” (Ryan, 2012, p.108). No seu artigo de 2017, Ryan mantém a noção de assuntos acadêmicos em sua teoria mas, em suas argumentações passa a utilizar com maior ênfase o termo “assuntos valiosos de interesses práticos, morais e emocionais” (RYAN, 2017, p.7).

⁵⁹ Vide Ryan (2012, *abstract*).

do sábio. No que diz respeito à primeira crítica, ainda que consideremos que assuntos acadêmicos não se refiram exclusivamente a uma educação formal - o que, de fato, parece estar sugerido como referência a formação dos jovens no tempo de Aristóteles -, podemos considerar que, em algumas civilizações antigas, o sábio não participa de qualquer tipo de educação formal e, no entanto, detém algum tipo de bem epistêmico diferenciado da grande maioria de sua comunidade. Essa crítica é endossada por Shane Ryan (2016), ao citar a informalidade de aprendizado em algumas tribos indígenas milenares, nas quais havia sábios sem o suposto domínio de assuntos acadêmicos.⁶⁰

Sobre a segunda crítica, que se refere ao fato de Ryan defender a racionalidade como condição cognitiva do sábio, sugere-nos dois caminhos: uma forte ligação com a base antiga, que enfatiza o papel da racionalidade a despeito do conhecimento como a epistemologia o entende atualmente, ou uma forma de se desvincular dos enormes problemas que uma noção de conhecimento envolve na discussão epistemológica, a de lidar com diferenças de análise sobre o conhecimento, o problema do valor, os problemas pós-gettier e todos os debates subsequentes da epistemologia tradicional. Sendo uma ou outra hipótese, esse ponto foi duramente criticado por Fileva e Tresan (2013), ao alegarem que o uso do termo ‘racionalidade’ na teoria de Ryan exigia uma elaboração mais aprimorada; e o que se verificava, de fato, era uma ambiguidade, pois Ryan não se utilizaria, de forma direta, do termo ‘conhecimento’, mas o estaria invocando indiretamente, ao tratar das crenças do sábio como crenças justificadas e associadas com a verdade.⁶¹

1.3.4) b) Ryan – Base histórica referendada e outras bibliografias complementares pertinentes ao seu estudo

Ryan é um dos principais nomes, no campo da epistemologia, ao lembrar que um dos principais marcos conceituais dos estudos sobre a sabedoria deve-se a Sócrates, tendo-se apoiado na *Apologia* platônica, 20e–23c. Mas, ao assumir a noção de *viver bem* e as questões morais envolvidas nesse processo, direciona-se na defesa do trabalho

⁶⁰ Vide Ryan (2016, p.16-17).

⁶¹ A dura crítica de Fileva e Tresan (2013) endereçada à Teoria da Racionalidade Profunda de Ryan não se resume ao problema conceitual sobre a opção da racionalidade, em detrimento ao termo ‘conhecimento’ como estado cognitivo de base do sábio. Ambos revisam todas as condições propostas por Ryan e prescrevem que nem todas elas são necessárias, e que tampouco deveriam ser consideradas suficientes.

aristotélico sobre virtudes intelectuais e morais, restringindo sua base de pesquisa à obra *Ética a Nicômaco*. Do período moderno, cita Descartes, referência da controversa ligação entre o sábio e o conhecimento.

E, para além das raízes da História da Filosofia, a autora tem se comprometido em revelar autores contemporâneos que tem um papel basilar nessa pesquisa, em especial na década de 80 e 90, como Kekes (1983), Maxwell (1984), Nozick (1989), Garrett (1996) e Lehrer (1996).

1.3.4 c) Ryan – Questões relevantes a serem consideradas

O trabalho de Ryan extrapola uma leitura meramente epistemológica, pois contempla condições morais e práticas com o mesmo peso em sua teoria. O sábio de Ryan é um generalista que deve estar comprometido com crenças racionais passíveis de aprimorar o seu domínio sobre assuntos relevantes que direcionem a sua vida e a vida de quem o cerca, nas mais adversas circunstâncias. Ryan vincula ao seu sábio um entendimento racional do mundo em seus mais diversos aspectos.⁶²

As críticas sobre o fato de a autora não se posicionar de modo claro sobre o papel do conhecimento na vida cognitiva do sábio são respondidas de forma vaga: Ryan considera que a sabedoria é um meio de seres onscientes poderem lidar melhor com sua ignorância e imperfeições, o que estaria acima de simplesmente contabilizar a obtenção de ter mais ou menos conhecimento, já que esse saber estaria muito mais ligado a uma evolução, onde o aprendizado se daria a partir de uma percepção racional das experiências.⁶³

Por um lado, as condições levantadas por Ryan são abrangentes e rigorosas, por outro, parecem faltar aspectos específicos que sinalizem algum valor de singularidade desse sábio. O seu esforço, no entanto, é digno de mérito, pois Ryan é a primeira epistemóloga a assumir uma teoria com condições necessárias e suficientes sobre a natureza da sabedoria.

1.3.5 Modelos de sabedoria com base em entendimento

⁶² Em versão original: “So, although I think having a lot of knowledge about a topic may well be a decent definition of expertise, I do not think it is a decent definition of wisdom. One might respond to this criticism by insisting that wisdom just is having some expertise” (RYAN, 1999, p.121).

⁶³ Resposta baseada na compilação de argumentos de Ryan (2012, p.110; 2017, p.9).

Baehr (2014) é um dos principais destaques na investigação contemporânea sobre a sabedoria, com foco no desenvolvimento de um estado cognitivo característico que corresponda aos anseios de uma orientação epistêmica robusta para a conceitualização da sabedoria.⁶⁴

A construção de sua argumentação, até chegar à proposição de uma nova teoria sobre a sabedoria, dá-se em dois artigos específicos sobre o tema. No primeiro, intitulado *Two types of wisdom* (2012), o autor faz uma leitura crítica sobre o problema das distinções de sabedoria teórica e prática. Ao optar por trabalhar com seis hipóteses voltadas para esclarecer quais seriam as diferenças objetivas entre ambas, chega à conclusão de que essas diferenças são sutis e, em grande parte, correlações de aspectos passíveis de serem compartilhados. Nesse sentido, Baehr acredita que a defesa de uma sabedoria prática que se ocupe de aspectos contingenciais deliberativos não impede que a mesma seja trabalhada com base em um conhecimento sobre verdades fundamentais (ou epistêmicas). Da mesma forma, crê que a sabedoria teórica também pode ser expandida como uma habilidade ou competência intelectual, podendo ser representada como um componente da própria sabedoria prática.⁶⁵

Mas, se o artigo pretende entrelaçar ambos os conceitos, fica evidente uma preferência para a estruturação de uma sabedoria com predominância teórica, fazendo da sabedoria prática uma consequência intrínseca da anterior.

Dois anos mais tarde o artigo que determinará Baehr como um nome promissor do estudo sobre a sabedoria terá como título *Sophia: Theoretical Wisdom and Contemporary Epistemology* (2014), agora apresentando a sabedoria teórica não exclusivista⁶⁶, como o mote de sua investigação sobre a natureza da sabedoria

⁶⁴ Essa aproximação conceitual entre um compromisso teórico e um compromisso filosófico fica clara na própria tradução das virtudes intelectuais aristotélicas (EN VI 1139b) feitas por Baehr. Enquanto os demais autores citados acima traduzem *phronesis* por 'sabedoria prática' e *sophia* por 'sabedoria teórica', Baehr segue a mesma tradução de *phronesis* e conceitua *sophia* também como sabedoria filosófica (BAEHR, 2012, p.6). Note, no entanto, que Baehr apenas sustenta-se em parte na argumentação aristotélica, expondo que sua visão de sabedoria teórica recebe outras propriedades de cunho relativo a uma análise mais contemporânea, intitulada concepção de competência da sabedoria teórica (BAEHR, 2012, seção 2.1).

⁶⁵ É a seguinte argumentação que sustenta a “concepção de competência da sabedoria teórica” de Baehr (2012, p.8): “Theoretical wisdom would amount to a cognitive ability that enables its possessor, say, to reliably identify choice worthy epistemic ends or subject matters and to quickly and efficiently arrive at a deep explanatory understanding of them. We can refer to this as the “competence conception” of theoretical wisdom. On this view as well, theoretical wisdom involves explanatory understanding, at least in the sense that it aims at and is reliably productive of it”.

⁶⁶ Lembramos que a noção de sabedoria teórica trabalhada por Baehr é alicerçada em conceitos aristotélicos e incorporada a sua interpretação de que uma sabedoria teórica não extingue suas competências práticas,

contemporânea enquanto excelência cognitiva. Nesse artigo, Baehr (2014) destaca dois aspectos: a) a sabedoria parte de uma estruturação predominantemente teórica, e b) sobre um domínio profundo de entendimento acerca de tópicos epistemicamente significantes.⁶⁷

O Modelo de *Sophia* como Entendimento Explanatório (*Explanatory Understanding Model of Sophia*)⁶⁸ nos sugere que o sábio de Baehr (2014) é capaz de apreender, através de um estado cognitivo especializado, os aspectos relevantes de todos os elementos que podem vir a gerar impactos e transformações positivas nas vidas humanas.

Essa apreensão aguçada da realidade também é defendida pelas visões de sabedoria de Grimm e de Riggs. Para Grimm (2015), a sabedoria deve ser constituída na confluência entre conhecimentos fundamentais, relacionais e estratégicos passíveis de serem aplicados ao bem viver, sejam eles de impacto pessoal ou social.⁶⁹ Seu sábio não tem o mesmo cunho especialista de Baehr, mas é capaz de fazer as distinções significativas, adequadamente orientadas a um “bem viver” não egocêntrico, em direção ao sucesso e à expansão dessa vida boa.⁷⁰

A associação de Grimm (2006, 2017a) com Baehr (2014) fica por conta da defesa de que a sabedoria prescinde do estado cognitivo do entendimento (*understanding*).⁷¹ Posição essa também assumida por Riggs (2003b), em seu artigo *Understanding ‘Virtue’*

morais, etc. Para revisar as diversas aproximações ao termo, Baehr detalha três das principais concepções cabíveis à *sophia*: a) como estado epistêmico; b) como faculdade cognitiva, e c) como traço de caráter intelectual (BAEHR, 2014, seções 2.1, 2.2 e 2.3).

⁶⁷ A lista de tópicos epistemicamente significantes proposta por Baehr no artigo de 2014 (seção 2.1) é variada, tendo como sugestões: física, metafísica, economia e história. O autor posteriormente acena como domínios possíveis os seguintes: metafísico, conceitual, causal ou normativo.

⁶⁸ Versão original do Modelo de *Sophia* como Entendimento Explanatório: “We might elaborate on the explanatory understanding model of *sophia* by saying that to possess *sophia* or “deep explanatory understanding,” is to grasp, relative to a given “epistemically significant” domain D, (1) that which is fundamental to D, (2) how the fundamental elements of D stand in relation to each other, and (3) how they stand in relation to the non-fundamental elements of D” (BAEHR, 2014, p.15).

⁶⁹ Aristóteles é indiscutivelmente o autor de referência nos trabalhos sobre a sabedoria. Na questão mais polêmica, está a sua separação da sabedoria entre teórica (*sophia*) ou prática (*phronesis*), aspecto esse negado por Grimm. O conceito aristotélico do qual ele se apropria é o de *vida boa*, representado como “*well-being*”. Vide Grimm (2015, p.4-8).

⁷⁰ Três tipos de conhecimento individualmente são necessários para a sabedoria: 1) conhecimento do que é bom ou importante para o bem-viver; 2) conhecimento do que é relativo como válido ou apropriado ao que é bom ou importante para o bem-viver; 3) conhecimento de uma estratégia para obter o que é bom ou importante para o bem-viver (GRIMM, 2015, p.2).

⁷¹ Em seu artigo *Is understanding a species of knowledge?*, Grimm (2006) correlaciona diretamente os dois termos e também destaca o que é ‘*deep understanding*’. Em Grimm (2017a), o autor avança substancialmente nas definições sobre entendimento, com as quais trabalharemos no cap.3.

and the Virtue of Understanding (2003b), em que ele apresenta a sua teoria parcial da sabedoria.

Para Riggs, a sabedoria, apoiada pelo desenvolvimento e a manutenção do complexo fenômeno do entendimento,⁷² representaria o melhor exemplo de bem epistêmico. A mesma seria derivada da seleção e aplicação de virtudes intelectuais como guias capazes de prever e orientar as análises valorativas sobre os bens, ou os fins que mais importam na vida.⁷³ A peculiaridade do conceito de sabedoria de Riggs, no entanto, não considera que os seres humanos possam alcançá-la em seu estado epistêmico “máximo”.⁷⁴

Os três autores acima acreditam que a sabedoria é um processo adquirido em graus, e fazem uso da terminologia aristotélica para a compreensão do termo ‘vida bem-sucedida’ ou ‘*eudaimônica*’ como sinônimo de ‘vida sábia’.

Quanto às referências utilizadas por esses autores, Baehr é o que mais se aprofunda na leitura interpretativa de Aristóteles, aceitando o tratamento das análises retrabalhadas por Kenny (1979, 1992), e sustentando-se no livro VI da *Ética a Nicômaco*, ou em notas pontuais de *Analíticos Posteriores* e *Metafísica*.

Grimm reverbera uma das mais extenuantes pesquisas bibliográficas sobre a sabedoria, resgatando outros filósofos do período clássico e, inclusive, helenístico. Tem especial interesse pela noção de sabedoria dos estóicos, em parte alinhado ao trabalho de Hadot (2005), filósofo que não faz parte do cânone epistemológico. Em um de seus mais recentes artigos, Grimm (2017b) enfatiza o estudo da História como um importante apoio

⁷² Sobre a noção de entendimento, citemos: “Perhaps, true beliefs are valuable only to the extent that they contribute significantly to one’s understanding of the world. [...] Both these values [...] could derive their value from the part each plays in the development and maintenance of the deeper and more complex phenomenon of understanding” (RIGGS, 2003a, p.350).

⁷³ Na teoria das virtudes intelectuais de Riggs (2003b, p.215), segue-se que: “1. Wisdom is the highest epistemic good for humans; 2. Whatever contributes to a life of wisdom is good by virtue of that fact.; 3. The members of the standard list of intellectual virtues (intellectual integrity, intellectual integrity, intellectual creativity, epistemic responsibility, open-mindedness, inquisitiveness, self-reflection, intellectual honesty, etc) contribute to the achievement of wisdom; 4. So, the intellectual virtues are good because they contribute to a life of wisdom”. As duas primeiras condições do estudo da sabedoria de Riggs (2003b, p.216) são: “(D1) S has wisdom only if: (1) S has a grasp of the truth about the subjects that are most important, and (2) S has understanding of these subjects as well”. A redefinição da condição 2 por Riggs (2003b, p.219) diz que: “(D2) S has wisdom only if S has understanding of the subjects that are most important”.

⁷⁴ Não há referência conceitual sobre o que o autor considere ser esse estado epistêmico máximo de sabedoria, o qual os seres humanos não conseguem alcançar. Interpretamos essa sua negação considerando que o autor acredite que os homens sejam incapazes de apreender os fatores essenciais para tornar um projeto de vida eudaimônico em sua totalidade, ou de forma absoluta: “there are simply too many important things to grasp for anyone to come to understand them all” (RIGGS, 2003b, p.216).

intelectual para se adquirir benefícios epistêmicos intrínsecos e extrínsecos no entendimento sobre as ciências em geral. Esse alargamento de suas pesquisas o faz um dos autores mais originais no tratamento da sabedoria, inclusive tratando das possíveis relações entre sabedoria filosófica e religiosa, e incorporando perspectivas orientais e ocidentais sobre o tema.⁷⁵

Dos três, Riggs é o que menos resgata bibliografias históricas, mantendo seus diálogos diretamente com epistemólogos da atualidade.

Para além da orientação que associa sabedoria a entendimento (*understanding*), esses autores destacam-se com projetos correlatos no estudo das virtudes intelectuais. Baehr e Riggs, por exemplo, fomentam projetos de pesquisa sobre a natureza de outras virtudes intelectuais, como a humildade intelectual, a mente aberta e a curiosidade. Baehr (2013), inclusive, trabalha em uma perspectiva aplicada, acentuando a força de suas pesquisas sobre virtudes na área da educação.⁷⁶

Temos, com essa última seção, um quadro explanatório apresentando as principais visões acerca dos estudos sobre a sabedoria na filosofia analítica contemporânea. Nosso próximo objetivo será retomar os pontos relevantes das teorias expostas, sejam eles críticos ou positivos, a fim de direcionarmos uma perspectiva alternativa de leitura sobre a natureza da sabedoria.

1.4 Análise e prospecção das investigações epistemológicas sobre a sabedoria

A partir de agora, vamos estabelecer um panorama reflexivo sobre o conjunto das investigações recentes acerca da natureza da sabedoria em epistemologia. Nossa intenção não é fazer críticas pontuais a cada pesquisador. A opção de apresentá-los de forma particularizada na seção 1.3 deu-se pelo fato de verificarmos que essas pesquisas, embora baseadas no mesmo padrão bibliográfico, orientadas pela perspectiva aristotélica, produzem argumentos distintos, por vezes antagônicos, difíceis de serem sobrepostos, como as posições de Nozick (1989) e Grimm (2015), na defesa de um sábio generalista, e as de Baehr (2014) e Whitcomb (2010a), na indicação de um sábio especialista.

⁷⁵ Vide Grimm (2017c., p.190-202).

⁷⁶ O artigo de Baehr (2013) sobre virtudes intelectuais na educação chama-se *Educating for Intellectual Virtues: From Theory to Practice*.

Portanto, se a liberdade de seleção e interpretação de dados bibliográficos sobre princípios acerca da sabedoria torna o conjunto dessa visão analítica mais abrangente, fazendo com que cada autor abra um leque de novas propostas a serem trabalhadas sobre e a partir desse termo,⁷⁷ por outro lado, notamos a necessidade do estabelecimento de fundamentos comuns, através dos quais as questões possam ser acordadas em alguma base normativa sobre princípios centrais para, só então, podermos travar as discordâncias teóricas com mais subsídios a serem compartilhados.

O conjunto das análises expostas nos instiga à elucidação de questões sobre a natureza da sabedoria que permanecem em aberto, tais como: a) devemos tratar de uma sabedoria que é preferencialmente teórica ou prática, ou, ainda, que proporcione ambas as orientações?; b) é possível estabelecer uma normatização epistemológica purista sobre o tema, ou carecemos de critérios éticos para referendá-la?; c) qual o peso das indexações históricas e culturais diante de uma conceitualização universal que se pretende ao termo ‘sabedoria’?; d) como as escolhas bibliográficas de consulta de base podem alterar princípios fundantes da sabedoria?; e) o sábio deve ser um especialista ou um generalista?; f) que tipo de estados cognitivos ele deve primar para se diferenciar dos demais homens, diante de uma leitura atenta e criteriosa da realidade?; g) pode-se afirmar que o papel do sábio deve necessariamente impactar de forma positiva a sociedade, ou existe uma sabedoria egocêntrica?; h) em que medida sábios (*sophos*) e filósofos (*philosophos*) podem (ou não) ser considerados ambos agentes da sabedoria?

Antes, porém, de debater sobre essas questões, o que faremos ao longo de todo capítulo 3, ao introduzir nossas posições diante de uma nova Teoria Fundante da Sabedoria, precisamos estabelecer com clareza qual é o objeto de nossa pesquisa. Enquanto cada autor apresentado nas seções anteriores parece adjetivar a sabedoria, a exceção de Ryan (1999), que subscreve sua teoria como análise do sábio “em geral”, notamos aproximações com termos agregados, destacando como objeto dessa análise uma

⁷⁷ Nesta seção, quando tratamos de tipologizações de sabedoria, estamos nos referindo às adjetivações propostas ao termo dentro de um paradigma que pretende apresentar teorias gerais ou basilares sobre a natureza da sabedoria. Aqui, ainda não estamos nos referindo aos trabalhos epistêmicos e/ou interdisciplinares com os quais a leitura filosófica analítica já dialoga. Essas novas investigações abrem nichos de pesquisa a partir dessas noções fundamentais. A título de conhecimento, citamos alguns trabalhos sobre sabedoria de forma derivativa: impacto da sabedoria na educação (MAXWELL, 2010, 2012), na tecnologia e no novo acesso a dados informacionais como consequência de uma nova sabedoria (SPENCE, 2011); sabedoria e liderança (ROONEY e MCKENNA, 2007); sabedoria como habilidade de especialistas (SWARTWOOD, 2013), e um novo nicho de debate que tem ecoado através da epistemologia social, referindo-se à sabedoria coletiva (LANDEMORE e ELSTER, 2014).

sabedoria ora epistêmica, ora contemporânea, ou, ainda, espiritualizada, especializada, holística, etc.

Novamente, parece-nos que, se a intenção for analisar e normatizar termos distintos, ainda que correlatos, não estaremos produzindo uma análise fulcral acerca da sabedoria. Quando a tipificamos, não a tratamos com condições diferenciadas? É por isso que sustentamos, como nossa primeira crítica, a necessidade de se fazer um recorte preciso de uma investigação que pretenda alinhar-se a uma proposta nuclear de fundamentação da sabedoria.

1.4.1 (Des)Considerando tipologias de sabedoria

De onde surgem nossas intuições sobre sabedoria para referendá-las a determinadas fontes de análise e, a partir daí, sustentarmos uma visão universal sobre a mesma? Precisamos tipologizá-la para termos esclarecido qual o objeto de nossa pesquisa?

Parece-nos que a maioria dos epistemólogos contemporâneos já tenha dada como superada a dicotomia ‘sabedoria humana *versus* divina’, dada a sustentação de tratarem de uma sabedoria passível de ser conquistada a partir de condições cognoscitivas desenvolvidas como excelência humana.

Mas, numa leitura mais atenta, temos como pano de fundo vozes destoantes. Grimm (2015, 2017c) é o autor que pretende aproximar do debate filosófico questões teológicas como exemplaridade de conceituações acerca da sabedoria.⁷⁸ Seguindo essa linha de pesquisa, tanto os ensinamentos do *Dhammapada*⁷⁹ quanto a *Apologia* exporiam Buda e Sócrates como mestres sábios: o desapego ou a dialética seriam caminhos, ou propriedades, de uma sabedoria que os levariam a uma mesma elevação e apropriação de um saber destacado e superior.

Ryan (2014), que já enfatizou teorias sobre uma sabedoria puramente epistêmica, acrescenta, na versão final de sua teoria, condições necessárias e suficientes de moralidade e realização eudaimônica, reposicionando o debate sobre a mesma para além da esfera epistemológica.

⁷⁸ Stephen Grimm é filósofo e teólogo e, por essa razão, tem interesse em trabalhar com noções de sabedoria a partir de uma visão mais ampla da filosofia e, inclusive, através da perspectiva teológica. Essa inter-relação é bem demarcada em seus textos de 2015 e 2017c.

⁷⁹ O *Dhammapada* é uma escritura sagrada, exposta em verso, atribuída aos ensinamentos de Buda. Também é conhecida como o Caminho do Meio, ou da Virtude (COHEN, 1985).

Temos autores que sustentam teorias com condições tão genéricas sobre a sabedoria, que ela poderia aplicar-se a uma vasta gama de representações de sábios. Também, há autores que defendem condições tão exigentes, que o sábio passa a ser um agente próximo da infalibilidade. Mas nenhum deles deteve-se na seguinte pergunta: a que tipo de sabedoria estamos nos referindo?

Essa não é uma falta exclusiva de epistemólogos, não se sabe quantas noções de sabedoria a própria História da Humanidade e da Filosofia já promoveram, referendando a sabedoria tanto como fundamento quanto como meta da especulação sobre a potencialização do saber humano. Por vezes, ‘sabedoria’ é um termo inerente à Filosofia, por outras, é dela emancipado e deixa de nutrir a sua noção de virtude para mistério. O que parece ser recorrente é a visão de que há um saber que nos escapa, e que por isso segue sendo almejado como aprimoramento da própria evolução humana.⁸⁰

Feita essa digressão, retomemos a pretensão de estabelecer alguns critérios que objetivem a sabedoria na qual pretendemos nos aprofundar. Na seção 1.1, apresentamos três paradigmas que englobam a noção de *sabedoria* ao longo de todos os tempos, representados em: a) concepções ou sistemas de vida; b) sabedoria religiosa, e c) sabedoria filosófica, clássica ou racional. Esses paradigmas, em nenhum dos artigos mencionados na seção 1.3, foram referendados de forma direta ou esquemática por nossos autores, e acreditamos que a opção por uma análise a partir do ponto ‘c’ autoriza-nos a definir de forma mais explícita de que forma as demais sabedorias podem ser englobadas em uma noção integral da mesma.

Para isso, propomos fazer um caminho de prováveis tipologizações que já foram atribuídas às análises da sabedoria através de outros filósofos, assim tratando de: sabedoria epistêmica, sabedoria contemporânea, sabedoria espiritualizada laica, e, por fim, sabedoria filosófica em duas concepções diferentes.⁸¹ Com esse caminho traçado,

⁸⁰ É recorrente na Filosofia a abordagem de que a sabedoria é apenas almejada, e não alcançada efetivamente pelos homens. Reunimos alguns desses argumentos: “[a terminologia] de sabedoria [...] varia entre a oscilação e a incerteza” (REALE, 1992, p.32). “A sabedoria revela uma verdade tão prestigiosa que deve ser paga ao preço de duros esforços e que fica, como a visão dos epoptas, oculta aos olhos do vulgo; exprime certamente o segredo, formula-se em palavras, mas o povo não pode apreender seu sentido. Leva o mistério para a praça pública; faz dele o objeto de um exame, de um estudo, sem deixar, entretanto, completamente de ser um mistério” (VERNANT, 2002, p.63). “Vê-se a riqueza e variedade dos componentes da noção de *sophia*. Eles se reencontram na representação lendária e popular e, de resto, histórica que se fez da figura dos 7 sábios, cujos traços já se encontram em alguns poetas do séc. VI, e depois em Heródoto e em Platão” (HADOT, 1999, p.43).

⁸¹ Excluo dessa seção, por ora, a possibilidade de analisar o termo ‘sabedoria unificada’, proposto em seminários na PUCRS, nos anos de 2016 e 2017, pelo Prof. Dr. Felipe de Matos Müller. Esse é um termo que nos parece promissor, pois reverbera a hipótese de análise da sabedoria a partir de um pensamento integrado, que compartilha culturas, teorias e práticas. O termo ‘sabedoria unificada’ é superior em vários

podemos definir como a noção de *tipologização de sabedoria* pode vir a elucidar importantes conceitos no andamento de nossa pesquisa.

Vimos que, desde a década de 80, o olhar de alguns epistemólogos expandiu-se para a investigação acerca da definição da natureza da sabedoria, salientando a relação entre sabedoria e conhecimento. Sucessivamente, aproximações teóricas foram fundamentando uma relação necessária entre os dois termos, autorizando o uso de ‘sabedoria epistêmica’, sobre o qual Whitcomb (2010b) se refere quando pontua a expressão ‘sabedoria com abordagem teórica epistemológica’. Essa noção também é exposta por Grey (1998), que alicerça seu conceito de sabedoria epistêmica em noções de Ockham (1990) e Hume (2001),⁸² sendo a noção destacada nos primeiros trabalhos de Ryan (1996, 1999), que apresenta duas teorias sob estados epistêmicos definidos: a *sabedoria como humildade epistêmica* e a *sabedoria como acurácia epistêmica*. Ryan não mantém esses termos em sua teoria definitiva, na qual ela considera o ‘sábio’ sem adjetivações, mas deixa a marca de possibilidade de uso desse termo no desenvolvimento de sua pesquisa histórica sobre a sabedoria.

O cuidado que devemos ter em mente é a compreensão de que a noção de *sabedoria epistêmica* estaria reivindicando, na verdade, não uma análise epistemológica sobre o termo sabedoria, e sim subjugando a sua própria natureza a uma leitura de caráter estritamente epistêmico.

Portanto, de uma “abordagem teórica epistemológica”, Whitcomb (2010b) passou a cunhar o termo ‘sabedoria contemporânea’, grifado como pertencente ao estudo das áreas da Epistemologia e Ética Contemporâneas. Utilizando sua análise de que essa pesquisa é praticamente ausente na maior parte do séc. XX, podemos concluir que seu termo refira-se a uma pesquisa consolidada no séc. XXI. Mas a intenção de Whitcomb não se restringe a uma atualização das fontes dessa pesquisa, e sim a uma renovação das condições da própria sabedoria diante dos novos fundamentos do mundo contemporâneo.

Nos demais autores tratados na seção 1.3, o termo ‘sabedoria contemporânea’ não aparece de forma explícita, mas indica uma atualização a noção de sabedoria. É o caso de Zagzebski (1996), que atribui ao poder deliberativo da *phronesis* uma forma de responder

aspectos, podendo referir-se inclusive à análise de uma sabedoria que congregue todos os elementos de sua abordagem num panorama macroinvestigativo, concebendo não apenas a sabedoria clássica, de perspectiva filosófica, mas também antropológica, resgatando todas as concepções ou sistemas de vida, incluindo as noções transcendentais, como as oriundas de sabedorias religiosas.

⁸² A proposta de Grey (1998) de definir uma sabedoria epistêmica leva em consideração pensamentos de Ockham (1285-1349), filósofo medieval, e Hume (1711-1776), iluminista escocês responsável por fundamentar importantes critérios da epistemologia.

aos anseios pragmáticos de nossa sociedade. E o de Grimm (2015), que acredita que os desafios da sociedade atual pela retomada de questões acerca de uma “vida boa” envolvam superar visões antropocêntricas da sabedoria.

Se fizermos uma análise histórica sobre o termo ‘contemporâneo’, verificando que o mesmo surgiu pós Revolução Francesa e pressupõe uma série de critérios ideológicos que fomentam os padrões da história ocidental,⁸³ estaremos restringindo ainda mais nosso campo de pesquisa. Ainda que a força da Filosofia Grega Clássica seja considerada como baluarte de um pensamento com foco ocidental, não podemos negar a influência de importantes estudos, a partir de uma ótica oriental, nessa releitura sobre o conceito de sabedoria.⁸⁴

Buscamos, ainda, fora do espectro analítico, uma abordagem que pudesse corresponder aos nossos anseios de não fazer uma análise reducionista da sabedoria.

Devemos essa consideração de sabedoria alargada, que pretende o “amor à vida”, e não apenas o “amor ao saber”, a Comte-Sponville (1999, 2002). Esse filósofo francês de cunho humanista é responsável por instigar um debate sobre o que entendemos por uma sabedoria de nossos tempos, resgatando as propriedades do saber como dignas de superação de desafios, enquanto transcendência do ser. O que ele chama de ‘sabedoria espiritualizada laica’ é baseada num exercício rigoroso da razão, tão preconizado em leituras históricas antigas, e na concepção de aprimoramento do espírito humano.⁸⁵

⁸³ Para aprofundar o debate sobre as noções que tangenciam o termo contemporâneo, vide Saldanha (1998, cap. IV, seção 17, pp.97-102).

⁸⁴ Há trabalhos específicos sobre uma leitura atualizada da sabedoria que pretendem diminuir (ou extinguir) as diferenças entre os pensamentos ocidental e oriental dentro de uma perspectiva filosófica. Na edição do livro *Two roads to wisdom?*, Mou (2001) parte da premissa de que muitos teóricos tendem a optar por fazerem um recorte de pesquisa restrito a sua cultura justamente por acreditarem não dominar a semiótica de uma cultura diversa e, de que, no entanto, aproximar-se de métodos comparativos é a própria essência do exercício dialético. Sendo assim, fica sugerido que o caminho para a sabedoria é único, e não transposto a um pensamento ocidental ou orientalizado. Outro diálogo que pretende aproximar ambas as culturas é o do prof. chinês Feng Qi (1915-1995), que desenvolveu boa parte de sua trajetória de pesquisa sustentando uma leitura metafísica e epistemológica sobre a sabedoria, transitando com propriedade entre abordagens orientais e ocidentais. Para um panorama sobre seu trabalho, vide Guorong e Yong (2011).

⁸⁵ Há dois livros em que Comte-Sponville questiona diretamente as relações entre sabedoria e filosofia. No primeiro, ele expande a sabedoria como “um saber muito particular, que nenhuma ciência expõe, que nenhuma determinação válida, que nenhum laboratório poderia testar ou atestar, enfim, que nenhum diploma sanciona. É que não se trata de teoria, mas de prática. Não de provas, mas de provações. Não de experimentações, mas de exercícios. Não de ciência, mas de vida” (COMTE-SPONVILLE, 2002, p.135). No segundo livro, ele divide a questão central “Que sabedoria depois da religião e além da moral?” num diálogo que é mote de livro compartilhado com Luc Ferry (COMTE-SPONVILLE e FERRY, 1999, p.11) e acaba por apresentar sua própria definição de sabedoria espiritualizada laica: “Suportar o mundo também não é, a meu ver, a sabedoria. [...] Ajudar-nos a suportar a verdade, a suportar o mundo, é a finalidade da arte e a finalidade da filosofia. A sabedoria é outra coisa: ela não está no fato de suportar o mundo, está no fato de amá-lo, de aceitá-lo alegremente! É por isso que a filosofia e a sabedoria são duas coisas diferentes. A filosofia é o caminho; mas aonde ela leva não há mais caminho. [...] É por isso que prefiro falar de

Comte-Sponville resgata essa noção de espiritualidade composta à sabedoria, sem que esse apelo faça uma alusão ao cenário religioso. Por isso, caso o adotássemos, teríamos que negar as influências religiosas que, não necessariamente mas contingencialmente, merecem ser contempladas em nossa teoria fundante da sabedoria. Ao eliminar uma possível relação da noção de sabedoria com fundamentos religiosos, profetas, santos ou mestres dessas doutrinas deixariam de ser exemplos de sábios, o que nos parece contraintuitivo.

Retornemos, então, ao nosso exercício de identificar a que tipo de saber referimos quando queremos tratar de uma sabedoria que nasce de uma leitura crítica e interpretativa de um período histórico-cultural específico, o da Grécia Antiga, revisada sob uma perspectiva preferencialmente epistemológica, mas não restrita a ela, prevendo o diálogo com outras áreas da Filosofia e das Ciências Humanas. Poderíamos classificar a orientação de nossa pesquisa a partir da análise de uma “sabedoria filosófica”?

De forma criteriosa, nossa resposta deveria ser: “não”. As noções de sabedoria filosófica tendem a reforçar a análise aristotélica com destaque para a virtude intelectual da *sophia*, assim como trabalhada por Baehr (2014); e nossa intenção investigativa centra-se em uma elucidação que pretende ampliar o termo ‘sabedoria’ para além do foco dos filósofos como detentores de um saber sobre a filosofia primeira. No entanto, vale reforçar que o método por nós utilizado para o estudo da sabedoria parte de um ferramental filosófico.

No princípio dessa seção, nos perguntamos como a noção de tipologização de sabedoria poderia vir a contribuir para o andamento de nossa pesquisa, e, de fato, fomos desconsiderando, uma a uma, a sua aproximação com aquilo que entendemos como uma análise fundante da sabedoria. Logo, vamos trabalhar o substantivo ‘sabedoria’ buscando atribuir-lhe uma essência *per se*, e não adjetivada. Isso não significa negar a possibilidade de sua tipologização pós-estabelecimento de critérios de base, mas apenas estabelecer que essas noções são secundárias em nossa análise.

1.4.2 Resgate histórico sobre o termo “sabedoria”

espiritualidade em vez de religião: porque essa mensagem se encontra em sabedorias que não se reconhecem em nenhum Deus, em nenhum culto, e que não esperam vida alguma depois da morte... é a diferença entre o sábio e o santo. O que é a sabedoria, senão uma espiritualidade laica?” (COMTE-SPONVILLE e FERRY, 1999, pp.545/6 e 548/9).

Nas duas subseções a seguir, apontaremos algumas diferenças entre abordar o tema da sabedoria a partir de conceitos clássicos ou arcaicos. Como exposto na seção 1.1, há um paradoxo inegável ao trabalho filosófico de teorização sobre a sabedoria: se, por um lado, ele se pretende ser universalizável, não podemos negar a infiltração das influências histórico-culturais diante da fundamentação de seus princípios.

1.4.2.1 Influências do período clássico

Toda análise filosófica profícua sucede-se no tempo ancorada em bons resgates históricos. Isso significa, em outras palavras, responder a qual(is) filósofo(s) devemos a sustentação coerente de nossa crítica. Atualizar conceitos em filosofia não é extenuar-se na coleta de dados aleatórios, e sim apropriar-se de dados significativos que possam corresponder aos anseios de pesquisa contextualizados em uma nova realidade.

A releitura de textos antigos na contemporaneidade supera o acesso aos textos originais, sempre imprescindíveis, mas conta com o privilégio de ampliar esse resgate através de uma centena de tradutores, comentadores, filólogos, historiadores, e suas e outras tantas interpretações que convergiram aos períodos e temas correspondentes. É como se estivéssemos promovendo um debate atemporal com a possibilidade de avançarmos sempre mais um degrau nesse entendimento, tendo como apoios importantes os responsáveis por construírem os degraus antecedentes.

Com isso, gostaríamos de salientar a dívida que filósofos contemporâneos têm para com todos os pensadores que convergem aos temas de suas investigações. Mas dívidas pressupõem uma obrigação moral pelo recebimento de um bem, ou seja, o exame sobre o estado da arte de nossos temas de pesquisa deve extrapolar as hipóteses dos cenários vigentes.

Transpomos a observação acima para a análise específica da sabedoria a partir da visão epistemológica. Consideramos na leitura do estado da arte sobre as teorias da sabedoria na contemporaneidade, a sua limitação, acarretando em teorias com condições insuficientes. Notemos: a leitura histórica mais abrangente sobre o estudo da natureza da sabedoria em epistemologia foi feita por Ryan (2014), referência nos artigos citados por seus colegas e detentora de verbetes em dicionários e compêndios. E, no entanto, a sua menção mais antiga proposta para a análise da sabedoria vem do período clássico, ou antropológico, e faz uma breve alusão à humildade socrática, sem nenhum

aprofundamento nos debates platônicos sobre a sabedoria.⁸⁶ A sustentação de sua pesquisa, e dos demais epistemólogos que citamos no cap.1, se dão, sobremaneira, numa releitura aristotélica.⁸⁷

Focar essas investigações históricas em Aristóteles é uma solução legítima e profícua. Associamo-nos a Baehr (2012), por crer que as noções sobre sabedoria aristotélicas envolvam um dos debates mais promissores sobre o tema em Filosofia, pelo fato de elas salientarem uma série de relações, estados mentais e propriedades necessárias atribuíveis à mesma. As principais pistas do trabalho de Aristóteles sobre a sabedoria estão nos livros I da *Metafísica*, em que mestres são considerados sábios por conhecerem as razões de seus ensinamentos (ao contrário dos artesãos), e no livro VI da *Ética a Nicômaco*, no qual o filósofo expõe duas das cinco virtudes intelectuais, a *sophia* e a *phrónesis*.⁸⁸

Para além da elucidação sobre um condicionamento teórico e/ou prático da sabedoria, o estudo de Aristóteles também motiva elucidar questões sobre a relação entre sabedoria e outros bens epistêmicos, dando ênfase ao esclarecimento sobre que tipo de conhecimento, ou de outro estado epistêmico, comporia o arcabouço do sábio, além de refletir sobre a associação entre uma condição ética de sabedoria, proposta pela aproximação entre virtudes intelectuais e virtudes morais. Temos aqui um panorama abrangente e interessante de pesquisa, sobre o qual todos os epistemólogos, apontados neste capítulo, debruçaram-se para estabelecer suas hipóteses e argumentações. A questão que nos ocorre é a seguinte: o panorama teórico de Aristóteles sobre a sabedoria é o único referencial histórico que a filosofia dispõe sobre a mesma?

⁸⁶ As noções de sabedoria em Platão (1990) são de uma riqueza substancial. Acreditamos que sejam pouco trabalhadas pelas pesquisas contemporâneas pelo fato de o pensador estabelecer critérios distintos de acordo com cada fase de seu trabalho. No *Banquete*, há a negação de uma sabedoria humana em detrimento de uma sabedoria divina; na *República* (livro VII), a sabedoria é vista como modelo de justiça humana. No *Cármides* (161 c-d), Platão salienta a *sophrosyne* como modelo de sabedoria; em *Fedro* (278 d), distingue ‘*sophia*’ de ‘filosofia’; e, em *Teeteto* (145 e), propõe uma noção unificada de sabedoria, com base na *episteme*.

⁸⁷ Axtell (2000, p.183-5) comenta a ênfase da epistemologia das virtudes, seja confiabilista ou responsabilista, em uma abordagem de cunho aristotélico. E destaca que, por vezes, essa análise pode estar sendo distorcida e distanciando-se da própria essência do pensamento aristotélico original: “Both, [...] want more symmetry in their own accounts than Aristotle’s appears to provide. They both take leave from Aristotle’s account of intellectual virtue, yet in revealingly different ways. The one attempts to understand all virtues as he sees Aristotle understand the intellectual virtues, and the other prefers drawing the model from Aristotle’s ethics or virtues of character”.

⁸⁸ Os referidos trabalhos sobre sabedoria em Aristóteles também têm sido destacados em outros períodos: foram amplamente debatidos pela filosofia medieval, com destaque para Aquino, e pela filosofia moderna, por Descartes. O nosso diálogo com Aristóteles será proposto entre o filósofo de Estagira e Heráclito, no cap.2, seção 2.3.7.

A opção por Aristóteles pressupõe, ainda que não exposta diretamente por todos os autores tratados, que a sabedoria seria uma característica restrita àqueles que dominam a filosofia primeira, ou seja, os filósofos. Mas, se considerarmos a noção de filósofo associada a uma terminologia acadêmica, ela não estaria excluindo do espectro da sabedoria uma vasta gama de mestres, profetas, líderes ou homens distintivos, das mais diversas ocupações, que poderiam ser considerados sábios, enquanto detentores de um conhecimento e uma conduta distintiva?

Essa é a questão central que nos faz buscar outras referências teóricas e históricas, para além das aristotélicas e do período clássico, não para contrapô-las diretamente, mas para que um olhar comparativo, ou suplementar, possa servir de fundamentação teórica alternativa.

1.4.2.2 *Influências do período arcaico*

Parece-nos que, diante das pesquisas sobre a sabedoria, a epistemologia contemporânea fechou os olhos para a questão que justamente motivou a prática filosófica: qual a relação entre *sophos* e *philosophos*?

Essa pergunta só pode ser respondida através das análises dos períodos antecedentes ao clássico. Isso significa estar atento ao fato de que as grandes questões que abarcam a natureza da sabedoria nascem já na apropriação das noções de virtudes homéricas e arcaicas (*aretai*),⁸⁹ as quais foram se transformando junto aos anseios e aos interesses da sociedade grega.

Essa é uma boa chave para sobrepormos nossas interrogações ao que hoje consideramos por excelência, para, aí sim, estabelecermos novas condições sobre uma atualização do termo 'sabedoria'. Chamamos essas condições de 'fundantes', por especularem sobre questões basilares ou seminais sobre esse saber. Noções que certamente não se sobrepõem à riqueza do trabalho aristotélico, mas apresentam outras aproximações que podem vir a dialogar com as já expostas. E, se é de diálogo plural que a filosofia é feita, por que não resgatarmos em fontes bibliográficas complementares elementos novos para esse debate?

A obrigação dos pesquisadores contemporâneos passa a ser traduzida como responsabilidade com uma revisão minuciosa acerca de todos os horizontes que abrangem

⁸⁹ 'Aretai', plural de 'areté' (virtude ou excelência), tem conotações diferentes, correspondentes a cada período grego, e serão trabalhadas no princípio do cap.2.

sua pesquisa. Surpreende-nos constatar que, embora os manuais de *Introdução à Filosofia* apresentem o filósofo como aspirante à sabedoria, há uma infinidade de dicionários filosóficos que sequer citam o termo ‘sabedoria’.⁹⁰ O que nos obriga a deixar em aberto a seguinte questão: como almejar algo que não se conhece?

Ainda que a pesquisa sobre a sabedoria se pretenda ser desenvolvida com a clareza, a especificidade e a objetividade de uma leitura analítica atualizada, ela não pode ser indiferente ao conhecimento sobre as noções de sabedoria, associadas por mais de um período histórico (ou pensadores) acerca do tema, que tangenciam o tronco dessa análise. Quando nos referimos ao tronco dessa análise, tratamos do tema sabedoria a partir de trabalhos de outras áreas da filosofia. Por parte de filósofos continentais, a noção de sabedoria resgata com maior abrangência outros períodos históricos da filosofia, dobrando-se a importância dos pré-socráticos e ampliando seu interesse de análise até as escolas helenísticas, com ênfase aos estóicos e epicuristas. Apenas em uma amostragem referente aos últimos séculos, ainda no século XIX, a princípio instigados pelos avanços da filologia, Nietzsche, Hegel, Bergson, Dewey e William James são exemplos claros de filósofos que trataram dos aspectos sobre sabedoria enfatizando os primórdios da história filosófica, adentrando em estudos que contemplavam sobremaneira ensinamentos de filósofos pré-socráticos. Passando para o século XX, Heidegger, Gadamer, Goodman, Ortega y Gasset e Wittgenstein trouxeram robustas e prósperas questões acerca da sabedoria, e, contemporaneamente, autores como Hadot, Ferry e Comte-Sponville têm tratado o tema da sabedoria com vasta propriedade, não apenas estendendo as intuições históricas sobre sabedoria até os pré-socráticos, como também reconhecendo que esse período merece destaque quando tratamos de pesquisas sobre sabedoria.

No entanto, nenhum dos epistemólogos presentes em nosso recorte apresentado na seção 1.3 sequer fez menção ao nome de pré-socráticos, como o de Heráclito, detentor de substanciais fragmentos que tratam sobre a sabedoria e o papel do sábio, em suas pesquisas.

É possível que esses autores desconheçam ou relevem o parecer de Russell (1975), um dos pais da filosofia analítica, que alega que a filosofia “realmente” não começou em 1921, fazendo alusão ao *Tratado Lógico-Filosófico* de Wittgenstein. Para Russell, fazia-se necessário que a epistemologia não abandonasse a pesquisa histórica sobre a Filosofia, pois justamente em suas raízes estavam o estudo de questões fundamentais que não

⁹⁰ Como título de amostra, seguem obras que compilam termos essenciais para o estudo da Filosofia e não mencionam o termo ‘sabedoria’: Mora (1998), Grateloup (2004), Lalande (1960), sendo que a edição de 1953, em espanhol, possui o vocábulo ‘saber’, bem como Quintanilla (1996) e Millán-Puelles (1984).

podiam ser negligenciadas. Prova de seu esforço em sedimentar uma investigação com um panorama histórico basilar sobre a Filosofia está na sua obra intitulada ‘*A sabedoria do Ocidente*’, na qual o capítulo *Antes de Sócrates* faz uma apresentação das principais ideias trabalhadas por pré-socráticos, destacando o pensamento de Heráclito.⁹¹

Há uma provável explicação para uma total anulação dessas referências mais antigas: se o período arcaico é inspirador no que tange às investigações sobre a sabedoria, as prováveis associações normativas a partir de seus pensadores merecem um trabalho minucioso, pois tratam-se de ambições holísticas e especulativas com narrações fluidas, geralmente focadas nas origens e princípios da natureza (*physis*), a estabelecer brechas para a compreensão do homem e da explicação de fenômenos particulares, sempre inseridos dentro de uma relação cosmológica.⁹² Essas narrações também pressupõem um certo conhecimento de um contexto linguístico próprio, dialetos e metáforas rebuscadas, ainda mais abstratas do que as expostas pela filosofia clássica.⁹³

Aos pensadores do período arcaico, os quais convencionamos chamar de ‘filósofos pré-socráticos’,⁹⁴ procuramos atribuir-lhes o mote de pensadores livres. Nesse período, mais do que nos subsequentes, instituir escolas filosóficas seria estabelecer linhas de pensamento artificiais, já que a leitura esquemática e periódica da Filosofia é

⁹¹ Embora o título ‘*A sabedoria do Ocidente*’ leve-nos a crer que o livro de Russell vá tratar diretamente sobre a natureza e as condições da sabedoria, esse não é o objetivo central desse trabalho. O livro é um guia, ou um panorama histórico, que trata dos conceitos sugeridos por diversos filósofos, ao longo de seus períodos correspondentes. A motivação para esse estudo é, portanto, mais descritiva do que analítica, e é por ele apresentada em carta assinada nas primeiras páginas do livro, intitulada *Advertência*, na qual o autor faz o alerta de que os filósofos analíticos não podem prescindir do diálogo com outras áreas da Filosofia. Sobre os temas tratados em sua carta de advertência, vide Russell (1975, p.5).

⁹² Associamo-nos a Long (1999), para reproduzir quatro razões que dificultam o trabalho com o período fundante da filosofia antiga: 1) lida com pensadores profundamente inovadores e experimentais, com contribuições pioneiras; 2) suas metodologias e interesses contam com significativas diferenças; 3) seus pensamentos são fluidos, diversos e complexos; 4) nem todos esses pensadores são chamados de filósofos, mas tem um projeto racional que pode ser associado a um projeto filosófico. A análise completa das razões pelas quais a filosofia antiga se torna de difícil estudo está apresentada em Long (1999, pp. 1-3).

⁹³ O estudo sobre a complexidade da análise do fenômeno da linguagem no período arcaico é apresentado por Bakker (2010, pp.1-8).

⁹⁴ O ‘termo pré-socrático’ é uma convenção criada pelo filólogo Hermann Diels, em 1903, em sua coleção *Die Fragmente der Vorsokratiker*, reatualizada por W. Kranz a partir da 6ª edição em 1951, que tornou-se *standard* e amplamente aceita na História da Filosofia Antiga. Em sua totalidade, ela não remete apenas a estudos de filósofos que, cronologicamente, antecederam Sócrates, mas também a estudos daqueles que não focaram seus pensamentos a partir da linha antropológica socrática. Esses pensadores, por sua vez, preocupavam-se sobretudo com investigações objetivas acerca da natureza (*physis*), de como a realidade se origina e se estrutura. A denominação ‘pré-socráticos’, no entanto, suscita estudos que preveem um certo menosprezo a esse tipo de caracterização, não como seminal, mas como menor, a uma filosofia postulada como clássica e magistral. Sobre a concepção da caracterização desse estágio da filosofia e críticas a sua utilização, vide Long (1999, p.1-21, p.5-6 e p.10); Magalhães-Vilhena (1984, p.263); García-Borrón (1998, p.41); Mejer (2006, p.24) e Legrand (1991, p.9).

um exercício exterior e subsequente à riqueza manifestada numa realização que, originalmente, é multiforme.

Acreditamos que, ao perseguirmos a noção nuclear de *sophia*, é nossa obrigação estendermo-nos às próprias motivações pelo saber anteriores aos períodos correspondentes ao surgimento da Filosofia como método racional. No período arcaico, uma sabedoria gnômica⁹⁵ instaurava-se enquanto *sophrosyne*, atribuindo uma conduta de bom senso na vida do sábio, termo importante que pode vir a acrescentar novas hipóteses no que tangencia o embate entre sabedoria teórica e prática.

Inclusive, é no período arcaico que podemos resgatar a hipótese de que Sócrates não teria sido o primeiro homem a ser propagado como o mais sábio do seu tempo, diante da sociedade grega.⁹⁶ Essa referência, atribuída à decifração e ao poder Oracular, era uma prática instituída já com frequência na Grécia dos séculos VII e VI a.C. Consta que os Sete Sábios da Grécia Antiga tiveram o mesmo destaque por terem a capacidade de decifrar os Oráculos e compartilhar dessa sabedoria divina, aplicando seus conhecimentos nas mais diversas áreas da vida.⁹⁷

A prova desse reconhecimento dos deuses para com esses homens ficou exemplificada através da designação da trípole, cujo objeto sagrado era destinado, através da nomeação do Oráculo, aos homens mais sábios daquele tempo. Segundo a Lenda da Trípole, a postura desses homens era muito próxima daquela que atribuímos posteriormente a Sócrates, a de questionar a reverência dos oráculos, de renegar o merecimento de tal objeto, bem como da simbologia de seu significado, instituindo uma conduta de humildade ou criticidade perante sua própria capacidade como sábio.⁹⁸

⁹⁵ A sabedoria gnômica, no período arcaico, refere-se a um saber como modo de conduta ditado por sentenças ou leis do conhecimento. Também é sinônimo de aforismos e conselhos memoráveis sobre o bem viver. Para maior detalhamento sobre o termo ‘*gnomé*’, vide Apêndice, frag.2 (D.41, K.LIV).

⁹⁶ Não queremos contestar a exemplaridade de Sócrates como ‘o mais sábio do seu tempo’, tampouco destituir a importância de seu nome perante a História da Filosofia. Nossa análise pretende ampliar o cenário para a comprovação de que essa nomeação de sábio, feita pelo Oráculo, em tempos precedentes, era atribuída a outros homens que também possuíam um caráter de exemplaridade. Para uma crítica mais acirrada sobre essa leitura que prioriza apenas Sócrates como sábio, vide Legrand (1991, p.56, nota 7).

⁹⁷ Originalmente, são sete os sábios citados: Tales de Mileto (624-548 a.C.), Pítaco de Mitilene (648-569 a.C.), Sólon de Atenas (640-558 a.C.), Bias de Priene (VI a.C.), Cleóbulo de Rodes (VI a.C.), Quílon de Esparta (VI a.C.) e Periândros de Corinto (668-584 a.C.), vide Laércio (1988, Livro I). Os Sete Sábios da Grécia Antiga serão apresentados no princípio do cap.2.

⁹⁸ A Lenda da Trípole narra que jovens de Mileto compraram peixes de pescadores que, por sua vez, físgaram junto a sua rede uma trípole (objeto sagrado). Os jovens foram perguntar a Apolo (no oráculo de Delfos) a quem deveria ser destinada essa trípole. O deus respondeu: “Ao mais sábio dos homens”. Os jovens, então, ouviram dizer que o mais sábio dos homens, naquele tempo, era Tales. Mas Tales rejeitou a trípole, duvidando de seu próprio merecimento. A postura de Tales assemelha-se muito à leitura posterior que fazemos de Sócrates: partia dele a iniciativa de questionar a outros homens como eles atingiam seus

Dessa forma, teriam os sábios gregos arcaicos, anteriores aos ensinamentos de Sócrates, algo diferente para expor sobre os princípios da sabedoria? Como eles teriam sido capazes de lidar com essa relação entre sabedoria divina e humana? Poderíamos atribuir-lhes um novo marco de fundação da sabedoria grega?

Nós acreditamos que vale transpormos as barreiras de dificuldade de acesso, compilação e interpretação de pensamentos arcaicos, para encontrarmos, através dos termos originários sobre *sophos* e *philosophoi andres*, algumas das respostas para as questões centrais que permanecem em aberto no debate epistemológico contemporâneo sobre a sabedoria, a fim de resgatar valores nucleares capazes de restabelecer e/ou reforçar as propriedades desse saber humano característico.

E, se o estudo de um conceito-chave sobre a sabedoria envolve, prioritariamente, uma inter-relação entre linguagem e entendimento como apropriação da verdade, é justo buscarmos como porta-voz de nossas pesquisas um dos filósofos do período arcaico mais inspiradores sobre a associação entre domínio da linguagem e consolidação do saber: Heráclito. Ele perseguia a sabedoria tanto quanto decifrava e propunha enigmas (*aínigma*), certamente porque um dos seus principais legados foi instituir a responsabilidade humana perante a busca do conhecimento como primeiro passo para atingir a sabedoria.

Será, portanto, através de Heráclito que percorreremos noções seminais para compor uma análise sobre a natureza da sabedoria, aos moldes de uma teoria fundante, que se sustentará sob outro ponto de vista, sem negar o diálogo com as teorias já propostas pelo cânone epistemológico. Nossa intenção é a de incorporar a lição de Nozick (2001) como meta de nosso trabalho: considerar argumentos plausíveis, iluminadores, intelectualmente interessantes, e apoiados por boas razões, a fim de contribuir com uma

conhecimentos e, relevando que outros homens poderiam saber mais do que ele (naquilo que lemos posteriormente como humildade socrática) enviou a trípode a Bias, que, sucessivamente, teve a mesma postura de renegar o objeto e o enviou a outro dos sete sábios, e assim, sucessivamente, até chegar a Sólon. Sólon também o rejeitou e reenviou para Tales, que mandou gravar no próprio objeto dizeres de que a sabedoria deveria pertencer à divindade, i.e., ao deus Apolo. Essa lenda, com inúmeras variações, não reproduz exatamente a humildade do sábio, mas remete à noção de que, no período arcaico, a sabedoria humana ainda não era dissociada da sabedoria divina. Podemos notar, pela reprodução do relato de Sólon, que a humildade não era lida pelos sábios como a entendemos contemporaneamente. Notemos as palavras altivas de Sólon: “Homens de Atenas! Sou mais sábio que alguns de vós e mais corajoso que outros; mais sábio que os incapazes de discernir a trama de Peisístratos e mais corajoso que aqueles que, embora a percebam, guardam silêncio por temor” (vide LAÉRCIO, 1988, I, 49, p.25). A Lenda da Trípode mostra, no entanto, que a nomeação feita por sacerdotes para homens sábios, como indicativa dos oráculos, não foi apenas atribuída ao nome de Sócrates na fase da Grécia Antiga. Para a revisão da Lenda da Trípode, vide Laércio (1988, I, p.19-21 e 28-33) e Plutarco (1859, p.6-7).

plataforma epistemológica que preveja espaço para respirar e crescer, através de novas abordagens.⁹⁹

⁹⁹ Nas palavras originais do autor: “My own philosophical bent is to open possibilities for consideration. Not to close them. [...] My criticisms of some major competing theories or positions are not intended to refute them conclusively, merely to weaken them enough to clear a philosophical space in which the newly proposed views can breathe and grow.[...] “An alternative method, [...] consists in a series of philosophical forays. Start at your current position p, and consider what is plausible, illuminating, intellectually interesting, and supported by reasons, given p” (NOZICK, 2001, p.3-4).

2 HERÁCLITO E AS MOTIVAÇÕES PARA O SABER

No capítulo 1, vimos que a análise sobre a natureza da sabedoria prescinde de um conceito universal, ainda que a mesma seja tangenciada por concepções histórico-culturais. Dos períodos correspondentes a uma leitura filosófica da sabedoria, o período pré-socrático, ou arcaico, apresenta o auge das noções sobre as formas de se obter e realizar esse saber enquanto virtude, valorizando sobremaneira os chamados ‘*sophos*’, homens que se destacavam por seu conhecimento e atuação em sociedade. Esse período nos permite investigar critérios seminais sobre a concepção de sabedoria.

Será, portanto, no capítulo 2, que iremos resgatar com maior profundidade os critérios concernentes à formação da sabedoria de sábios arcaicos, em dois modelos distintos: o *sophos* homérico, e o *sophos* arcaico por excelência. Esta segunda representação de sabedoria é a exigida pela obra crítica de Heráclito, nosso interlocutor nesta investigação sobre as propriedades fundantes da sabedoria. Ao introduzir as principais bases de seu pensamento, iremos investigar a sua orientação do *Logos* como sinônimo de verdade e sabedoria. Além disso, apresentaremos nossa interpretação dos 37 fragmentos selecionados de sua obra sobre o tema sabedoria.

Mas, se a riqueza do trabalho de Heráclito sobre a sabedoria passa pelo refinamento de sua linguagem, e nas exposições dos termos ‘*sophon*’, ‘*hen to sophon*’, ‘*histor*’, ou ‘*philosophoi andres*’, será necessário correlacionar as propriedades de cada um desses termos, a fim de evidenciar os detalhes dos aprendizados sugeridos por Heráclito.

A sua investigação sobre a sabedoria também pretende resolver um dos maiores dilemas do período arcaico: destituir o poder dos deuses como protagonistas dos destinos humanos, e a sabedoria passa a ser possível de ser revisada a partir de uma perspectiva processual. Perseguida em graus, a sabedoria exige que se vença a ignorância, por um ato volitivo, e que sejam superadas as percepções sensoriais do cotidiano de forma crítica, através de processos noéticos específicos, capazes de incorporar uma ‘sabedoria de compreensão humana’, ampliando-a em ‘sabedoria aspirante ao divino’, até alcançar uma ‘sabedoria humano-cósmica’. Heráclito propõe um saber superior, em que a concepção de divino visa uma excelência epistêmico-ética, mas não mantém conotações mítico-religiosas.

Suas contribuições permaneceram em debates junto aos mestres do período clássico, o que nos proporciona restabelecer um diálogo atemporal entre as suas doutrinas fundantes e as teorias aristotélicas; as últimas, base das pesquisas bibliográficas sobre o

estudo da sabedoria na contemporaneidade. Ao rever aspectos pontuais do pensamento heraclítico, como realinhar o papel associativo entre o sábio, o filósofo e o investigador, ou reafirmar a sabedoria para além de um estado meta-cognitivo, como linha mestra da própria evolução humana, pretendemos restituir ao debate sobre a sabedoria toda a originalidade dessa visão inaugural.

2.1 O sábio do período arcaico

O período arcaico na História da Grécia Antiga (VII a VIa.C.) sucedeu o período homérico e antecedeu período clássico, refletindo uma Grécia de confluência entre o desenvolvimento econômico, político, social e cultural. É o período por excelência do desenvolvimento das noções de sabedoria na confluência divina e humana, bem como dos questionamentos sobre as influências dos sábios na transformação das sociedades.¹⁰⁰

A Grécia era o cenário ideal para o destaque de homens intelectualmente destacados.

Desde o século XII a.C., os gregos já dominavam a navegação, o comércio e o artesanato, mas o séc. VII a.C. trouxe a novidade da adoção de um novo regime monetário, fazendo com que mais cidadãos pudessem acessar uma condição de vida passível de ser superada por seu próprio esforço. Isso diminuía o poder de uma aristocracia de sangue: comunidades aldeãs e famílias aristocratas chocavam-se para além de visões econômicas conflitantes, divergindo inclusive sobre reflexões morais.¹⁰¹

Havia, então, disputas internas pelo poder e ataques externos pelo interesse de povos vizinhos em dominarem essa região tão rica. Conflitos políticos e econômicos propiciaram que seus homens fossem instigados a investigar novos caminhos para a busca e a aplicação dos saberes que pudessem vir a minimizar esses contextos de risco. Aqueles que tivessem soluções para intervir positivamente diante dessas perturbações eram considerados sábios, e, portanto, falamos de homens que se propunham a repensar os

¹⁰⁰ Para Vaz (2004, pp.20-21), a concepção do homem estabelecida no período arcaico é complexa. O autor estabelece pelo menos três linhas básicas de motivação para seus pensadores, podendo elas serem intercambiáveis: a) linha teológica ou religiosa, que questiona os limites entre o mundo divino e o humano; b) linha cosmológica, que contempla a ordem do mundo (ou da natureza) e sua relação com os homens (linha essa voltada diretamente à preocupação dos filósofos pré-socráticos); c) linha antropológica, que fará uma conversão do alicerce da figura do homem possuidor de excelência (*areté*), do herói aristocrata ou guerreiro, para o sábio (*sophos*), aquele que, com a nova organização das cidades (princípio da *polis*) e suas formas de participação e democracia, irá se destacar como replicante do conceito de justiça (*diké*).

¹⁰¹ Para noções históricas sobre o período arcaico, vide Souza (1996, p.14-5) e Vernant (2002, p.42).

problemas do seu tempo, pensando e agindo em prol do progresso de sua sociedade.¹⁰² Dentre os mais prestigiados, encontramos os da célebre lista dos 7 Sábios da Humanidade. Essa é uma lista flutuante e representativa e, a contar as variações das fontes diversas, podemos chegar a 17 nomes.¹⁰³

Dois exemplos emblemáticos e que constam em todas as fontes são os nomes de Tales e Sólon. Tales viveu em Mileto, em fins do séc. VI a.C., quando a efervescência da cultura jônica perdia espaço para o ataque dos persas. Tales dominava pesquisas em geometria, astronomia, meteorologia, agronomia, física e navegação. Deixou poucos escritos, e a ele se atribui a máxima: “Tudo está cheio de deuses”.¹⁰⁴ Atuou tanto no comércio, como na política, mas destacou-se pelo seu ímpeto especulativo. O seu olhar científico, no entanto, sempre culminava em bens sociais, pois eram traduzidos em invenções de forte apelo à rotina de todos os homens.¹⁰⁵

De Atenas, cidade castigada com os conflitos sociais, o poeta Sólon, no princípio do séc. VI a.C., passava a ser reconhecido como estadista, galgando seus pensamentos

¹⁰² O que se pode afirmar é que o *sophos* “é aquele que sabe muitas coisas, que viu muitas coisas, que viajou muito, ou o que sabe conduzir-se bem na vida e é feliz [...] as duas noções estão longe de excluir-se: o verdadeiro saber é, finalmente, um saber-fazer, e o verdadeiro saber-fazer é um saber-fazer o bem” (HADOT, 1999, p.39).

¹⁰³ Os Sete (ou Dezessete, segundo outras fontes bibliográficas, que acrescentam outros nomes a essa lista) Sábios da Grécia Antiga, ou da Humanidade, foram homens que se destacaram em sociedade por terem aplicado conhecimentos diversos, e aos quais atribuem-se máximas de sabedoria, oferecidas a Apolo, no Templo de Delfos. Não é possível reafirmar a veracidade da autoria de cada uma dessas máximas, mas elas correspondem, em parte, à conduta de homens que deixaram marcas em suas histórias de vida: eram investigadores, estrategistas, inventores, juízes, e gozavam de poder e reconhecimento intelectual em sua era e diante de seu meio social. Originalmente, são sete os sábios citados: Tales de Mileto (624-548 a.C.), Pítaco de Mitilene (648-569 a.C.), Sólon de Atenas (640-558 a.C.), Bias de Priene (VI a.C.), Cleóbulo de Rodes (VI a.C.), Quílon de Esparta (VI a.C.) e Períandros de Corinto (668-584 a.C.). O resgate da performance desses sábios foi feito por Platão (em Protágoras, 343 a-b), substituindo Períandros de Corinto por Míson de Quen. Imagina-se que a substituição de Períandros tenha ocorrido pelo fato de ele ter sido um tirano, o que o distanciava da conduta moral dos demais, que era propositiva. Para a lista completa dos 17 sábios, vide Laércio (1988, livro I); e, para as máximas gnômicas atribuídas a cada sábio, vide Papadogeorgos (2000, cap.1).

¹⁰⁴ A única sentença que podemos atribuir a Tales isto é, “tudo está cheio de deuses”, foi interpretada por Platão como representando a profunda significação histórica da filosofia da natureza, e é relacionada a sua doutrina dos deuses e dos astros. Platão dá nova significação à sentença de Tales, reinterpretando-a a sua própria maneira, sem citá-lo em seu texto; já Aristóteles combina esse apotegma com a teoria do íma de Tales, a fim de provar que seu pensamento significava afirmar que o mundo inteiro era animado, inclusive em sua parte inorgânica. Teofrasto, discípulo de Aristóteles, a interpretou como o espírito do mundo. Este “espírito” poderia ou não ser atribuído a um deus, mas isso não passa de uma conjectura, nada sabemos sobre o deus de Tales; vide Jaeger (1997, p.27, 28 e notas 9 e 10).

¹⁰⁵ Algumas referências a Tales: dedicou-se à política por algum tempo (LAÉRCIO, 1988, I, 23, 25 p.18-9; ABBAGNANO, 1969, p.34), a viagens para análise dos fenômenos da natureza (SPINELLI, 1998, p.18-9), a invenções científicas (BURNET, 2006, p.63; HADOT, 1999, P.43; LAÉRCIO, 1988, I, 22, p.18), a destaques na geometria, que incrementaram a navegação (BURNET, 2006, p.61-2).

sobre questões ético-políticas e defendendo que o cerne de toda virtude deveria estar relacionada à noção de justiça. Apaziguador de partidos políticos e inimizades históricas, a ele se atribui a máxima: “Nada em excesso”.¹⁰⁶ Sólon revolucionou a administração pública, introduziu conceitos-chave para a defesa da cidadania e da reorganização da sociedade. Foi o pensador oficial da primeira Constituição de Atenas, e seus feitos o levaram a ter prestígio inclusive no exterior.¹⁰⁷

Enquanto Tales foi posteriormente considerado como filósofo natural, Sólon ficou identificado como legislador e poeta.¹⁰⁸ Ambos, entretanto, tinham em comum o acesso a viagens como meio de exploração. Viajar era um recurso para poucos, pois exigia domínio da linguagem, boas condições financeiras e acesso a contatos estratégicos. Viajar era, sobretudo, um meio de investigação de novos fenômenos, fossem eles naturais ou sociais.¹⁰⁹ O aprendizado adquirido, por ser um domínio novo, ou divergente daquele do povo de sua origem, trazia subsídios para que os viajantes introduzissem novos elementos em suas sociedades. É nesse sentido que a sabedoria dos mesmos ligava-se diretamente à exploração de temas novos e relevantes.

Por todo esse destaque pelas preocupações sociais, os sábios continuavam associados à figura do sábio-herói do período homérico. A reputação ou liderança social era uma das noções arcaicas sobre a virtude (*areté*), lembrando que a virtude homérica

¹⁰⁶ Embora a autoria das máximas delficas seja controversa, essa atribuição a Sólon é confirmada pelo texto de Diógenes Laércio (1988, I, 63, p.29).

¹⁰⁷ Para revisão de algumas considerações específicas sobre momentos e feitos da vida de Sólon: seus trabalhos no comércio durante sua juventude (PLUTARCO, 1859, p.6-7); sobre a sua produção poética (LAÉRCIO, 1988, I, 61, p.28); como mediador entre partidos rivais (KAHN, 2009, p.20; JAEGER, 1986, p.120 e 123); como autoridade moral e política (JAEGER, 1986, p.125-129, GARCÍA-BORRÓN, 1998, p.23-34); como responsável pela organização da magistratura e órgãos do governo (LEÃO, 2001, p.300-307; GUTHRIE, 1998, p.19); por leis de maior destaque (LAÉRCIO, 1988, I, 45, 55, 58, 60, p.24-28, VERNANT, 2002, p.91); pela concessão do direito de cidadania a estrangeiros exilados e que dominassem técnicas de trabalho que pudessem vir a contribuir com o desenvolvimento de Atenas (LEÃO, 2001, p.387-388); sobre as viagens de Sólon para investigação e atitude diplomática (HÉRODOTE, 1946, I, 29, 30, p.47-8; PLUTARCO, 1859, p.34); sobre sua produção poética: Frag.16: “É insondável e muito difícil de apreender do seu intelecto (sageza) a medida, que, sozinha, de todas as coisas o fim detém” (LEÃO, 2001, p.434; a tradução de ‘sageza’ refere-se a ABBAGNANO (1969, p.24)).

¹⁰⁸ Lembramos que, no período arcaico, os poetas e os legisladores gozavam da função de guias da educação nacional (vide JAEGER, 1986, p.131). Os poetas também foram precursores da filosofia, no sentido de dominarem a linguagem. A diferença entre poetas e filósofos é que os primeiros introduziam aspectos míticos na linguagem, e os segundos o negavam, ou introduziam sobre os mesmos orientações racionais. Entretanto, é à poesia que devemos a iniciativa de fazer da linguagem a ferramenta para a primeira leitura do mundo. Abbagnano (1969, p.23) salienta essa reflexão: “O clima em que pode nascer e florescer a filosofia grega foi preparado pela poesia. A reflexão moral dos poetas elaborou na Grécia os conceitos fundamentais que deviam servir aos filósofos para a interpretação do mundo”.

¹⁰⁹ Sobre registros que associam as viagens desses sábios como proposta de investigação, vide Guthrie (1998, p.17), Spinelli (1998, p.19) e Abbagnano (1969, p.20).

era designada pelos poderes de deuses e, posteriormente, pelos poderes de nobres: os abençoados e bem-nascidos eram virtuosos por graça e, portanto, estabelecidos por uma noção de superioridade.¹¹⁰ A conquista das virtudes enquanto habilidades associadas à excelência humana como capacidade a ser conquistada por mérito próprio foi gerada a partir de uma mudança de pensamento que foi instigada por alguns pensadores arcaicos, mas só se solidificou como novo conceito de virtude no período clássico.

É preciso lembrar que, no período arcaico, a estratificação social com base heróica e nobre ainda não tinha sobremaneira sido quebrada, pois seus pensadores geralmente advinham de famílias aristocráticas. A diferença é que eles pretendiam romper com a hegemonia política da nobreza de sangue, introduzindo um olhar mais democrático sobre o acesso intelectual e o saber humano como fonte de conhecimento.

Outra característica importante atribuída a esses sábios arcaicos era o domínio da palavra. As máximas gnômicas que eles pretendiam disseminar compunham uma das formas de aconselhar o povo a ser mais atuante na vida pública, a partir de uma estruturação moral por parte de cada indivíduo.¹¹¹ Suas palavras detinham a força de lemas, ou conselhos.

Mas esse saber nasceu paradoxal, pois se, por um lado, tinha a intenção de introduzir junto ao povo conhecimentos sobre suas próprias capacidades intelectuais e morais, por outro, exigia um conhecimento linguístico e interpretativo dessas sentenças que até então era restrito a poucos homens, exatamente aqueles oriundos da aristocracia e com acesso à educação. Por isso, as máximas eram consideradas enigmáticas, e por vezes confundidas com as próprias orientações dos deuses, já que eram inscritas nas portas dos templos.

E aqui reside outra importante confluência do conceito de sabedoria no período arcaico. A cultura popular ainda reproduzia o conceito de *sophos* homérico, ao passo que os pensadores críticos começavam a destacar uma noção de *sophos* epistêmico-ético, que chamaremos de ‘*sophos* arcaico por excelência’. Vamos estabelecer as propriedades de ambos os termos nas seções a seguir.

2.1.1 *Sophos* homérico

¹¹⁰ Para a noção de virtude homérica como representante da conduta heróica ou ideal cavaleiresco, vide Guthrie (1998, p.25) e Jaeger (1986, p.18).

¹¹¹ A associação do papel do herói ao do sábio é por nós compartilhada com Kahn (2009, p.36), que relembra que, na *Ilíada* IX, 443, o herói deve “ser um falador de palavras e um fazedor de feitos”.

Desde o séc. VIII a.C., registra-se a cultura homérica como conhecimento basilar do povo grego. A *sophia* com raízes homéricas passou a ser reverberada nos séculos VII e VI a.C., já instituída a partir do pensamento mítico-poético, e servindo-se como uma espécie de revelação de dom dos deuses e heróis, este por vezes transferido como graça a alguns homens, justamente àqueles que seriam capazes de se destacar dos demais por poderem aplicar esse saber diferenciado. Essa sabedoria ainda era considerada como um conhecimento arbitrário, não justificado e, por vezes, mero reproduzidor da tradição de crenças populares.

Em Homero (*Iliada* XV, 412), o termo '*sophia*' serviu para designar a habilidade do carpinteiro que constrói um barco. Mais tarde, estendeu-se o uso desse vocábulo para designar uma arte qualquer, no sentido de técnica.¹¹² E aqui dava-se relevo justamente à arte da poesia, ou ao domínio da linguagem, e o poder que isso representava perante a sociedade.

As inclinações das ações sábias em Homero não possuíam necessariamente um padrão de conduta moral, mas já tinham traços de significar um tipo de conduta diferenciada: ora prudente, ora corajosa, mas ambas as noções eram associadas a uma qualidade técnica e prática, e já assumia-se o domínio de algum tipo de conhecimento, ainda que associado a sua noção de *gnomé*.¹¹³ Esse saber gnômico pode ser interpretado de duas formas: alguns intérpretes mantêm a posição de que o sábio era aquele que dominava o conhecimento em geral, outros sustentam que o *sophos* era uma espécie de *sophistés*, o que designava um especialista em determinada área, no sentido de dominar uma habilidade em especial.¹¹⁴ Essa habilidade era ampla: poderia designar um artesão, um marinheiro, um legislador, um músico, um construtor, ou um poeta. A partir do séc. VI a.C., com uma nova leitura da natureza como realidade física, esses campos de habilidades foram se expandindo para funções como a medicina, a aritmética, a geometria, a astronomia.

¹¹² Vide Mora (1998, p.2571).

¹¹³ Para a noção de *gnomé* como noção fundante do conhecimento, vide Apêndice sobre traduções, frag.2 (D.41, K.LIV).

¹¹⁴ Enfatizando a noção de *sophistés* como um agente conhecedor (em geral), ou "aquele que sabe", temos García-Borrón (1998, p.146) e Guthrie (1998, p.27). Já com uma tendência a estabelecer um conhecimento como especializado, temos Berge (1969, p.194), Kahn (2009, p.261, nota 206) e Hussey (1999, p.107), sendo que os dois últimos já consideram a noção de epistates, que designaria alguém que, além de ter acesso a um conhecimento especializado, ou uma arte (*techné*), imporia-se sobre os demais como um supervisor ou controlador. Leão (2001, p.12, nota 9) lembra que entre os *sophistés* do período arcaico estavam os mânticos, ou adivinhos.

É preciso lembrar que os gregos arcaicos não se preocupavam em tipologizar o conhecimento, por isso o termo ‘*gnomé*’ era considerado em toda sua amplitude. Não havia uma hierarquia de sábios. Cabia-lhes apropriar-se do saber, mas ainda sem restrições a seu domínio.¹¹⁵ O que é, no entanto, uma interpretação unânime, é a de que o conhecimento desse sábio deveria mostrar-se como útil à sociedade, reproduzindo uma marca a partir de sua ação.¹¹⁶ O que também pode ser associado à capacidade desse saber como base para transformações políticas, pois esses sábios preocupavam-se sobremaneira com os rumos de sua nação.

Aos homens que passaram a questionar até que ponto esses dotes do saber eram atribuídos aos deuses, ou adquiridos pelo seu próprio esforço, é que foi relegada uma nova concepção de sabedoria, a que chamaremos de ‘*sophos* arcaico por excelência’.

2.1.2 *Sophos* arcaico por excelência

A sabedoria arcaica por excelência foi ganhando mais espaço nos debates do séc. VI a.C., tendo em Heráclito um precursor das análises sobre a sabedoria.¹¹⁷

A noção de *sophos* arcaico por excelência geralmente era associada aos homens que, com espírito crítico, e voltados a uma nova postura de visão racional dos problemas sociais, estavam se capacitando para compreender o saber sobre o mundo a partir de um domínio mais amplo, em uma abordagem epistêmico-ética. Esses homens preocupavam-se em se apropriar do saber como plataforma de revelação do conhecimento da própria condição humana. Essa nova noção de sabedoria também compreendia a meta daqueles que, posteriormente, chamaríamos ‘filósofos’, aqui especificamente identificados como filósofos pré-socráticos.

¹¹⁵ Associamo-nos à advertência de Legrand (1991, p.337): “Para os gregos, não havia diferença entre o conhecimento perfeito e a sabedoria”.

¹¹⁶ Guthrie (1998, p.28) lembra da ênfase que Ésquilo, dramaturgo grego, sustenta no séc. V a.C., enfatizando uma das condições da sabedoria grega. O autor argumentava que não importava o tipo de conhecimento que o sábio possuía, ainda que esse homem soubesse muitas coisas, mas o que identificava um sábio era o uso que ele era capaz de fazer desse conhecimento. No mesmo sentido, Abbagnano (1969, p.84) sustenta que a sabedoria era associada à capacidade de se viver em conjunto, especialmente no que se refere à forma como se era capaz de compartilhar o que se sabe.

¹¹⁷ Os séculos VII e VI a.C. produziram debates que serviram de fundamento para a solidificação da *sophia* filosófica, com maior ênfase, no século V a.C. Por isso, diz-se que a filosofia clássica tem uma dívida para com os filósofos pré-socráticos, no sentido de terem introduzido propriedades basilares da sabedoria. Versão compartilhada por Long (1999, p.12) e Hadot (1999, p.319).

Os novos sábios envolviam-se com o domínio da compreensão da natureza, como a essência, ou a origem do universo, as *archai*.¹¹⁸ De forma paradigmática, o saber, o conhecer, o pensar eram todas formas de acesso à natureza das coisas. Esses homens acreditavam que conhecer o seu meio ou conhecer a si próprios compreendiam o mesmo caminho de condução à sabedoria. Começavam a instituir uma atitude espiritual perante a vida: o seu conhecimento era agora base para o aprofundamento do Ser.¹¹⁹ E continuavam a se questionar até que ponto o poder dos deuses, ou de um conceito de divindade, deveria ser reassimilado como parte dessa noção suprema associada a um saber elevado, qualificado, daquilo que era capaz de elevar a vida do homem.

Esse sábio, que fazia uma leitura crítica da realidade, demonstrava interesse pela pesquisa como condição de transformação da realidade. Por isso, ele se destacava da multidão, pois conquistava os demais por se empenhar frente a um saber que não era mero atributo pessoal, mas fonte de um bem social. A nova sabedoria passava a exigir esforço e dedicação.

Nesse papel, Heráclito aparece com destaque. Ele assimila ambas as culturas e as propriedades da sabedoria arcaica, homérica, e a epistêmico-ética, mas se posta ao lado da segunda, a sabedoria arcaica por excelência, ao impor como condição de seu saber a responsabilidade pelo acesso ao conhecimento atribuída diretamente aos homens, e não mais aos deuses. Ele não nega que a sabedoria é condição divina, mas propõe um caminho humano-cósmico, isto é, de associação e evolução humana até esse saber tão especial. Vamos conhecer as bases do pensamento de Heráclito, para depois adentrar nas questões específicas sobre o seu estudo sobre os fundamentos de um conceito de sabedoria.

2.2 Heráclito: introduzindo o seu pensar

Uma das maiores dificuldades em resgatar o pensamento de filósofos pré-socráticos reside no estabelecimento cronológico e biográfico preciso sobre seus atos em vida, bem como a identificação, com clareza, da totalidade de sua obra intelectual. Essa é a razão pela qual boa parte das pesquisas sobre períodos filosóficos anteriores ao

¹¹⁸ As *archai* eram elementos de origem e força de ação para o universo, em alguns casos, associadas à noção de divino. Cada um dos principais pensadores pré-socrático identificou um elemento de representação dessa *arché*: para Heráclito, era o fogo, para Tales, a água; para Anaxímenes, o ar; para Xenófanés, a terra; para Pitágoras, os números; para Anaximandro, o ápeiron; para Demócrito, o átomo (SOUSA, 1999, p.20).

¹¹⁹ É conveniente a afirmação de Colli (1995, p.47): “O conhecimento se converte em norma de conduta”.

clássico merece atenção e reverência ao trabalho de filólogos, historiadores e outros filósofos que já tenham resgatado dados fundamentais sobre a existência e a obra desses pensadores seminais, ainda que alguns dados sejam controversos.

Nesse sentido, não há datas precisas sobre a vida de Heráclito de Éfesos, mas há referências de que o seu acme, o auge de seu desenvolvimento intelectual, tenha ocorrido por volta da 69ª Olimpíada, entre 504 e 500 a.C. Uma perspectiva de análise parte da provável comunicação de Heráclito com o rei Dario I, o mais famoso dos reis bárbaros que tiveram alguma relação com os gregos antes das campanhas asiáticas de Alexandre.¹²⁰

Dessa forma, sua geração seria posterior à de Xenófanes, e anterior à de Parmênides.

Acredita-se que possa ter sido influenciado pelas ideias do primeiro, ainda que boa parte de seus biógrafos salientem o fato de ele ter sido autodidata, e de ter desdenhado alguns líderes dos grupos de pensadores de sua época, por ele reconhecido como polímatas.¹²¹

Essa característica de autonomia intelectual que referendou a originalidade de seu pensamento deve-se ao seu olhar crítico perante ao que ele chamava de ‘ignorância’ ou ‘adormecimento’ da multidão frente a sua inaptidão de reconhecer a realidade do mundo a partir de uma verdade ordenadora. Para Heráclito, o saber só era acessado mediante um ato volitivo, que deveria ocorrer não só na investigação por esse novo conhecimento, como no compartilhamento do mesmo. Entendamos esse compartilhar como um modelo de conduta ética que deveria perpassar a rotina desses novos investigadores.

Como homem do séc. VI a.C., sabemos que Heráclito reconhecia as correntes de pensamento de sua época, tendo como marcas da sabedoria, de um lado, uma visão mais popular, oriunda das máximas da sabedoria gnômica atribuída aos sete sábios, e, de outro,

¹²⁰ Embora muitos autores associem a amizade entre Heráclito e Dario I, sabe-se que o registro escrito em cartas que seria atribuído entre ambos como epístolas pseudo-heraclíticas refere-se a mensagens apócrifas. Nelas, aparece um Heráclito preocupado com diversas questões políticas de sua época, e Dario I apresentava-se como um grande estadista. Registra-se o reinado de Dario sobre os persas entre 521 a 486 a.C.. Ele teria ascendido ao trono após a passagem de Bardiya, outro destacado rei persa. Depois de haver consolidado seu poder nas diversas províncias do vasto império, que se estendia desde a Índia até a Fenícia, e desde o Egito até os planaltos da Ásia Central, quis prosseguir com as conquistas de seus antecessores. Para o registro das cartas entre Heráclito e Dario, vide a obra de Cappelletti (1960, p.58).

¹²¹ Para Laércio (1988, p.251), a personalidade de Heráclito exaltava alguém que se gabava de fazer descobertas por si próprio, e ainda desdenhava dos pensadores reconhecidos em sua época, chamados de polímatas. Também não há registros de que ele tenha feito discípulos, embora, segundo Kahn (2009, p.21), tenha deixado admiradores e inspirado filósofos que passaram a ser conhecidos como heraclitianos, caso assumido por Crátilo. A recepção de Heráclito por parte desses admiradores é, no entanto, questionável com relação à fidelidade de suas ideias originais.

a nova cultura de sabedoria que começava a ser imposta pelos naturalistas jônicos, introduzindo elementos de reflexão sobre bens epistêmicos.¹²²

Perante essas duas correntes de pensamento vigentes, Heráclito possuía uma visão *sui generis*, de cunho mais especulativo, que assimilava alguns conceitos das visões precedentes a seu tempo, sem deixar de criticar a leitura homérica tradicional. Ainda que ele se identificasse com uma nova corrente de pensadores interessados em desvendar empiricamente os fenômenos cosmológicos e cosmográficos, posteriormente identificados como ‘filósofos naturais’, Heráclito acreditava que era necessário alinhar a essas pesquisas um conceito mais robusto de verdade. Verdade, aqui, deve ser entendida como condição para destruir opiniões subjetivas (*doxai*) e estabelecer um conhecimento comum (*episteme*); mas, sobretudo, o conceito de verdade heraclítico clamava pelo entendimento de uma conduta ética que deveria alinhar-se à vida de todo e qualquer investigador.¹²³

O potencial crítico de Heráclito estava a serviço de seu papel social. Nem a política, nem a religião, fugiam de sua apreciação severa. Com relação à política, ele pretendia combater a manipulação do povo através da destituição do espaço público restrito à nobreza, ainda que sua origem fosse de família aristocrata.¹²⁴ Para ele, a superioridade de uma casta não deveria estar atrelada ao poder econômico e/ou político, e sim à capacidade de reflexão dos homens como transformadores sociais. Somente essa capacidade poderia destacar os homens entre si, por isso o seu empenho se dava em reinterpretar o poder que poderia ser gerado a partir do conhecimento.

Parte dessa preocupação com a manipulação dos homens também se referia à religião, sobre a qual ele não atacava a crença na noção de divindade, como força impulsionadora dos homens a almejar uma condição sublime para suas vidas; o que

¹²² Heráclito deixou registrado que tinha conhecimento sobre esses homens considerados sábios. Sobre os 7 sábios, referendou sua preferência por Bias (D.39, K.LXII): “Em Priene, vivia Bias, filho de Teutames, que tinha mais reputação que o resto”, e dos filósofos jônicos reconheceu o trabalho de Tales (D.38, K.XXIV): “Tales praticava a astronomia”.

¹²³ As noções de *pensador*, *investigador* e *sábio* podem ser entendidas como sinônimas na literatura heraclítica.

¹²⁴ Heráclito descendia de uma estirpe real, os Codridas de Éfeso, e abdicou do trono em favor de seu irmão mais novo (CAPELLE, 1958, p.72). De toda forma, não desistiu da política, apenas mudou o seu instrumento de luta, das armas para as palavras, pensando em uma reorientação ao pensar e ao agir de seu povo: “O convívio com o estadista Hermodoro atraíu-o para os graves problemas de sua cidade e de seu povo [...] de um lado, a insuficiência do ensino e da formação da mocidade: de outro, a [...] baixa ética dos que se dispõem do poder” (BERGE, 1969, p.70).

Heráclito atacava eram as crenças supersticiosas, que subjugavam os homens a uma relação de inferioridade e limitação humanas.¹²⁵

Boa parte de seus comentadores afirmam que a característica singular de Heráclito era a paradoxalidade. Assim era a sua personalidade, um nobre que rejeitava títulos; - a sua forma de enxergar o mundo, sob a conjugação de conflitos; a sua própria linguagem, expressa em termos linguísticos inovadores e complexos, e, conseqüentemente, assim era a sua doutrina: o *Logos* que deveria ser uma verdade eterna e universal, também se refazia mediante o devir. Dessa forma, impunha-se o homem que criticava veementemente a sociedade de sua época, ao mesmo tempo em que acreditava na superação humana através da obtenção da sabedoria.

2.2.1 Linguagem como raciocínio

A obra “*Da Natureza*”, na qual temos acesso ao trabalho de Heráclito, refere-se a uma série de fragmentos doxografados, ao longo de séculos subsequentes, por outros filósofos. Isso significa verificar que a essência do pensamento heraclítico é permeada pelo próprio modo de filosofar de outros pensadores. Os tratados sobre a Natureza eram uma constante nas obras da maioria dos filósofos pré-socráticos. Sabemos que Heráclito produziu apenas esse único trabalho, mas há controvérsias sobre seu estilo e gênero: Diógenes Laércio afirma que ele teria sido escrito em prosa e que teria tratado de três temas específicos (universo, política e teologia); há outra corrente que diz se tratar de um livro escrito em versos, resgatando o tom profético da poesia de sua época; uma terceira

¹²⁵ Há dois fragmentos de Heráclito que mostram que a sua crítica à religião referia-se à forma como os homens praticavam seus ritos, e não à devoção espiritual aos deuses. Notemos: (D.15, K.CXVI) Clemente, Protréptico 34.5: “Não fosse Dionísio pelo qual marcham em procissão e cantam o hino ao falo, suas ações poderiam ser vergonhosas. Mas Hades e Dionísio são o mesmo, por quem deliram e celebram a Lenaia”; e (D.5, K.CXVII) Theosophia 68, Origenes, Contra Celsum VII.62: “Em vão são purificados pelo sangue, os poluídos com sangue, como se alguém tendo pisado na lama tentasse levar a si mesmo com lama. Qualquer um que o visse procedendo assim pensaria que era louco. E rezam a essas imagens como se conversassem com casas, não reconhecendo que deuses e mesmo heróis se assemelham”. A relação que aproxima Heráclito e a religião é evidente: ela está presente na sua apropriação de uma linguagem num estilo hierático, que era concebida pelos sacerdotes e, portanto, mostrava o acesso do pensador aos mesmos. Aliás, a sua condição de aristocrata o impunha como privilégio real o sacerdócio de Deméter Eleusinia, e acreditava-se que ele teria sido rei-sacerdote caso não tivesse abdicado de seu trono em favor do irmão. Além disso, a sua não ruptura com a religião como um fundamento de acesso à divindade, como plano de aperfeiçoamento humano, fica registrado pelo fato de ele ter oferecido o seu livro ao Templo de Ártemis. Sobre os privilégios reais e sacerdotais concernentes a Heráclito, vide Thomson (1974, p.167), e sobre o oferecimento de seu livro aos deuses, vide Vernant (2002, p.57).

corrente diz ser intencional a reunião de vários aforismos, naturalmente ordenados, mas não contínuos.¹²⁶

Essas interpretações não alteram a análise que podemos fazer acerca do conteúdo desse estudo. O fato de boa parte dele ter sido perdida e apresentada em fragmentos através da voz de outros pensadores, é um fator com maior relevância a ser tratado. As citações mais abundantes e fiéis estão nas obras de Clemente de Alexandria e Hipólito de Roma, e, em menor grau, em Orígenes, Plotino e, no que nos interessa diretamente, na antologia de ditos de sabedoria sobre temas morais compiladas por Estobeu, no séc. V a.C.¹²⁷ Nomes que também reproduziram fragmentos de Heráclito são: Platão, Aristóteles, Teofrasto, Sexto Empírico, Diógenes Laércio, Plutarco, entre outros.

Em relação a esse trabalho de difícil resgate teórico, abre-se uma discussão sobre a autenticidade de alguns trechos¹²⁸ e o nível de literalidade ou fidelidade concernentes ao pensador original.¹²⁹ Além disso, para acessarmos as teorias heraclíticas é necessário estabelecermos paralelos entre as várias tendências que o cânone interpretativo de Heráclito propõem. Referimo-nos a várias hipóteses interpretativas, porque nem todos os filósofos modernos e contemporâneos assimilaram suas teorias enfatizando as mesmas linhas de uma abordagem teórica. Afora a dificuldade de tradução do grego arcaico,¹³⁰ há a inexistência de pontuação,¹³¹ e os obstáculos de apropriação do próprio estilo linguístico de Heráclito: metafórico e, sobretudo, paradoxal.

¹²⁶ Vide Costa (2002, p.19-20).

¹²⁷ Vide Kahn (2009, p.25).

¹²⁸ As cartas apócrifas entre Dario I e Heráclito são encontradas na obra de Cappelletti (1960).

¹²⁹ Um exemplo dessa observação pode ser lida em nossa análise do Frag.12- (D.112, K.XXXII), seção 2.3.5.1, sobre a qual discute-se a possibilidade de Estobeu poder ter acrescentado elementos ao texto original de Heráclito.

¹³⁰ Jaeger (1986, p.1) lembra-nos que, ao trabalharmos com textos do grego antigo, precisamos ir para além de uma tradução literal desses termos para outras línguas, pois a compreensão efetiva dos mesmos só se dá quando os contemplamos junto ao estudo do contexto histórico, político e social vivido por esses homens. É só sobre um espectro amplo desse contexto que somos capazes de apreender o sentido das palavras do autor diante do texto. Aqui, em especial, deve-se sublinhar a ânsia dos gregos arcaicos dispostos a desbravar a sua existência com uma nova postura científica perante o saber.

¹³¹ Não existe pontuação codificada antes dos gramáticos de Alexandria, e atribui-se a essa codificação a Aristófanes de Bizâncio (séc. II a.C.), mas este ou qualquer outro apenas fixou as posições do ponto, até então arbitrarias, sem as ter inventado; comentário de Legrand (1991, p.144, nota 10).

A filosofia de Heráclito também é considerada enigmática e obscura.¹³² Ele sabe que o próprio filosofar exige a revelação de enigmas. Somente quem domina os seus próprios mistérios é capaz de vencer a sua ignorância. As verdades estão disponíveis para serem alcançadas, mas é preciso um esforço pessoal para acessá-las.

Esse esforço também se dá pelo reconhecimento do poder da linguagem. Essa originalidade de sua linguagem não é um efeito estilístico, mas é fruto de sua própria leitura do mundo, e da forma como ele se apropria de suas teorias. O paradoxo não explica a realidade, ele indica, e Heráclito só acredita no conhecimento que provém de uma investigação própria, seja ela da natureza humana ou dos fenômenos exteriores.

Heráclito acredita no poder da linguagem como formação do Ser e instrumento de transformação das relações sociais, o seu discurso é um convite ao entendimento da vida e do homem no *Kósmos*. Um convite exigente, pois obriga o homem a assumir o compromisso e a responsabilidade perante o seu aprendizado, e é nesse sentido, que podemos dizer que sua literatura é tão pedagógica quanto crítica.

Coube aos pré-socráticos, como primeiros filósofos, começar a instituir um novo uso da linguagem, utilizando-se de termos passíveis de estruturar a nova mensagem a qual pretendiam comunicar, nesse convite à abstração. Para atingir processos de reflexão mais precisos era preciso vencer a narração fantasiosa dos mitos, o que exigia trazer novas significações concretas às palavras. Mas, nesse quadro, Heráclito destacou-se estabelecendo um cuidado especial na elaboração de um gênero próprio para suas ideias, e relacionando-as entre si com noções comuns, o que hoje chamaríamos de conceitos e doutrinas.¹³³

Heráclito não apenas utilizou-se da linguagem de forma diferenciada, como criou formas linguísticas próprias como ferramentas de seu novo método para observar, ler e compreender a realidade: é o caso de *homologeîn*,¹³⁴ que permite acessar sua noção de verdade. Parte dessa postura nascia da possibilidade de se pensar por analogia, o que também incentivava o uso de metáforas. Se a sua terminologia é sofisticada, ela assim se

¹³² Tímon de Fliunte, autor satírico do séc. III a.C., apelidou Heráclito de “aquele que se exprime por enigmas” (LAÉRCIO, IX, 6). Esta crítica, legítima ao seu estilo, deu origem, mais tarde, ao epíteto quase invariável de Heráclito, o obscuro, atribuído por Cícero (KIRK e RAVEN, 1979, p.185).

¹³³ Para Thomson (1974, p.165), “em Heráclito, há a unidade perfeita entre a forma e o conteúdo”. Barnes (1996, pp.57-81) defende a consistência da linguagem de Heráclito, dizendo que seus fragmentos apresentam argumentos e evidências, e em nada representam apenas frases soltas.

¹³⁴ ‘*Homologeîn*’ refere-se a um jogo de palavras com *Logos*, o conceito de verdade de Heráclito, e indica “falar em acordo com o *Logos* que diz” (KAHN, 2004, p.45).

apresenta por ser fruto de um pensamento, ou conjunto de doutrinas igualmente críticas e complexas.

Não podemos esquecer que Heráclito era herdeiro de uma tradição linguística épica, lírica e aforística,¹³⁵ presente nas máximas da velha sabedoria délfica. No entanto, as máximas eram pensamentos isolados, como prescrição de conselhos, enquanto que Heráclito apelava a uma interpretação do conjunto de seu pensamento através de um processo reflexivo apurado. Por isso, para compreendermos um único termo, não basta a leitura de um fragmento isolado, e sim exige o conhecimento do conjunto de suas teorias, ainda que expostas de forma não linear. Essa é uma das razões pelas quais, ao selecionarmos os principais fragmentos sobre a sabedoria heraclítica, tenhamos os associado aos mesmos quadros de fragmentos complementares, capazes de indicar uma relação entre ‘*to sophon*’ e as demais teorias nucleares de nosso autor de referência.

Para investigarmos de forma ampla a sua abordagem sobre sabedoria, sentimos a necessidade de selecionarmos fragmentos que, embora não apresentassem os termos ‘*sophia/sophon*’, ou ‘*hen to sophon*’ eram igualmente essenciais para a compreensão das formas de acesso à verdade que levam ao saber, fossem elas relativas a um método epistêmico e/ou de compromisso com uma conduta ética. Isso porque reduzir esquematicamente Heráclito seria trair sua visão exigente, sofisticada e encadeada de entendimento sobre as propriedades do saber.

Ao sábio de Heráclito cabe responsabilizar-se pela apropriação da linguagem, já que a linguagem é um fenômeno racional por si só, capaz de fazer uso da apresentação de proposições abstratas e obter novos domínios.¹³⁶ Heráclito reuniu essas possibilidades de acesso e comunicação da linguagem em uma de suas doutrinas centrais, aquela que revela a verdade, tratando-se do reconhecimento do *Logos*.

Vamos, então, tentar compreender como a sua análise do termo ‘*Logos*’ transforma-se em doutrina, podendo direcionar o homem à sabedoria.

¹³⁵ Bers (2010, p.455) chama de prosa artística (*kunstprosa*) o estilo de composição dos pensadores do séc. VI a.C., como Górgias, Demócrito, Trasímaco e o próprio Heráclito. Eles teriam herdado uma influência poética em sua forma de se expressar, utilizando-se de figuras de linguagem e ritmo.

¹³⁶ “Language is not, as some linguists suppose, a simple algorithm or a value-free code for the expression of thoughts. Language is [...] a complex phenomenon with many aspects (linguistic, esthetic, social, religious, political)” (BAKKER, 2010, p.5 e 6).

2.2.2 *Epos* e *Logos*

A forma como Heráclito propõe apresentar o *Logos* difere intencionalmente de seu conteúdo gramatical tradicional e mítico. Nenhuma tradução isolada da palavra *Logos* para as línguas modernas pode traduzir a amplitude desse termo no universo teórico de Heráclito.¹³⁷ Isso porque ele explora diversos termos relacionados à noção de linguagem, mas também pretende expandi-los para fundamentar uma noção, até então, nascente sobre a racionalidade.

Na literatura pré-heraclítica, a expressão mais comum atribuída à linguagem era ‘*epos*’, que já era designada como conceito recorrente para expressar *palavra* ou *narração*, tanto humana, heróica (semi-divina) ou divina.¹³⁸

Mas há algumas hipóteses que especulam por que Heráclito não fez uso desse termo para referir-se a sua ênfase sobre a apropriação da linguagem como novo método de raciocínio, eis algumas: a) ‘*epos*’ era um termo utilizado de forma restrita à aristocracia,¹³⁹ e, como Heráclito acreditava que deveria haver um termo comum a todos os homens como acesso à compreensão da realidade, é bem provável que a substituição desse termo fizesse parte da imposição de sua crítica a uma estagnação de um olhar elitista e fragmentado sobre a realidade; b) a linguagem proferida como *epos* não possuía uma concepção de logicidade,¹⁴⁰ carecendo da possibilidade de se associar diretamente a um processo racional que exigia a conexão com a verdade.

A poesia, tanto épica quanto lírica, não assumia essa conexão da linguagem-discurso com a verdade. Seja no período homérico, utilizando-se da palavra ‘*epos*’, ou já no século VI a.C., nos primeiros empregos recorrentes de ‘*Logos*’, a linguagem associava-

¹³⁷ “Rather less easy to decipher is another key concept of Heraclitus, ‘the *Logos*’ (or ‘this *Logos*’), the introduction of which has already been cited. No even approximate equivalent of *Logos*, as used by Heraclitus, exists in English (or in any other modern language, so far as I know). The many uses of this word in ordinary Greek (‘word’, ‘story’, ‘account’, ‘reckoning’, ‘selection’, ‘proportion’, ‘reasoning’ are the most usual) are systematically exploited and theoretically united by Heraclitus” (HUSSEY, 2006, p.15).

¹³⁸ Segundo a pesquisa de Berge (1969, p.90 e p.108), ‘*epos*’ é empregado por Homero em 405 ocasiões, de preferência no plural, ‘*épea*’: na *Iliada*, 202 vezes, e, na *Odisseia*, 203. Na época posterior a Homero, com Hesíodo, séc. VII a.C., é empregada 2 vezes na *Teogonia*, e 5, em *Os Trabalhos e os Dias*.

¹³⁹ “*Epos* era a língua da aristocracia argiva e aqueia, daquela sociedade fechada ao homem comum, e das comunidades inacessíveis, as famílias olímpicas [...] o velho *epos* atrofiado tinha que ceder a um novo *Logos* vivo” (BERGE, 1969, p.111).

¹⁴⁰ Berge (1969, p.183) salienta que quem só profere *épea* é alógico, i.e., não progrediu além dos sentidos. E, atestando apenas o concreto, prende-se em erros e leituras frágeis e desconexas da realidade.

se à noção de canção, história ou tradição, sem nenhum compromisso com a veracidade da narração desses fatos.¹⁴¹

A ressignificação do termo *Logos* deve-se, em boa parte, a Heráclito. Mas não podemos atribuir-lhe esse mérito sem compartilhá-lo com a iniciativa de Teógnides, que foi o primeiro pensador a associar ao *Logos* a exteriorização de um juízo calcado em uma conduta moral.¹⁴² É a partir dessa associação teognídea, entre língua e comportamento, que Heráclito dá mais um salto, apontando uma relação necessária entre linguagem e compromisso com a verdade.

Heráclito pretende reconhecer esse salto de ‘*Logos*’ como palavra ou expressão retórica a um padrão representativo de um pensamento racional, aquele que revela uma noção cósmica da realidade através de um processo noético, que inclui a apropriação do conhecimento. A sua noção de *Logos* tornou-se, portanto, a constituição da sabedoria: desde o ordenamento da natureza à possibilidade de autoconhecimento e harmonização humana.¹⁴³

É por isso que o *Logos* heraclítico superou-se como mera análise de um conceito, desenvolvido a partir das influências de outros pensadores do seu tempo, e passou a determinar uma nova doutrina que trata das exigências de uma forma atenta de leitura do mundo. Agora destinado a ser entendido a partir de uma visão comum, isto é, baseada na verdade, esse *Logos* vai ao encontro do conhecimento. Podemos afirmar que o *Logos* de Heráclito alinha-se como fundamento de sua rigorosa plataforma epistêmica e ética, ambas necessárias para aprofundar a reflexão filosófica como exercício espiritual.

2.3 Interpretação e contextualização da literatura heraclítica

Nesta seção, iremos apresentar fragmentos da obra de Heráclito, selecionados por nós como representativos do seu pensar sobre a sabedoria, e associados às suas doutrinas

¹⁴¹ Os poetas líricos Alceu de Mitilene, Estesícoro de Esparta, Anacreonte de Teos e Semônides são nomes que iniciaram a utilizar em seus textos o termo ‘*Logos*’, mas ainda sob os moldes da concepção de *epos* homérico, ou seja, sem compromisso de associar linguagem à verdade (vide BERGE, 1969, p.112).

¹⁴² Teógnides é um poeta lírico contemporâneo de Heráclito. Ambos envolviam, em seus trabalhos teóricos, temas como o da crise da *pólis* arcaica. A poesia de Teógnides também é conhecida como poesia social (BERGE, 1969, p.113 e p.115)

¹⁴³ Spinelli (1998, p.229) nos mostra que o *Logos* heraclítico é a expressão da própria sabedoria: “Heráclito descobriu que a fala da palavra é muito importante, e que, por ela, a sabedoria e a verdade alcançam o entendimento ou a compreensão humana. Mas por si só ela não basta, e por isso fazia-se necessário articulá-la com a inteligência ou com o pensamento criterioso e correto, pois somente a palavra acompanhada de inteligência é um *Logos* vivo”.

nucleares. Concomitantemente, apoiaremos a nossa análise dos fragmentos em questão a partir da interpretação de reconhecidos estudiosos da obra heraclítica, que igualmente reforçam a importância de seus conceitos como seminais diante da fundamentação do saber humano.

2.3.1 A recepção de Heráclito na História da Filosofia

Se a complexidade e a suposta obscuridade de Heráclito foram apontadas por muitos filósofos posteriores a sua época, o mesmo não ocorreu com a ênfase e o apreço destinados à originalidade de suas ideias.

Sócrates é um dos melhores exemplos dessas críticas antagônicas. Ao ser interrogado por Eurípides sobre qual a sua opinião a respeito de Heráclito, ele teria respondido: “O que dele vim a compreender é magnífico; penso que deve sê-lo também o que não entendi: aliás, é preciso ser alguém mergulhador de Delos para lhe alcançar o sentido”, lembrando que os nadadores délios eram capazes de descer até as últimas profundidades das praias gregas para colher pérolas.¹⁴⁴

No período clássico, Platão e Aristóteles fizeram menções ao trabalho de Heráclito. Ambos apropriaram-se de conceitos de forma não muito fidedigna.¹⁴⁵ O mesmo ocorreu com os helenistas, em especial os estóicos e os céticos, que exaltaram Heráclito, associando algumas das teorias dos pré-socráticos para a estruturação do próprio sistema filosófico helênico. Também os neoplatônicos interessaram-se por seus escritos e, sobretudo, retrabalharam o seu conceito de *Logos* como determinante da verdade.

Seguiu-se um período lacunar sobre a obra de Heráclito, que só fora retomada com maior vigor pelos humanistas da Renascença, no séc. XIII, mas com um ponto importante a ser ressaltado: suas teorias foram revistas a partir dos textos em grego, o que clamava por uma análise menos subjetiva e mais próxima de suas ideias fundamentais.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Os registros desse comentário advêm de um escrito apócrifo, e alguns intérpretes o analisam como fruto de uma ironia socrática (vide BERGE, 1969, p.9).

¹⁴⁵ Acredita-se que Platão tenha feito suas análises da obra de Heráclito, a partir da influência de Crátilo, que, embora fosse admirador de Heráclito, não fora fiel ao pensamento do mesmo. Aristóteles também teria se apropriado de alguns pensamentos heraclíticos com desvios, a exemplo da sua interpretação do monismo heraclítico. As reinterpretações de Heráclito, por parte de Aristóteles, são aprofundadas na seção 2.3.7.

¹⁴⁶ Para os estudos sobre Heráclito nos séculos XII e XIII, vide Berge (1969, p.11-14).

Na época moderna, Grócio, Leibniz, Budé, Espinoza e Kant reconheceram as ideias de Heráclito. Mas foi a partir do século XIX que o trabalho conjunto de filósofos, historiadores e filólogos trouxe maiores elementos para que se pudesse trabalhar de forma substancial com as ideias de Heráclito. A primeira edição erudita de seus fragmentos (considerados 125 como autênticos) foi feita pelo inglês Bywater (1840-1917) em 1877. No século XX, esse trabalho foi confrontado pela tradução e nova compilação desses fragmentos feita pelas mãos do alemão Hermann Diels, em 1901. Em 1934/37 e 1951, Kranz completou e atualizou os escritos de Diels que, até hoje, tem sido uma das principais obras de referência e consulta aos fragmentos de Heráclito, razão pela qual a maioria dos trabalhos sobre o mesmo assumem essa numeração como base, referindo-se a esses dois nomes Diels e Kranz (DK).

Na contemporaneidade, Charles Kahn destaca-se nas traduções originais de Heráclito como intérprete do grego para a língua inglesa, tornando-se referência nas análises do pensador dentre os filósofos de língua inglesa e latinas.¹⁴⁷

A atenção a Heráclito tem gerado, ao longo dos séculos, uma sucessão de debates intermitentes, com interpretações e abordagens diversas sobre o seu trabalho. Diante da fragmentação e necessidade de contextualização inerente a sua obra, reverberamos que, para fazer um salto analítico entre essa, de um contexto arcaico, para uma leitura contemporânea, o seu resgate exigiu atenção a dois pontos fundamentais: a) para além da seleção de fragmentos correlatos ao estudo da sabedoria, num total de 14 citações, procuramos resgatar sua linha teórica nuclear, aproximando-os de mais 23 fragmentos complementares para aprofundamento dessa análise; b) para tal empreitada, apoiamo-nos em intérpretes meticolosos e fomos exaustivos na busca pelas traduções mais adequadas aos termos originais em grego, a fim de procurar corresponder e evidenciar a base seminal de seu pensamento. Todo o percurso dessa pesquisa está exposto em nosso Apêndice. O total de 37 fragmentos foram selecionados como representativos de uma amostragem do pensamento de Heráclito sobre o tema específico de nossa pesquisa: a sabedoria. No entanto, de forma indireta, outros fragmentos são citados em notas de rodapé, a fim de

¹⁴⁷ Charles Kahn é professor emérito da *University of Pennsylvania*, e autor de uma série de livros e artigos sobre História da Filosofia Antiga, tendo sido considerado proeminente intérprete contemporâneo de língua inglesa da obra de Heráclito. Em *The art and thought of Heraclitus* (2004), Kahn elabora uma síntese primorosa dos fragmentos de nosso pensador de base, com comentários valiosos acerca dos mesmos, apontando e ponderando detalhes a termos e pontuações sugeridas pelas fontes clássicas de pesquisa sobre a obra heraclítica, como Diels, Kranz, Marcovich, Bywater, Bollack-Wismann e Kirk. O seu interesse em sublinhar as análises de Heráclito sobre a sabedoria o tornou nosso intérprete de referência. As influências resgatadas por nós, a partir desse autor, podem ser revisadas em nosso Apêndice.

comporem uma orientação substancial das fontes cabíveis de apreensão das doutrinas heraclíticas como um todo.

É preciso sublinhar que o fôlego desse trabalho não está na exaustão de citações, mas em apontar a justa interrelação entre os fragmentos essenciais sobre a sabedoria, e aqueles que podem vir a contribuir ao seu próprio entendimento.

Identificamos quatro núcleos teóricos que versam sobre a sabedoria, e trabalharemos, nas próximas seções, interpretando cada um dos fragmentos-chave correspondentes a esses grupos. Os fragmentos complementares são associados na medida em que há a necessidade de reforçarmos conceitos elementares. Os temas e fragmentos-chave são os seguintes: (2.3.2) o domínio do *Logos* como condição para a sabedoria (frags. 1 a 5); (2.3.3) o sábio como investigador autêntico e responsável (frags. 6 a 8); (2.3.4) graus de sabedoria (frags. 9 a 11), e (2.3.5) o propósito divino no caráter da sabedoria (frags. 12 a 14).

Para estabelecer uma noção geral sobre os conceitos de sabedoria em Heráclito, a penúltima seção deste capítulo (2.3.6) restabelecerá as correlações entre os seus principais termos sobre o saber e apresentará, de forma revisional, a nossa leitura sobre a natureza da sabedoria na visão heraclítica. A seção 2.3.7, então, apontará os princípios heraclíticos sobre a sabedoria que se mantiveram, ou foram reformulados, no período clássico, com Aristóteles. Como as teorias de Aristóteles são a base dos trabalhos sobre a sabedoria em epistemologia contemporânea, acreditamos que esse diálogo sirva para indicar e reforçar as contribuições originais de Heráclito, além de servir como plataforma crítica indireta sobre as teorias já apresentadas no capítulo 1 (seções 1.3.1 a 1.3.5).

2.3.2 O domínio do *Logos* como condição para a sabedoria

Se há um fundamento central que trate sobre a sabedoria em Heráclito, ele é ditado a partir da noção de *Logos*. Essa apropriação é a responsável por atribuir ao seu saber uma plataforma epistêmica robusta, de correlação direta com termos como ‘verdade’, ‘racionalidade’, ‘aval epistêmico’, ‘conhecimento’ e ‘entendimento’. A mesma dificuldade humana que Heráclito aponta para a assimilação desse *Logos* será, mais em frente, transposta para o elevado grau de exigência sobre o conceito de sabedoria integral.

2.3.2.1 A doutrina heraclítica do *Logos* e o Saber baseado no critério de verdade

Frag. 1 - (D.1, K.I) Sexto Empírico, Contra os Matemáticos VII.132:

Embora este *Logos* seja válido para sempre, **os homens são destituídos de compreensão/incapazes** [*axýnetoi ginontai*], tanto antes quanto depois de tê-lo ouvido. Embora **todas as coisas se passem em acordo** [*ginoménon pánton*] com este *Logos*, homens são como inexperientes quando experimentam semelhantes palavras [*epea*] e obras [*erga*], conforme demonstrei, distinguindo cada uma segundo sua **natureza** [*physis*] e dizendo como ela é. Mas outros homens esquecem do que fazem acordados, assim como esquecem do que fazem quando estão adormecidos.

Quadro de fragmentos complementares:

Frag.1A- (D.71-3, K.V): Os homens se esquecem aonde leva o caminho... E estranham aquilo com que estão mais constantemente associados. E aquilo que encontram todos os dias lhes parece estranho. Não deveríamos agir e falar como homens dormindo.

Frag.1B- (D.89, K.VI): O mundo dos despertos é um e mesmo, mas os que dormem têm cada qual seu mundo particular.

Para além de introduzir a doutrina heraclítica do *Logos*, esse fragmento aponta uma crítica corrente por parte de Heráclito, a de verificar que a maioria dos homens têm dificuldade em atingir essa compreensão totalizante da realidade. Na análise dessa citação, vamos destacar três pontos: a) o que é a doutrina heraclítica do *Logos*; b) a exigência do critério de verdade para a apropriação do Saber, e c) a dificuldade dos homens em atingir o *Logos*.

2.3.2.1 a) O Logos racionalizante

Na seção 2.2.2, identificamos que o *Logos* heraclítico visava superar o significado ordinário da linguagem como narração destituída de valoração moral ou desapego à racionalidade, noção essa defendida nos tempos homéricos, geralmente apresentada como *epos*. O passo seguinte foi fazer do *Logos* o representante de um discurso reflexivo, baseado em critérios como a verdade, a coerência, a proporcionalidade.

É nesse sentido que o *Logos* heraclítico passou a representar a base, ou o critério universalizante de tudo o que rege a ordem do mundo e de nossas vidas.¹⁴⁸ Esse critério, que é eterno, comum, divino (sem que haja um apelo para o sobrenatural), é passível de

¹⁴⁸ Uma noção mais abrangente sobre as várias formas pelas quais o *Logos* heraclítico se apresenta é trabalhada de forma esquemática por Berge (1969, p.87). Nela, temos: 1. *Logos* intelectual: enunciado por aforismos, contendo verdades abstratas [...] que visam à compreensão última da realidade; 2. *Logos* razão= o do pensamento e da revelação, [...] interpretação e apreensão; 3. *Logos*-sentido = a comunicação progressiva à inteligência [...] como verdade ontológica; 4. *Logos* potência vital = fazer proceder e dirigir tudo: *Kósmos*, *polis* e indivíduo; 5. *Logos* ética = regra da sábia conduta humana.

ser acessado por todos os homens. A condição para que ele seja alcançado, no entanto, é a apropriação do entendimento de tudo o que se revela como *physis*.

Ao sugerir que os homens deveriam apropriar-se da revelação da *physis*, Heráclito apontava a necessidade da compreensão de todos os problemas da origem e essência do mundo, bem como do conhecimento dos fatos e da explicação dos fenômenos particulares; todos esses como arcabouço de um saber que visava decifrar a natureza dos próprios homens e de tudo aquilo que lhes rodeava.¹⁴⁹ Portanto, o *Logos* seria uma espécie de acesso a um método revelador da realidade como um todo, organizando e enunciando a própria rotina dos homens.

Ao chamarmos a doutrina heraclítica do *Logos* de ‘método’, assumimos um compromisso teórico em afirmar que o mesmo depende necessariamente da participação consciente dos indivíduos para que ele se realize. Afinal, para apreender o que é a *physis*, necessitamos aplicarmo-nos em processos inferenciais,¹⁵⁰ o que nos exige atenção aos nossos raciocínios sobre as aparências das coisas, ou, ainda, maturidade intelectual em interpretar nossas experiências. Ou seja, *Logos* é um método que exige a aplicação de um plano de ação diferenciado por parte dos homens, um comportamento propositivo para com o saber: tanto na reflexão, diante da intenção e do esforço de apreendê-lo, quanto na sua realização, diante da orientação de seu ordenamento.

2.3.2.1 b) *Logos, verdade e Saber*

Aqui temos de ter cuidado para não confundirmos a noção de *Logos*, como estrutura totalizante do Universo, com a leitura subjetiva do nosso pensamento sobre essa estrutura. Precisamos reforçar a noção de *verdade absoluta* contida nesse *Logos*, aquela

¹⁴⁹ A associação entre o conceito de *physis*, ora como natureza e explicação de fenômenos particulares, ora como um conceito mais abrangente que designa princípio organizador e estruturante de todas as relações do mundo, para além de uma concepção física, gera interpretações ambíguas quanto ao fato de o pensamento de Heráclito evocar ou não uma interpretação metafísica em sua doutrina. Na primeira visão, mais restrita aos fenômenos da natureza, temos a defesa de Costa (2002, p.230), negando que o *Logos* seja um conceito metafísico, mas apenas físico. Numa versão intermediária, Heidegger (2000, p.378) prevê um interesse de Heráclito pela introdução de estudos metafísicos, denominando-os de pré-metafísicos. A versão mais forte, nos parecendo indicar com clareza a leitura de um conceito metafísico na obra de Heráclito, como revelador de uma essência oculta portadora de certo sentido, ou como verdade ontológica por este formulada, temos na análise de Berge (1969, p.72-3 e p.87) e Kahn (2009, p.126).

¹⁵⁰ Sublinhamos o comentário de Spinelli (1998, p.193): “Conhecemos a Natureza não tanto por aquilo que se mostra, mas principalmente por aquilo que inferimos sobre ela, [...] pela via da observação e da inferência. [...] Há, na conjuntura de Heráclito, uma correlação de dependência entre todos os indivíduos ou todas as coisas”.

que se revela enquanto *comum* (*xynós*), passível de ser acessada por todos e, portanto, de correspondência para com a realidade.

A noção de verdade associada a uma condição para a sabedoria não foi uma sinalização exclusiva de Heráclito: podemos compartilhá-la com Parmênides, que incorporou a sua noção de homem sábio à consagração dos mistérios da verdade. Relevando o antagonismo entre a sabedoria dinâmica de Heráclito e uma sabedoria sistemática por parte de Parmênides, ambos pretendiam traduzir a realidade através de uma norma única de compreensão, para além da subjetividade humana.¹⁵¹

Parece-nos que o reforço da mensagem desse fragmento reside justamente na preocupação de Heráclito em acessar e compartilhar essa verdade de forma objetiva. Com isso, sustenta-se que há uma razão que se sobrepõe aos pensamentos particulares de cada homem, e esse alicerce é fundamental para estabelecer o acesso a uma verdade que se mostra condicionante a um saber que, embora seja acessível de acordo com a capacidade de cada um, possui um só fundamento de base como estado cognitivo.

O *Logos*, como critério de verdade, transforma saberes particulares em uma sabedoria única: a dos despertos. Essa afirmação nos faz entrar em nosso terceiro ponto de observação diante desse fragmento: se esse *Logos* é passível de ser acessado por todos, por que é de tão difícil assimilação por parte dos homens? A resposta é clara: a maioria deles vive como se estivesse em estado de vigília, entregues ao sono, inconscientes.

2.3.2.1 c) A dificuldade dos homens em atingir o *Logos*

Esse é o ponto de maior preocupação por parte de Heráclito, a dificuldade dos homens de se apropriarem desse método racionalizante do *Logos*. Ora, se ele necessita de um esforço para ser compreendido, é necessário que haja uma postura diferenciada por parte desses homens em: a) querer enxergar a realidade (*physis*); b) esforçarem-se para apreender todos os elementos dessa realidade de forma comum, e, c) e ao acessá-la, assumirem o compromisso de transformação desse mundo, a partir do saber adquirido. O compromisso do homem para com o saber adquirido através do *Logos* é igualmente eterno, exigindo que seja constantemente renovado.

¹⁵¹ Embora, diante do panorama dos pré-socráticos, Heráclito e Parmênides sejam constantemente apontados como antagonistas, tendo Heráclito como defensor do devir, e Parmênides, com o seu Ser Uno, imutável, as devidas correlações devem ser sublinhadas: a) ambos associaram os mistérios da verdade, o conhecimento do Ser, o caminho da salvação, a compreensão de uma nascente consciência filosófica à noção de sabedoria (JAEGER, 1986, p.152); e b) ambos trabalharam a reflexão sobre o *Logos* enquanto discurso racional como chave essencial para o entendimento (*understanding*) (FURLEY, 1997, p.31).

E o olhar crítico de Heráclito apontava, em sua época, uma postura de distanciamento e de desinteresse da maioria dos homens em se empenharem na transformação dessa realidade (cf. frags.4A (D.71-3, K.V) e 4B (D.89, K.VI)). É certo que a falta de esforço nascia de uma incapacidade cognitiva, a ignorância, mas também se traduzia em desinteresse ético, ao ignorar a força da obtenção da sabedoria. Esse novo saber constituía-se como uma norma de comportamento humano de responsabilidade para com os demais, no sentido de estabelecer valores que orientam a própria vida.¹⁵²

Notemos, entretanto, que Heráclito não tem a pretensão de ser o porta-voz dessa verdade como um profeta. Ele faz o papel de um mentor. Ao sinalizar a necessidade de estarmos atentos perante essa verdade, ele acende o compromisso de cada um, para que se comprometa com o caminho em busca do seu saber. A verdade é uma só, mas a sua apreensão é determinada de forma particularizada. Heráclito sabe que, embora haja um conceito universal para a sabedoria, há muitos caminhos para acessá-la, e deve partir de cada homem a intenção de construir o seu próprio projeto de reflexão, desde que ele seja coerente com essa estrutura totalizante da realidade, o *Logos*.

Heráclito tinha a consciência de que a sua doutrina do *Logos* soava como uma provocação aos homens de seu tempo. O seu convite à reflexão estendia-se a uma nova postura perante a vida: enxergar a realidade como ela é significava, inclusive, apropriar-se dessa realidade de forma mais responsável e coerente. Ao compreender de forma profunda a realidade, os homens estariam dando um passo fundamental na construção não apenas de sua sabedoria, mas, principalmente, de sua cidadania.

2.3.2.2 O sábio unido ao plano que tudo governa

Frag. 2- (D.41, K.LIV) Diógenes Laércio IX.1:
O sábio é um [*hen to sophon*] conhecendo o plano [*epistasthai gnómen*] pelo qual governa [*ekybernese*] todas as coisas através de tudo [*pantón*].

Se, no frag. 1 (D.1, K.1), o *Logos* é apresentado como o método substancial de acesso cognitivo e ético a um saber humano, o frag. 2 (D.41, K.LIV) nos remete a uma especificação dessa sabedoria, correspondente a uma das formas mais complexas com a

¹⁵² Para aprofundar essa relação entre *Logos* como norma de vida, replicamos as noções de Jaeger (1986, p.9), que associa o *Logos* a uma lei moral, expressa tanto como uma norma da essência do espírito, como as normas comuns que as leis preveem a partir de um ordenamento das cidades. Também a reflexão de Capelle (1958, p.82) relaciona diretamente o *Logos* como norma de vida que irá adquirir um relevo importante no posterior desenvolvimento da ética grega.

qual Heráclito trabalha: *hen to sophon*. Teremos de elucidar, então: a) o que a expressão ‘*hen to sophon*’ pode significar; b) qual a sua relação com o acesso a um tipo especial de estado cognitivo como base de uma sabedoria; c) qual o domínio de referência dessa sabedoria.

2.3.2.2 a) *Hen to sophon*

Heráclito sinaliza uma possível relação humana para com a sabedoria perante os ‘despertos’. Mas bastaria ser um homem atento, reflexivo, consciente, para se tornar um sábio? A noção de sabedoria em Heráclito é exigente, parte da conjugação de condições epistêmicas (o que veremos abaixo, nota b) e éticas (o que será reforçado na seção 2.3.5). Tenderíamos, então, a crer que a sua denominação para ‘sábio’ ou ‘sabedoria’ também viria conjugada a elementos semânticos da mais alta complexidade, a ponto de potencializarem intencionalmente o seu conceito seminal de sabedoria.

Entre os tradutores de Heráclito, não há consenso para a interpretação da expressão ‘*hen to sophon*’. Verificamos três correntes de apropriação desse termo: a primeira corresponde a uma noção abstrata de sabedoria, revelando-se como um princípio único de revelação da apropriação de um Saber, como ‘o sábio é um’, ou ‘Uno-sábio’, ‘apenas/só há uma coisa, ‘o sábio/ou a sabedoria’, ‘aquilo que é único como sábio’; a segunda trata de um gênero neutro, como ‘coisa sábia’, ‘o que é sábio’, ‘o sábio é uma coisa’, e a terceira refere-se a um gênero masculino, como ‘homem sábio’, ‘o único sábio’, ‘somente o sábio’.

Vamos propor que sua noção de sabedoria referente à expressão ‘*hen to sophon*’ possa ser aplicada tanto a um conceito substantivo concreto (para *homem sábio*) como para o substantivo abstrato (a *sabedoria*). Nossa posição parte da hipótese de que o refinamento da linguagem heraclítica permite uma apropriação alargada de seus conceitos, e não reducionista para os mesmos. Ao estabelecermos que estamos falando tanto da sabedoria, quanto da expressão dessa sabedoria no mundo, passamos a aproveitar todas as intuições heraclíticas para fomentar nossa teoria.

Aqui também nos cabe salientar uma ideia central: a noção de único, separado, nos permite associar a sabedoria a um conceito de distinção, como algo que é reconhecido como ‘superior’, ‘autêntico’, ‘digno’ ou ‘proeminente’. Dessa forma, a sabedoria

heraclítica exigiria uma conjugação harmoniosa entre apropriar-se de noções epistêmicas e, a partir delas, posicionar-se de forma diferenciada no mundo.¹⁵³

É por isso que a noção ‘*hen to sophon*’ será caracterizada por nós como mais uma das muitas tipologizações atribuídas a Heráclito, quanto ao seu conceito de saber e sabedoria. Precisamos nos aprofundar, então, em que tipo de recurso epistêmico Heráclito possa estar se referindo como norteador dessa apreensão destacada e fidedigna à realidade.

2.3.2.2 b) Primeiras aproximações epistêmicas

Já alegamos que o sábio deve ser capaz de compreender o *Logos*, como verdade totalizante do universo, ou como apreensão do próprio plano cósmico.¹⁵⁴ Isso deve ser feito através da associação de um plano de entendimento que nos leva ao conhecimento (*gnomé*) com uma propriedade especializada desse conhecimento (*epistasthai*). Optamos por manter na tradução de ‘*epistasthai gnómen*’ a mesma expressão utilizada por Kahn (2004) como ‘conhecendo o plano’,¹⁵⁵ porque ela nos permite investigar de forma detalhada cada uma dessas noções: *gnomé* e *epistasthai*, ambas fundamentais para quando formos atualizar o debate epistemológico a partir de Heráclito no capítulo 3.

Muitos tradutores incorporam uma noção genérica de conhecimento a esse fragmento, ou de inteligência.¹⁵⁶ Inicialmente, a relação do saber com a *gnósis* tem de ser sublinhada como uma das principais bases seminais da sabedoria. Já vimos que, no período arcaico, os *sophos* eram mestres em reproduzir aforismos gnômicos, relativos a um conhecimento sobre ações de bom senso em sociedade, ou de aprimoramento do homem para com seus próprios princípios, orientadores de vida. ‘*Gnomé*’, então, passou a ser utilizado como sinônimo generalizante de conhecimento, incluindo sua versão

¹⁵³ Associamo-nos à noção de *hen to sophon* proposta por Berge (1969, p.213), de que o sábio pressupõe uma “união intrínseca entre o conhecer e o tender”.

¹⁵⁴ Hussey (1999, p.107) resume o apelo central desse fragmento: “The function of the wise is to understand the cosmic plan and to get it put into action”.

¹⁵⁵ Vide Kahn (2004, p.55).

¹⁵⁶ A noção de inteligência, em certo sentido, aprofunda-se na mesma linha de interpretação que a nossa, sublinhando qualidades as quais vamos nos referir, como: ter juízo, dominar um conhecimento, raciocinar de forma perspicaz, saber discernir. Por outro lado, falha em assimilar particularidades do contexto epistemológico tradicional. As análises psicológicas tendem a optar pela associação entre sabedoria e inteligência, mas as análises epistemológicas exigem um cuidado redobrado quando optamos por trabalhar com o termo conhecimento.

ordinária, que previa o “conhecer enquanto “domínio de uma intuição”.¹⁵⁷ Mas justamente por ter, em sua origem, um sentido muito alargado, prevendo como sinônimos desde uma espécie de *sabedoria prática* até uma noção mais exigente de *racionalidade*, é que se faz fundamental associarmos a *gnomé* ao conceito de *epistasthai*, o qual prevê habilidades intelectuais diferenciadas, sejam elas técnicas, especulativas ou estratégicas, que farão desse *gnomé* heraclítico uma apropriação de conhecimento como um recurso epistêmico diferenciado.

Ao associar a sabedoria a um conhecimento especializado sobre a realidade, podemos pressupor que o sábio domine a realidade em meio a problemas e desafios igualmente específicos.

Esses conceitos nos autorizam a indicar o sábio como um agente epistêmico por excelência: capaz de contemplar a noção de racionalidade, suportada pelo apelo ao domínio da sabedoria mediante uma plataforma de análise do conhecimento e/ou entendimento.

2.3.2.2 c) *Domínio de referência da sabedoria*

A concepção forte que clama pelo “domínio de todas as coisas através de tudo” pode ser apenas uma referência às ideias derivadas do monismo milésio e estar representando um domínio circunstancial, no sentido de propor ao sábio a capacidade de orientação perante todos os desafios da vida que dependem não apenas de sua capacidade cognitiva, mas também da atualização de seus propósitos morais perante essa realidade.

É importante salientar que o plano cósmico de Heráclito prevê constante renovação e, portanto, exige adaptação por parte desse sábio. É por isso que aqui não estamos falando de uma sabedoria infalibilista, e sim dinâmica, capaz de assimilar, em cada situação vivida, a melhor apropriação de seu conteúdo existencial e desafiante.

O apelo ao conhecimento de tudo, como sinônimo de ‘sábio generalista’, pode, a princípio, parecer confrontar-se com os critérios defendidos sobre um conhecimento especializado; no entanto, são os critérios paradoxais de Heráclito que, quando não negados como contraditórios, e sim como conflitos de uma mesma unidade, podem enriquecer sobremaneira uma concepção integral de sabedoria. Veremos, no capítulo 3, que o sábio de Heráclito pode ser representado por um tipo diferenciado de especialista,

¹⁵⁷ Em Kahn (2009, p.80, nota LIV), o conhecimento como sinônimo de ‘*gnomé*’ prevê o uso literal da expressão “dominar a intuição”.

e de que forma ele pode utilizar-se de um conhecimento específico (ou inovador) para realizar-se em uma plataforma mais genérica, apreendendo outros elementos da realidade como componentes de sua sabedoria. Por ora, guardaremos a noção de que o sábio é capaz de verificar os problemas através de uma visão englobante das circunstâncias as quais ele é exposto.

2.3.2.3 *O sábio separado de todas as coisas*

Frag. 3 - (D.108, K.XXVII) Estobeu III.1.174:

De todos aqueles **relatos [logoi]** que ouvi, nenhum foi mais longe do que este: **reconhecer [ginoskousi] o que é sábio [to sophon], separado de todas as coisas [pantón kechorismenon].**

Partindo dos pressupostos dos fragmentos anteriores, já temos que o sábio domina a realidade de forma diferenciada, em parte porque ele assimila, ou compreende, o *Logos*, que é uma noção atenta dessa realidade. No frag. 3 (D.108, K.XXVII), devemos: a) estabelecer a noção de *ginesthai*, que é uma das formas de apreensão dessa realidade; b) analisar o termo ‘*pantón kechorismenon*’, que nos remete à compreensão de uma sabedoria como “separada de todas as coisas”.

2.3.2.3 a) *O reconhecimento sábio da realidade*

Ginesthai nos auxilia no aprofundamento da noção de reconhecimento do *Logos*.

Diríamos que *ginesthai*, enquanto aproximação com um saber familiarizado, nasce ou forma-se através de processos de abstração, e é uma das principais ferramentas do sábio.

Para conhecer de forma exata a verdade, é preciso apropriar-se com clareza e objetividade de todos os fenômenos e elementos da realidade. *Ginesthai* sugere, então, a assimilação analítica de todos os contextos com os quais os homens interagem de forma cuidadosa e atenta. A sugestão de interpretação como ‘vir a nascer’ um conceito é o mesmo que compreendê-lo passo a passo, desde a sua origem.

Assim, a sabedoria passa a ser sugerida como norma de entendimento humano, exigindo um compromisso com o discernimento de nossas experiências através de métodos cognitivos atentos, como reconhecimento fiel de cada uma das circunstâncias da realidade e dos desafios aos quais ela nos impõe.

2.3.2.3 b) *A sabedoria separada de todas as coisas*

A análise mais intrigante do frag. 3 (D.108, K.XXVII) refere-se à afirmação de que o sábio deveria apresentar-se separado de todas as coisas. Mas a expressão ‘*pantón kechorismenon*’ nos permite, pelo olhar de Kahn (2009), pelo menos duas aproximações diferentes: i) o sábio está separado de todos os homens; revelando-se como distinto, superior, diferenciado; ii) o sábio está separado de todas as coisas, referindo-nos às coisas do mundo da experiência, e, portanto, mostra-se como transcendente a essa realidade.¹⁵⁸

Na primeira leitura é sugerida a raridade da condição de sabedoria humana, a partir da sua distinção. Na segunda leitura, a sabedoria passa a ser representada como um princípio cósmico ou divino, e sugere que o sábio situa-se entre uma condição humana e uma noção cósmica. Essa ambivalência entre sabedoria humana e divina será melhor aprofundada na seção 2.3.5, mas podemos adiantar que não se trata de uma apropriação sobrenatural por parte do sábio, já que, na concepção de sabedoria de Heráclito, cabe sempre ao homem a responsabilidade e o esforço de ir ao encontro para com o saber.

A nossa hipótese de interpretação pretende incorporar ambas as leituras anteriores, sugerindo um novo caminho, e apresenta a sabedoria ‘separada de todas as coisas’ como a exposição de um método analítico em que o agente, com um olhar externo, i.e., separado da circunstância observada, é capaz de apreender o conjunto dessa situação sem ser envolvido negativamente pelos elementos da mesma. O fato de verificar uma certa autonomia do sábio remete-nos a uma antecipação da autarquia trabalhada posteriormente por Sócrates, estabelecendo o homem virtuoso como passível de não ser atingido, de forma a desestruturar-se, pelas circunstâncias da vida ordinária.

O destaque do sábio, ou da sabedoria, em relação aos demais homens, ou ao contexto da vida ordinária, apenas reforça a noção de que estamos tratando de um saber autêntico e distinto.

2.3.2.4 A sabedoria como harmonização de conflitos

Frag.4 - (D.50, K.XXXVI) Hipólito, Refutação IX.9.1:

É sábio [*sophón esti*], ouvindo não a mim, mas ao *Logos*, concordar [*homologeín*] que todas as coisas são uma [*hèn pánta eidénai*].

Quadro de fragmentos complementares:

Frag.4A- (D.10, K.CXXIV): Entendimentos [*syllapsis*]: todos e não todos, convergente divergente, consoante dissonante, de todas as coisas um e de um todas as coisas.

¹⁵⁸ A sugestão dessa leitura ambígua é feita por Kahn (2009, p.152-3).

Frag.4B- (D.66, K.CXXI): Fogo avançando discernirá e entenderá [*katalépsetai*] todas as coisas.

Frag.4C- (D.80, K.LXXXII): É preciso compreender que a guerra é comum e conflito é justiça [*dike*], e que todas as coisas se passam (e são ordenadas) de acordo com conflito.

Frag.4D- (D.91, K.LI): Um não pode entrar duas vezes no mesmo rio, nem apreender qualquer substância mortal em condição estável, mas dispersa e de novo reúne; forma e dissolve, e aproxima e afasta.

Frag.4E- (D.51, K.LXXVIII): Eles não entendem como uma coisa concorda discordando consigo mesma; é uma harmonia (afinação musical) voltando-se em si mesma, como a do arco e da lira.

As principais ideias a serem exploradas no frag. 4 (D.50, K.XXXVI) dizem respeito a identificar como se dá o método de apropriação do *Logos*, e como as formas de leitura da realidade propostas por Heráclito interferem em sua concepção de sabedoria. Assim, trataremos: a) da noção de *homologeïn* e b) do papel das enantiologias na concepção de mundo e seus desdobramentos sobre o saber.

2.3.2.4 a) *Homologeïn*

Enquanto reprodutora de um jogo de palavras, verifica-se na expressão ‘*homologeïn*’ o “falar em acordo com o *Logos* que diz”.¹⁵⁹ Trata-se de um processo interno de reconhecimento da realidade enquanto verdade objetiva. Esse processo de concordância que permite fazer a leitura correta da realidade é, para alguns homens, apenas uma meta inatingível, mas que pode ser alcançada na medida em que forem alinhados: a atenção ao discurso, o pensamento reflexivo e as ações de bom senso. É nesse esforço de adaptar um empenho intelectual privado a uma leitura comum, pública, que se realiza o *homologeïn*.

É nesse fragmento que notamos o empenho de Heráclito em transformar uma linguagem ordinária em uma linguagem filosófica. Sabe-se que seu poder de comunicação nasce de uma função pública, mas ele pode ser potencializado à medida que a essa linguagem é incorporada uma estrutura racional reflexiva. Aqui, a linguagem é berço e emissora de sua sabedoria. É por isso que esse saber exige uma escuta efetiva, porque não pode ser dissociado das experiências que propiciam o entendimento das

¹⁵⁹ A expressão proposta por esse jogo de palavras é de Kahn (2004, p.45). Para Berge (1969, p.185), Heráclito retrabalhou a noção de *homolegeïn* que já tinha sido proposta por Heródoto (I, 142, 4 e I 23) e que significava “expressar-se ou narrar de modo idêntico”.

noções de verdade e realidade.¹⁶⁰ O exercício do *homologeïn* é um exercício de diálogo interno que se pretende ir ao encontro da sabedoria.

2.3.2.4 b) *Enantiologias como provocadoras do saber*

Há um outro salto referente ao frag. 4 (D.50, K.XXXVI) em relação aos anteriores: enquanto vínhamos lendo a sabedoria como separada, distinta de tudo, agora ela passa a fazer parte da revelação da unidade de todas as coisas, como uma plataforma organizada em uma estrutura única. Como resolver esse paradoxo? Para Heráclito, esse é um dos paradoxos centrais de seu pensamento. A unidade de todas as coisas pode referir-se tanto ao *Logos*¹⁶¹ quanto ao *Kósmos*,¹⁶² e esse aspecto de unicidade se multiplica diante do dinamismo que a mudança e a harmonização dos opostos impõem como próprio equilíbrio da vida.¹⁶³

Diante da possibilidade de um encontro com a sabedoria, o sentido de conflito entre princípios opostos tem de ser acordado, e não negado. Somente o homem ignorante estaria resignado a não compreender essa articulação enantiológica. Foram muitas as provas que Heráclito nos deixou sobre como esse vínculo de contraditórios acaba por formar a estrutura da realidade e da própria sabedoria. Como amostragem, analisaremos o quadro de fragmentos complementares.

No frag.4A (D.10, K.CXXIV), Heráclito propõe um panorama mais vasto sobre a exposição de oposições que só podem ser compreendidas através da reafirmação dos conflitos, dos movimentos de translação e mistura, da alternância como identidade do

¹⁶⁰ Lembra-nos Spinelli (1998, p.228) que a escuta (*akoúō*) era uma atitude típica do sábio. Os oráculos da Pítia, as palavras dos sábios, e também as dos sofistas (quase sempre expressas em forma de canto e de poesia, por serem em geral recitadas), eram preferencialmente ouvidas e não lidas. Saber ouvir era uma atitude apurada de sabedoria. Nela, confluem o pensar e o dizer, formando o cerco dentro do qual o *Logos* se define.

¹⁶¹ Posição defendida por Prince (2006, p.437), que sustenta que o *Logos* é a razão unificadora do mundo, enquanto perspectiva intelectual capaz de pensar a tensão entre os opostos.

¹⁶² A relação com o *Kósmos* é uma das hipóteses defendidas por Kahn (2009, p.181), que não nega a relação de unidade de todas as coisas como uma das expressões do *Logos*. Na verdade, *Kósmos* e *Logos* podem ser utilizados como sinônimos na doutrina heraclítica.

¹⁶³ A doutrina de contraposição (dos opostos) é chamada por Jeannière (1985, p.20-21) de filosofia do movimento referente a uma identidade. Sobre a ideia de movimento, em Heráclito: “tout est phénomène d’une même réalité. Pour retrouver l’identité des êtres, il suffit de les rétablir hors de l’instantanéité naïve, dans le grand courant du devenir qui les crée en les supportant, et hors duquel il n’y a rien”.

devir, caráter mutável da realidade e fluxo universal.¹⁶⁴ A verdadeira sabedoria, enquanto compromisso com o *Logos*, ou com a razão, deve reconhecer que, em ambas as oposições, há partes que se interrelacionam e essas partes devem ser montadas como um quebra-cabeça, para que cada homem, a partir de suas próprias intuições, encontre as manifestações unitárias que precisam ser encaixadas.

No frag.4B (D.66, K.CXXI), Heráclito introduz o fogo como símbolo de um elemento informe que só existe em constante transmutação: o fogo tanto gera força como consome outros elementos e, portanto, só permanece como substância na medida em que aceita a sua eterna oposição, ou as suas metamorfoses, como metáforas de sua transformação física.

No frag.4C (D.80, K.LXXXII), guerras e conflitos (em sentidos figurados, e não necessariamente militares) são tensões necessárias para que se alcance o apaziguamento e a justiça, ou, ainda, que se regule o movimento da vida.

No frag.4D (D.91, K.LI), o conceito de devir identifica fluxos contínuos que se renovam incessantemente, tanto nos homens quanto no seu ambiente, todos submissos a um processo extrínseco de mudança.

E, por fim, o frag.4E (D.51, K.LXXVIII) reforça a concepção de que a harmonia, representada na contraposição entre o arco e a lira, é a sua proposta de fundamento último da realidade. A concepção de harmonia pode ser entendida como ritmo ordenado da vida, pois estabelece parâmetros de espaço, tempo e movimento, ou seja, associa a transformação do universo às mudanças das vidas humanas.¹⁶⁵

Pois bem, resta-nos responder qual é o papel das enantiologias na concepção de mundo e seus desdobramentos sobre a sabedoria: eles são conceitos norteadores, identificam que a realidade do mundo, através das contradições dos opostos, está sempre se refazendo, assim como a sabedoria, que não pode ser entendida como a apropriação de um saber pré-definido, pois exige a mesma atualização como critério unificante. É dessa forma que a sabedoria heraclítica trará um conceito peculiar a seus fundamentos: a sua

¹⁶⁴ Zilles (2003, p.56) observa que Heráclito parte do dado da experiência para trabalhar com o fluxo incessante das coisas e do sujeito cognoscente. E esquematiza em três os momentos de um desenvolvimento contínuo: a) a experiência do fluxo; b) a exigência racional da permanência, e c) o reconhecimento da sua identidade.

¹⁶⁵ Desde o período homérico, os gregos já associavam a mudança de suas vidas a uma noção de ritmo advinda dos mitos de Hermes e Hestia. Deve-se a Heráclito, entretanto, uma primeira noção filosófica sobre esse termo, tendo ele associado a capacidade de ter visão e entendimento do mundo à capacidade de orientação sobre a vida de cada indivíduo. Se a vida é uma arte, é preciso compreender os instrumentos com os quais podemos torná-la mais harmônica. Sobre a noção de ritmo no contexto grego antigo (vide SAUVANET, 1999, pp. 5-7).

renovação, como resposta da transposição de sua harmonização, é uma busca constante. Embora seja um saber integral, ele é dinâmico.

2.3.2.5 *O papel da experiência sensorial no processo noético*

Frag.5 - (D.107, K.XVI): Sexto Empírico, Contra os Matemáticos VII.126: Olhos e ouvidos são **más testemunhas** [*kakoi mártires*] para os homens se suas **almas** [*psyches*] não entenderem o *Logos*.

Quadro de fragmentos complementares:

Frag.5A- (D.55, K.XIV): Tudo o que vier da visão, audição, aprendizado pela experiência, isso eu prefiro.

Frag.5B- (D.34, K.II): Sem entendimento, eles ouvem como surdos. O ditado é seu testemunho: ausentes embora presentes.

Aqui tratamos das experiências capazes de apreender o *Logos* e, portanto, de estabelecer mais uma das formas de se acessar a sabedoria. Vamos esclarecer a noção de alma como elemento que indica uma faculdade do pensamento racional, bem como dedicarmo-nos ao processo de experiência sensorial atribuída a Heráclito.

2.3.2.5 a) *Alma como faculdade do pensamento racional*

Heráclito sempre defendeu que a assimilação da realidade do mundo, ou dos fenômenos da natureza, dependia diretamente do esforço e do preparo intelectual dos homens. A multidão, chamada de ‘gado’, ‘homens surdos’, ‘ausentes’ ou ‘entregues ao sono’, não seria capaz de entregar-se a processos cognitivos de reflexão e compreensão. Para reforçar esse grupo, somam-se agora os homens que têm almas pobres ou bárbaras. O conceito de bárbaros na Grécia Arcaica é pejorativo, denotando uma incapacidade de assimilação da linguagem corrente, ou da essência do que essa linguagem pretende comunicar.¹⁶⁶ Como Heráclito fazia uso de paradoxos em seus textos, subentende-se que apenas um leitor/ouvinte preparado conseguiria assimilar sua doutrina.

¹⁶⁶ Uma das características atribuídas aos bárbaros é a de sua inaptidão sobre a leitura de enigmas dos Oráculos, prevendo suas dificuldades com a interpretação da linguagem. Lembra-nos Hölscher (1974, p.230) que, numa conversa entre o bárbaro Cresos, rei da Lídia (da dinastia Mermnada, 560-546 a.C.) e o seu hóspede grego Sólon (considerado um dos 7 Sábios), sobre o entendimento da mensagem dos Oráculos, o primeiro está inclinado a tomar a máxima délfica em seu significado ordinário e trivial, enquanto que Sólon é capaz de interpretar os significados ocultos dos enigmas.

Mas a noção de alma (*psyche*) merece um maior aprofundamento em nossa análise. Isso porque, no período arcaico, ela ainda estava carregada de seu sentido original (homérico), aquele que a designava como *sopro de vida*. Cabe, então, aos pré-socráticos e, em especial a Heráclito, associar a essa concepção de sopro de vida uma noção complementar, a de espírito. O fato é que espírito, como *nous*, também associava-se ao conceito de intelecto e, portanto, designava uma faculdade do pensamento racional.

Dessa forma, a alma passa a ser vista como representação de uma das formas de se empreender processos cognitivos.¹⁶⁷ À alma é atribuída a análise, ou a decodificação dos dados da experiência, tornando relevantes aquelas informações que são capazes de fazer do nosso exercício intelectual um possível processo de assimilação sobre o mundo e, numa escala ainda mais aprimorada, de compreensão do *Logos*.

2.3.2.5 b) *Experiências sensoriais*

Tratemos, então, de aproximarmos-nos das noções de Heráclito sobre experiência. Há uma noção mais abrangente, aquela que se refere à experiência enquanto processo de aprendizagem, denominada de '*mathesis*', que pode compreender uma série de métodos, ou passos, para a assimilação de uma nova ideia.¹⁶⁸

Certamente, o processo refinado e cuidadoso de Heráclito pressupunha essa noção integral de experiência, mas, em especial, nesse bloco de fragmentos, a experiência à qual Heráclito se destina é a sensorial, ou perceptual. Referindo-se aos olhos (visão) e aos ouvidos (audição), estamos aqui tratando da *áisthesis*, aquela experiência ligada aos órgãos dos sentidos. No frag. 5A (D.55, K.XIV), é feita uma diferenciação entre ambas: a visão é apresentada como uma experiência direta de maior eficácia, pois ela depende unicamente de quem colhe os dados da experiência e, portanto, seria superior à audição, já que a segunda dependeria da interferência de terceiros como emissores de dados da experiência.¹⁶⁹

Tenhamos testemunhas ou sejamos nós próprios os sujeitos da experiência, em se tratando de uma prática a partir de processos fisiológicos, ela pode ser falha na tentativa de retratar a verdadeira natureza das coisas e, portanto, ela é válida apenas como fonte de

¹⁶⁷ Vide Peters (1977, p.156) e Kahn (2009, p.140).

¹⁶⁸ Vide Kahn (2009, p.64).

¹⁶⁹ Vide Berge (1969, p.192) e Kahn (2009, p.64).

observação e coleta de dados concretos de um ato preliminar, ou detonador de uma organização de processos cognitivos subsequentes. Por isso, a experiência sensorial não é defendida por Heráclito como instrumento exclusivo passível de atingir o *Logos*. Por sua condição de falibilidade, a experiência sensorial deve ser corrigida, incorporada a processos de reflexão e de juízos mais profundos, seguindo um padrão racionalizante, no sentido de apurar as observações junto a processos epistêmicos mais exigentes, em graus mais elevados.¹⁷⁰

É por isso que a experiência sensorial de Heráclito torna-se apenas um dos instrumentos para a assimilação de uma possível sabedoria, pois, a partir da apreensão de dados concretos, precisamos ser capazes de abstrair o sentido oculto daquilo que foi apreendido, algo que só se alcança quando se domina e se participa da vida da linguagem, seja ela como entendimento de uma expressão semântica, ou como validante da expressão da verdade (*Logos*). Dessa forma, os sentidos só são testemunhas enganadoras para quem não souber acessar o *Logos*, pois quem for capaz de aplicar o processo de *homologeîn* (cf. frag.4 (D.50, K.XXXVI) também será capaz de corrigir as falhas dos processos sensoriais.

2.3.3 O sábio como investigador autêntico e responsável

Partiremos para um bloco de fragmentos que irão reforçar a preocupação de Heráclito em associar o sábio como um indivíduo comprometido com a investigação e, conseqüentemente, com a obtenção do conhecimento. A despeito de interpretações que associaram o nome de Heráclito ao ceticismo (que serão debatidas na seção 3.3.2), sustentamos nossa argumentação de que o arcabouço epistemológico por ele trabalhado, ainda que seminal, enfatizava uma série de recursos cognitivos que associavam à prática da sabedoria a condicionalidade da posse do conhecimento.

Com relação ao termo propriamente exposto, vamos manter como interpretação da noção de conhecimento desde a sua concepção mais original (*gnose*), que inclui um saber integral, passando pela noção mais especializada (*epistasthai*) de domínio de uma técnica ou habilidade, e incluindo essa associação junto a outros processos epistêmicos, como o entendimento (*nous*), o reconhecimento (*ginoskousi*) ou o pensamento justo (*phrónesis*).

¹⁷⁰ Segundo Peters (1977, p.150), a atitude pré-socrática já previa uma distinção entre a *aisthesis*, como experiência epistêmica mais fraca, ligada ao contexto da *doxa*; e a *noesis*, como pensamento formado em bases mais sólidas, ligada à noção de *episteme*.

A força de nosso argumento em atribuir a Heráclito uma relação necessária entre sabedoria e conhecimento culmina no frag.8 (D.17, K.IV), em que a opinião (*doxa*) é expressamente refutada como recurso para assimilação epistêmica da realidade.

2.3.3.1 A responsabilidade pelo acesso a um novo conhecimento

Frag. 6 - (D.35, K.IX) Clemente de Alexandria, Tapeçarias V.140.5:
Homens que amam a sabedoria/ sábios [*philosophoi andres; sophon*] devem ser bons pesquisadores/investigadores [*histores*] em muitas coisas de fato.

Quadro de fragmentos complementares:

Frag.6A (D.18, K.VII): Aquele que não espera não achará o inesperado, pois este não tem rastros e é inexplorado.

Frag.6B (D.110-11, K.LXVII): Não é o melhor para os homens terem tudo o que querem. É a doença que faz a saúde doce e boa, a fome saciedade, a fadiga repouso.

O frag. 6 (D.35, K.IX) é um dos mais claros em associar ao sábio o compromisso para com a investigação, isto é, a responsabilidade e o empenho com relação ao acesso a um conhecimento novo. Para determo-nos na compreensão da análise desse fragmento, vamos registrar a abrangência dos termos: a) '*philosophoi andres*', e b) '*histores*'.

2.3.3.1 a) *Philosophoi andres*

Optamos em registrar, junto ao termo '*philosophoi andres*', a noção mais genérica atribuída ao sábio/sabedoria, *to sophon*. Isso porque alguns registros dão conta de que não há certeza se o primeiro termo foi realmente cunhado por Heráclito, ou se foi introduzido posteriormente por Clemente de Alexandria.¹⁷¹ Se a primeira hipótese for a verdadeira, então devemos a Heráclito a autenticidade da denominação do termo 'filósofos' como um novo grupo de pensadores. Mas, caso não proceda, ela não invalida a concepção original de Heráclito em estar referindo-se a homens que desejam obter, ou queiram aprimorar, a sua sabedoria.

A riqueza da literatura de Heráclito acerca da sabedoria reside justamente na apresentação das várias aproximações que podemos fazer com esse termo. Isso se verifica na alternância de termos correlatos com relação às noções de *sábio* e *sabedoria* (as quais nos deteremos na seção 2.3.6), e na complexidade da aproximação entre sabedoria humana e divina. O que fica claro até aqui é que existe um grupo de homens que são

¹⁷¹ A hipótese de que Clemente de Alexandria possa ter incorporado o termo '*philosophos andres*' ao fragmento de Heráclito provém de Kahn (2009, p.138, nota 69).

comprometidos para com o aprimoramento do seu saber, e que a sua atitude primordial é a de compromisso para com a investigação, i.e., o seu interesse pela exploração e pesquisa dos mais variados temas.

2.3.3.1 b) *Histores*

Sabemos que ‘*historié*’ é um termo jônico que designa *investigação, especulação, ou pesquisa sistemática sobre uma variedade de assuntos*. Genericamente, ‘*peri physeos historie*’ refere-se à investigação da natureza das coisas,¹⁷² mas o termo, no período arcaico, também teve forte acepção ligada ao trabalho dos historiadores.¹⁷³

Até esse momento histórico, os homens chamados de investigadores tinham um compromisso enquanto exploradores da natureza (*physis*) em geral, dando especial atenção à explicação de todos os fenômenos que envolviam as origens da vida, as noções do tempo, as relações políticas e sociais, enfim, a todos os assuntos que viessem a contribuir para a compreensão do próprio Ser diante de um universo a ser revelado.

Os *histores* também são conhecidos como ‘viajantes’.¹⁷⁴ Num período em que informações mais elaboradas sobre o conhecimento humano eram disseminadas com

¹⁷² O termo ‘*histor*’ é usado desde Homero e designa, a princípio, “o perito em leis, em direito, o juiz” (Ilíada XVIII 501/8; ver também XXII 486). Hesíodo faz dele adjetivo, já lhe estendendo o sentido para “conhecedor”, *histora phôta*, homem “versado, erudito” (Erga v.792). Desde Heródoto (II 113 e 118), encontramos, como correspondentes, o verbo ‘*historeîn*’, “pesquisar”, e o substantivo ‘*historié*’, a “investigação”; e ‘*historas ênai*’ corresponde à expressão ‘façam numerosas pesquisas’ (BERGE, 1969, p.182). Segundo Kahn (2009, p.123-4), convém lembrar que as *historié* jônicas eram designadas desde a pesquisa sobre astronomia, biologia, matemática, incluindo pesquisas históricas, como a descrição de terras e povos. O termo foi aproximando-se das pesquisas históricas após a consolidação das obras de Heródoto e Tucídides. Para o termo específico ‘*peri physeos historie*’, vide Kahn (2004, p.33). Um maior aprofundamento sobre esse termo pode ser revisado em nosso Apêndice, no frag. 6 (D.35, K.IX).

¹⁷³ O papel dos *historiés* como historiadores recebeu relevo no período arcaico, à medida que a esses homens era atribuída a capacidade de organização da sociedade, pois eles eram os responsáveis por fazerem os registros das cidades-estados, identificando as genealogias de famílias líderes que seriam cronologicamente plausíveis. Seus trabalhos referiam-se a colocar o número correto de gerações humanas advindas das paternidades divinas para a Guerra de Tróia, e dos retornos dos heróis de Tróia até hoje. Também era caracterizado como geopoliticamente autoritativo, representando proximidade geográfica, identidade étnica e aliança política através de relações míticas (vide PRINCE, 2006, p.438).

¹⁷⁴ Jaeger (1986, p.585 e 935) associa a relação entre viajantes, aventureiros e sábios. Também sublinha que os gregos empreendiam viagens ao estrangeiro com fins culturais e como aprimoramento de seu espírito científico. Spinelli (1988, p.18-9 e p.32) utiliza-se do exemplo de Tales de Mileto para identificar que ele empreendia suas viagens como forma de estudo e de instrução, representando uma atividade regrada a partir de um comportamento epistêmico próprio.

maior dificuldade, e não havia sequer bibliotecas, as viagens eram formas de se acessar novos ambientes, bem como de lidar com problemas de outras realidades, a partir de espectros diferentes. Esse acesso, então, se dava sem intermediários, pois todas as descobertas dependiam do esforço e do envolvimento direto desse investigador. De certa forma, esses exploradores inquietos estavam em busca de respostas que o mundo mítico não poderia lhes promover. E, como afirma o frag. 6B (D.110-11, K.LXVII), esses homens foram em busca daquilo que lhes fazia falta: a análise de novos fatos sob a égide da racionalidade.

Mas, se essas novas descobertas pareciam inesgotáveis, Heráclito advertia (cf. frag. 6A- D.18, K.VII) que um bom investigador deveria saber recortar o seu objeto de interesse dessa realidade. Não nos parece que haja uma hierarquização de valores quanto a temas mais importantes a serem investigados, mas um aconselhamento para que cada pesquisador saiba exatamente qual o seu foco de interesse, e de que forma isso pode ser aplicado à vida da sociedade em geral. Subentendemos aqui um apelo para a ênfase de que os viajantes só se tornam sábios quando dessas viagens eles forem capazes de estabelecer um plano de intenções sobre o reconhecimento de novos fenômenos. Pois, quando se sabe o que se quer conquistar, então, ao consegui-lo, isso se torna um bem próprio.¹⁷⁵

E mais uma aproximação que pode ser feita com o termo ‘*histor*’ é aquela atribuída a juízes ou testemunhas-oculares:¹⁷⁶ o pesquisador/sábio tem de se posicionar perante aquilo que observa. Por isso a pesquisa sobre a qual Heráclito se refere não se restringe a uma simples coleta de dados enquanto exercício de especulação. Para tornar-se instrumento da sabedoria, a pesquisa exige a potencialização de uma consciência reflexiva aguda por parte de seu investigador,¹⁷⁷ com um forte apelo ao que hoje chamamos de ‘curiosidade’ e ‘criatividade’.

Além disso, o sábio como investigador não deve se mover apenas por motivações internas, ele deverá ter a consciência de sua função educativa e social. Sua pesquisa nunca

¹⁷⁵ Uma versão muito similar ao frag.6A- (D.18, K.VII) de Heráclito é atribuída ao pitagórico Arquitas de Taranto: “Encontrar sem pesquisa é difícil e raro (...); e aquele que nada entende da investigação nada pode encontrar”, Estobeu. Florilégio. IV, 1, 139 ed. Hense; DK 47 B, vide Spinelli (2009, p.17).

¹⁷⁶ Vide Kahn (2009, p.62).

¹⁷⁷ Abbagnano (1969, p.21) estabelece um panorama direto entre pesquisa e sabedoria/filosofia: “Toda a ciência ou disciplina humana, enquanto pesquisa autônoma, é filosofia. Mas é, logo a seguir, filosofia em sentido eminente e próprio a pesquisa que é consciente de si, a pesquisa que põe o próprio problema da pesquisa e esclarece por isso o seu próprio valor nas confrontações feitas pelo homem”.

poderá ser desinteressada porque, em última instância, ela deve servir de modelo para guiar ações de vida, como plataforma para a reflexão da condição humana.

2.3.3.2 A crítica aos *polímatas*

Frag. 7 - (D.40, K.XVIII) Diógenes Laércio IX.1:

Muito aprendizado [*polymathie*] não ensina o **entendimento [*nous*]**. Se fosse teria ensinado Hesíodo e Pitágoras, e também Xenófanes e Hecateu.

Quadro complementar:

Frag.7A- (D.57, K.XIX): Hesíodo é o professor da maioria. É ele que conhecem como o maior conhecedor, ele que não reconheceu a natureza do dia e noite: ambos, um.

Frag.7B- (D.80, K.XXVI): Pitágoras era o príncipe dos impostores.

Frag.7C- (D.129, K.XXV): Pitágoras, filho de Minesarco, levou a inquirição além de todos os outros homens e, escolhendo o que gostava dessas composições, forjou uma sabedoria para si: muito aprendizado, arte plena de logro.

O fragmento anterior exalta a pesquisa como condição para a sabedoria, tendo-a como reveladora de bens epistêmicos. Ora, quanto maior o acesso a e a qualidade desses bens, maior também deveria ser a sabedoria atribuída a esses homens. Por que, então, no frag. 7 (D.40, K.XVIII), Heráclito ataca homens de renomada reputação no campo das mais diversas investigações?

Para explicar essa questão, vamos nos deter: a) na explicação do termo '*polymathie*'; b) esclarecer pontualmente a quem se destinavam as críticas de Heráclito, e c) explicar a relação *polymathie-nous*.

2.3.3.2 a) *Polymathie*

A polimatia é o domínio de um conhecimento extenso, variado, mas desconexo, ou incongruente. Lembremos que, na época dos pré-socráticos, os poetas exerciam a função de educadores do povo, e, assim, os resquícios das histórias fabulosas confundiam-se com um interesse nascente em interpretar o conhecimento de forma mais racionalizante. Era como se o conhecimento dos *polímatas* ainda se permitisse ser infiltrado, contaminado por dogmas religiosos ou crenças mitológicas. Certamente, como homem que defendia a pesquisa e a busca incessante de um conhecimento mais elaborado, Heráclito não se opunha ao fato de os homens aprenderem muitas coisas. Esse seria, seguramente, um bom caminho para o aprimoramento das observações atribuídas às suas experiências sensoriais. A grande questão que ele nos impõe é a seguinte: como utilizar

esse vasto conhecimento, a ponto de que ele seja autodeterminado necessariamente através de um conceito de verdade?

A crítica à polimatia refere-se ao fato de ela representar uma erudição vazia, que não se apossa de um pensamento crítico e, portanto, não permite a ressignificação ou a instauração de um novo olhar sobre o conhecimento com forte apelo epistêmico e, quiçá, ético. Aqui não se trata da defesa específica do conhecimento do tipo especializado (cf. frag.2 (D.41, K.LIV)), mas a evocação de um conhecimento (especializado ou não) que se apresente como um caráter unitário de reconhecimento da verdade, tanto como validação científica (ainda que esse termo fosse incipiente na época arcaica), quanto como associação a uma plataforma ética, direcionada a ações de bom senso, permitindo que novas descobertas servissem como uma renovação efetiva da vida das pessoas. Em outras palavras, o que Heráclito nos apresentava era uma crítica à noção reputacional de sabedoria que carecesse de fundamentos básicos de cunho epistêmico mais exigentes e, sobretudo, de cunho ético

2.3.3.2 b) *A quem se destinavam as críticas de Heráclito*

Dos nomes criticados por Heráclito, temos Hesíodo, poeta e representante de uma cultura pretensamente educadora,¹⁷⁸ e Pitágoras, Xenófanes e Hecateu, pensadores da nova tradição científica, mas ainda infiltrados por disseminar um conhecimento mítico-religioso.

Se grande parte da sociedade grega e determinados grupos/escolas de pensadores os reverenciavam como mestres, Heráclito acreditava que, em uma nova configuração da natureza da sabedoria, suas obras não mereciam destaque.

O julgamento endereçado a Hesíodo resumia-se naquilo que Heráclito acreditava ser um conhecimento fragmentado acerca do tempo. Hesíodo acreditava que a noite e o dia eram poderes separados, enquanto que a visão totalizante e a doutrina dos opostos de Heráclito lhe permitia enxergar dia e noite como aspectos complementares de uma única unidade.¹⁷⁹

¹⁷⁸ Hesíodo é autor de *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias*, poemas que gozavam de uma reputação pretensamente didática, pois eram lidos como manuais por todo grego considerado culto no período arcaico (vide KAHN, 2009, p.142).

¹⁷⁹ Consta que Heráclito também se interessava pela medição dos solstícios e equinócios e, portanto, estudava os aspectos da duração relativa do dia e da noite (KAHN, 2009, p.143-4).

De Xenófanos, sabemos que deixou escritos em oposição a Tales de Mileto. É possível que, pelo reconhecimento positivo que Heráclito dedicava às descobertas de Tales, ele possa ter confrontado Xenófanos na defesa de quem ele reconhecia, efetivamente, como sábio.

Hecateu, por sua vez, reproduz uma série de doutrinas similares as de Heráclito, como a exposição da necessidade de se adotar processos de racionalidade perante as experiências. Há registros, no entanto, de que Hecateu ainda mantinha um forte registro de cunho mitológico em seus trabalhos, e essa parece ser uma hipótese para a censura de Heráclito ao mesmo.

A Pitágoras, no entanto, são direcionadas suas críticas mais rigorosas: no frag.7B (D.80, K.XXVI), Pitágoras é chamado de ‘impostor’, e, no frag.7C (D.129, K.XXV), Heráclito afirma que Pitágoras utiliza-se do seu conhecimento para ludibriar, ou fazer o mal (*kakotechnie*) às pessoas.¹⁸⁰ Sublimadas as diferenças de cunho religioso entre ambos, tendo Heráclito como repreensor inclusive dos rituais aos quais Pitágoras se propunha a aderir, o seu maior ataque refere-se não ao tipo de conhecimento de Pitágoras, mas a forma como ele fazia uso desse conhecimento que, no seu entender, prescindia de bases éticas.

2.3.3.2 c) *Nous*: um nível mais profundo de entendimento da realidade

Chegamos à conclusão, então, de que a polimatia, embora seja reconhecida como um vasto conhecimento, não é necessária, tampouco desejável para o alcance da sabedoria, no sentido de analisar a realidade de forma incongruente. Isso porque o conhecimento exigido pela sabedoria heraclítica depende necessariamente de uma relação com o *nous*, com essa atividade capaz de ressignificar processos sensíveis em processos inteligíveis, credenciando-se como um símbolo do entendimento.¹⁸¹

Esse entendimento que é acessado como um processo profundo de apreensão da realidade demanda uma intenção sobre aquilo que ele capta, mas também naquilo que ele vai se transformar: atos de comunicação e responsabilização para com a inserção desse saber no mundo. Essa é a coerência que Heráclito exige do homem sábio: que não apenas as suas investigações sejam responsáveis para com o discernimento em prol da verdade,

¹⁸⁰ O termo *kakotechnie* designa a arte (*techné*) de fazer o mal, ou arte plena do logro. Segundo Kahn (2009, p.68), é um neologismo cunhado por Heráclito.

¹⁸¹ Associamo-nos a Robinson (2003, p.31), sublinhando o processo do *nous* como a noção de “obtenção da posse do entendimento”.

em todo o detalhamento que ela exige, mas que a verdade seja uma conduta balizadora do próprio sábio, impositiva de uma harmonização entre saber e fazer.

2.3.3.3 *Uma sabedoria que supera as opiniões subjetivas*

Frag. 8 - (D.17, K. IV) Clemente de Alexandria, Tapeçarias II.8.1:

A maioria dos homens não **pensa** [*phroneousi*] as coisas como elas se encontram, nem **reconhece** [*ginoskousi*] o que experimentam, mas **acredita em suas próprias opiniões** [*heoutoisi dokeousi*].

Quadro complementar:

Frag.8A- (D.113, K.XXXI): Pensamento [*phrónein*] é comum a todos.

Frag.8B- (D.74, K.XIII): Não deveríamos ouvir como filhos que ouvem seus pais.

Frag.8C- (D.19, K.XVII): Não sabendo como ouvir, também nada podem falar.

Selecionamos o frag. 8 (D.17, K.IV) como uma síntese do pensamento crítico de Heráclito, endereçada à dificuldade da maioria dos homens, os adormecidos, em conseguirem acessar o conhecimento que é necessário para atingir a sabedoria. Nesse fragmento, Heráclito reforça duas e refuta uma das formas de se trilhar o caminho em direção ao saber. Em sentido positivo, vamos acentuar as noções de a) *phrónesis* e b) *ginoskousi* e, em sentido negativo, vamos sinalizar, c) por que a opinião (*doxa*) deve ser um recurso incompatível na obtenção da sabedoria.

2.3.3.3 a) *Phrónesis*

A *phrónesis*, como exercício de reflexão, pode ser replicada a partir de diversas expressões: juízo prudente, pensamento adequado ou sensato, o saber aplicado às ações inteligentes, sabedoria de vida. Aqui vale relembrar a noção original de *phrénes*, como parte do corpo em torno do diafragma entendida como sede dos sentimentos e da reflexão,¹⁸² para reforçar a riqueza do significado que Heráclito provavelmente tinha em mente quando lembrou que a *phrónesis* deveria ser um ato volitivo constante, assim como o é o músculo da respiração. Todos nascemos com a capacidade de respirar e de pensar (cf. frag. 8A- D.113, K.XXXI), mas precisamos aprender a aprimorar esses atos se quisermos que eles se tornem atos propositivos em nossas vidas. Se respirar é um dos atos que nos condicionam à manutenção da saúde, pensar de forma sensata é um dos atos que nos condicionam à sabedoria.

¹⁸² Para a noção de *phrénes*, vide Souza (1999, p.175).

2.3.3.3 b) *Ginoskousi*

Há um estágio seguinte na busca pela sabedoria que Heráclito denomina de ‘*ginoskousi*’, e que significa *reconhecer, familiarizar-se, assimilar com base em processos de abstração*, e que sugere uma apropriação do conhecimento de forma ainda mais profunda. ‘*Ginoskousi*’, numa referência aos cognatos ‘*gnomé*’ e ‘*gnosis*’, representa o termo próprio de Heráclito, num sentido privilegiado, para cognição.¹⁸³

De mesma importância diante de seu arcabouço epistemológico, só poderíamos sugerir ‘*homologeîn*’ (cf. frag.4- D.50, K.XXXVI) que também se apresenta como uma espécie de reconhecimento de um saber elaborado.

2.3.3.3 c) *A má influência das opiniões subjetivas perante o saber*

Nenhum processo noético, mesmo fazendo uso da *phrónesis* e da *ginoskousi*, pode ser eficiente se ele não blindar a infiltração de opiniões subjetivas (*heoutoisidokeousi*). São essas opiniões as responsáveis por afastarem o homem da verdade e, conseqüentemente, da sabedoria.

Quando os homens são incapazes de discernir entre estruturas subjetivas de pensamento e estruturas fundamentadas em critérios da verdade, seus processos cognitivos tendem a alicerçar-se em conhecimentos aparentes. E, numa cadeia epistemológica de valor, opiniões estariam no estágio mais baixo: são associações frágeis, conjecturais, passíveis de juízos falhos. Opiniões são inimigas da sabedoria quando elas alimentam as próprias incapacidades de reflexão dos indivíduos, e fazem de seu autoengano uma cadeia que não lhes permita enxergar as bases de conhecimentos sólidos.

Notemos o imbricamento de toda a doutrina heraclítica no alerta que ele faz sobre o compromisso que os homens devem ter para com a manutenção de seu arcabouço epistemológico. Ainda que a sabedoria encontre-se no estágio mais elevado dessa cadeia de recursos, ela sempre vai depender das posições cognitivas mais simples que possamos tomar, como as das observações perceptuais, seguidas de um compromisso constante com os diversos exercícios cognitivos propostos para o entendimento profundo da realidade. É por isso que se faz fundamental entender outro aspecto central da doutrina da sabedoria de Heráclito: a de que ela é obtida através de uma combinação de vários estados cognitivos, que se dão em graus.

¹⁸³ A relação entre as noções de *gnosis* e *ginoskousi* é exposta por Kahn (2009, p.135).

2.3.4 Graus de sabedoria

Reforçamos, até aqui, a capacidade humana de se obter a sabedoria mediante um processo volitivo de apreensão do *Logos*, e de empenho em se adquirir um tipo de conhecimento diferenciado, que é de responsabilidade do sábio quanto a sua comunicação e inserção no mundo. Deteremo-nos, agora, nos estágios desse processo em direção ao saber, pois se, na visão de Heráclito, é possível que a sabedoria seja adquirida em graus, precisamos identificar quais são os passos cabíveis desse homem comum tornar-se um homem sábio. E, de proporcionar a esse homem a possibilidade de alcançar o estágio mais elevado da sabedoria, correspondente a um saber integral.

2.3.4.1 *Conhece-te a ti mesmo e seja sensato*

Frag. 9 - (D.116, K.XXIX): Estobeu III.1.179:

Pertence a todos os homens **conhecerem-se** [*gnothi seauton*] e **pensar sensatamente** [*sophronein*].

Fragmento complementar:

Frag.9A- (D.101, K.XXVIII): Fui em busca de mim mesmo.

Como parte da reprodução de uma cultura de tradição sapiencial, as máximas délficas, como “*Gnothi Seauton*” (“Conhece-te a ti mesmo”), eram sentenças vastamente compartilhadas pelos gregos no período arcaico.¹⁸⁴ Instituídas como doutrinas do bom senso, oriundas de uma reflexão moral traduzida em aforismos, com lemas de condutas de vida e de conscientização sobre as decisões do cotidiano, a *sophrosyne* era uma virtude de uma conquista histórica para os gregos.¹⁸⁵

2.3.4.1 a) *O conhecimento das capacidades cognitivas*

¹⁸⁴ As máximas délficas eram sentenças ou aforismos replicados pelos 7 Sábios, e destinadas à inscrição nas portas dos templos, ou, segundo Schuhl (1949, p.195), expressadas pelos sacerdotes de Apolo no séc. VI a.C. Das mais conhecidas (ou reproduzidas), segue-se “Nada em excesso”, de (suposta) autoria de Sólon, e “Conhece-te a ti mesmo”, de (suposta) autoria de Tales de Mileto. Embora Laércio (1988, I, 36, 40) atribua a autoria de “Conhece-te a ti mesmo” a Tales, ele também registra que no livro *Sucessões dos Filósofos*, de Antístenes, essa máxima é atribuída a Femonoe, embora admitindo que a mesma também fora plagiada por Quílon, mais um dos 7 sábios. (Vide LAÉRCIO, 1988, p.22-3).

¹⁸⁵ A *sophrosyne* era tida como a virtude suprema no período arcaico (KAHN, 2009, p.162).

Ao contrário do que ocorria no período homérico, em que a poesia épica mostrava que homens eram guiados pelos poderes dos deuses, agora as sentenças délficas passavam a reproduzir uma nova postura humana perante a vida, fosse ela de responsabilidade epistêmica e/ou ética.

Ao reproduzir o aforismo ‘Conhece-te a ti mesmo’, Heráclito estaria endossando essa nova postura: a de que caberia aos homens uma tomada de posição perante os desafios da vida e que essa nova conduta começava por uma intenção em interpretar o mundo a partir de suas próprias condições cognitivas.

Para reconhecer os fenômenos do mundo era necessário um exercício de *ascese*, ou um domínio de si. Pois só o homem capaz de se comprometer com um exercício espiritual pleno poderia preparar-se para adentrar no mundo do saber. É importante salientar que esse exercício introspectivo e reflexivo não se sustentava sobre padrões psicológicos, não se tratava de lidar com emoções internas, e sim de reconhecer o lugar de cada indivíduo na ordem cósmica.¹⁸⁶

Dessa forma, o conhecimento de suas limitações e o conhecimento do mundo convergem na compreensão do *Logos*. Esse é exatamente o caminho que Heráclito promoveu para si próprio, quando afirmou que foi em busca de si mesmo (cf. frag. 9A-D.111, K.XXVIII). Era o caminho proposto para a busca da sua sabedoria.

2.3.4.1 b) *Sophrosyne*

Sophrosyne não era apenas uma capacidade humana de aprimoramento do pensar, mas também adquiria estatuto de pensamento moral e político.¹⁸⁷ O registro de Berge (1969) dá conta de que a palavra ‘*sophronein*’, como verbo, foi um trabalho linguístico de Heráclito: ele teria transformado o que, a princípio, era tido como uma disposição, em uma ação. O seu ‘*sophronein*’ referia-se a um pensar profundo, sensato, de justa intuição.¹⁸⁸

Mas, se a *sophrosyne* já exigia um posicionamento de comedimento, bom senso, ou moderação perante os desafios da vida, agora ela era associada objetivamente ao fato de que, para saber agir no mundo com sabedoria, no sentido de maestria, era preciso

¹⁸⁶ Para a relação do aforismo “Conhece-te a ti mesmo” com o exercício de ascese, vide Hadot (1999, p.273); e, com a relação cognitiva-cósmica, vide Ferry (2009, p.89).

¹⁸⁷ Para a relação entre *sophrosyne* a partir da significação moral e política, vide Vernant (2002, p.96).

¹⁸⁸ Vide Berge (1969, p.193).

conhecer os próprios limites humanos. Ou, utilizando-se do caminho de Heráclito em direção ao saber: o conhecimento do mundo parte das noções que temos de nossas próprias percepções, as quais deverão passar por uma experiência racional, em direção à apreensão de uma verdade totalizante.

Perceber-se como homem sábio diante de uma realidade social pressupõe vasculhar tanto a intimidade de sua existência quanto a sua capacidade de fazer reverberar as suas superações numa sociedade plural e, por vezes, até hipócrita.¹⁸⁹ Dessa forma, posicionar-se diante da realidade de forma harmônica, mantendo a integridade de seus princípios e uma postura comedida, não era uma tarefa fácil, e dependia de uma atitude espiritual de devotamento ao conhecimento como sinônimo de aprofundamento do ser.¹⁹⁰

2.3.4.2 Afirmação da sabedoria humana

Frag. 10 - (D.82-3, K.LVI) Platão, Hípias Maior 289 A-B:

O mais belo dos símios é feio em comparação com a raça humana; o mais sábio [*sophos*] dos homens parece um símio em comparação com um deus [*theós; daímôn*].

Quadro complementar:

Frag.10A- (D.79, K.LVII): O homem é dito tolo por um deus, como a criança por um homem.

Frag.10B- (D.87, K.LX): Um homem tolo ama empolgar-se com qualquer relato.

Frag.10C- (D.67, K.CXXIII): O deus: dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade e fome. Ele muda, como se misturado a perfumes é nomeado segundo o prazer de cada um.

Frag.10D- (D.93, K.XXXIII): O senhor cujo oráculo está em Delfos não declara nem oculta, mas dá sinal.

Neste bloco de fragmentos, trataremos de duas concepções características de Heráclito: a) a afirmação da sabedoria em graus, e b) as noções do divino, que são essenciais para posterior debate sobre a sabedoria humano-cósmica.

2.3.4.2 a) A afirmação da sabedoria em graus

¹⁸⁹ A sabedoria de cunho ético clamada por Heráclito era sustentada pela sua postura crítica perante a sociedade. Heráclito censurava e menosprezava diversas instituições, leis e costumes, e o seu saber previa a intenção de repensar e reprojeter questões morais. Sustentando essas observações, temos Cappelletti (1960, p.12-3) e Spinelli (1998, p.241).

¹⁹⁰ Uma das posturas exigidas na assimilação da *sophrosyne* dizia respeito a vencer a *hybris*, uma violência interna, ou um descomedimento; noção sublinhada por Mondolfo (1943, p.28) e Jaeger (1986, p.144).

A despeito dos intérpretes que condicionam a Heráclito a fama de obscuridade, referindo-se à utilização paradoxal de muitos de seus aforismos, a sua noção de sabedoria apresentada em graus nos parece uma das mais claras assimilações que podemos atribuir a sua doutrina. Já sublinhamos a possibilidade de sua sabedoria ser apreendida como um processo. O estágio inicial desse processo (e não da sabedoria em si) seria vencer a ignorância, ou a tolice.¹⁹¹ Vimos, no frag. 1 (D.1, K.I), que a ignorância é atribuída aos homens que dormem, que estão ausentes e, no frag. 5 (D.107, K.XVI), a sinalização dos homens que ouvem como surdos, ou que possuem almas bárbaras, o que os inviabiliza o entendimento da experiência perceptiva e do *Logos*. Por isso, a ignorância é sempre uma condição humana de fato, que necessita de esforço e preparo a ser vencida, para, posteriormente, capacitar esse homem para avançar nos estágios da sabedoria.

No frag. 10A (D.79, K.LVII), o homem tolo é representado pela criança. A infantilidade é aqui vista como sinônimo de inexperiência, incapacidade de observação, reflexão, e até mesmo de diálogo, na medida em que o frag. 10B (D.87, K.LX) também nos aponta que o tolo não possui discernimento suficiente para empreender um debate com níveis razoáveis de profundidade. Não consta que Heráclito tenha feito uma crítica direta, que negue à criança, ou aos mais jovens, buscarem a sabedoria, apenas aponta que para alcançá-la os homens necessitam do que interpretamos como uma maturidade intelectual proporcional (e, a partir da seção seguinte, introduziremos também a esse critério um compromisso ético).¹⁹²

A partir dessa importante observação, acreditamos que o primeiro movimento em direção à sabedoria cabe aos homens que, através de um ato volitivo, empreendem-se em uma vida consciente e reflexiva, atenta às suas experiências (*mathesis*). Então, constatamos os graus de sabedoria em si, que passam pelos níveis de apropriação da *phrónesis* (pensar bem), da *sophrosyne* (pensar sensatamente), da *ginoskousi*

¹⁹¹ É preciso fazer a distinção de que a ignorância não é o grau mais baixo de sabedoria. A ignorância é a ausência ou a negação da sabedoria, e, portanto, ela tem de ser vencida pelos homens que almejam a sabedoria, i.e., ela só serve como referência de uma condição que deve necessariamente ser ultrapassada para que, aí sim, atinja-se um primeiro estágio que busque efetivar o processo sapiencial. Esse cuidado nem sempre é tomado na intenção de esquematizar a doutrina heraclítica. Furley (1997, p.317-8), por exemplo, divide em 3 os estágios, ou graus de sabedoria para Heráclito. O mais inferior é retratado pela criança, pelo símio, o homem que dorme ou não escuta (que ainda se refere à ignorância); o estágio intermediário é retratado pelo homem comum ou ordinário (intencionado a superar-se), e o grau superior refere-se a uma sabedoria absoluta, divina. No nosso entender, os graus de sabedoria só se iniciam quando o homem comum participa de um processo volitivo que já se associa com o aprimoramento do saber.

¹⁹² Consideramos outras noções que retratam a imaturidade intelectual como condições que inviabilizam a apropriação da sabedoria: incuriosidade (JULLIEN, 2000, p.211); superficialidade e desarticulação de convicções (BERGE, 1969, p.71 e 79).

(familiarizar-se e apropriar-se de conteúdos abstratos em relação aos fenômenos naturais), e do *homologeîn* (reconhecer, concordar com o *Logos*). Apenas nesse estágio mais elevado, podemos sinalizar uma possível relação entre sabedoria humana e divina.

Esse imbricamento entre uma sabedoria humana e uma sabedoria divina é exposta no frag. 10 (D.82-3, K.LVI), no qual identifica-se um estágio de evolução do animal (símio) ao humano, e do humano ao divino.¹⁹³ O papel de um aprimoramento intelectual e ético como uma evolução associa-se à exigência que Heráclito faz de que compreendamos a realidade sempre em constante devir. Da evidência das transformações dos fenômenos da natureza para a compreensão de que o nosso saber sobre essas coisas tem de ser constantemente atualizado; temos a evolução como sinônimo de método que nos levaria a um grau mais elevado de sabedoria, aquela que entendemos por sabedoria humano-cósmica. Mas, para viabilizar essa relação, precisamos compreender as significações de ‘divino’ na concepção de Heráclito.

2.3.4.2 b) *Noções do divino*

Ao estudarmos especificamente as noções de divino propostas por Heráclito, parece-nos que há apenas um de seus fragmentos (cf. frag. 10 D- D.93, K.XXXIII) em que ele personifica a sua noção de divindade, ao referir-se a Apolo como “o Senhor cujo oráculo está em Delfos”. Em todos os demais, a noção de Deus é figurada e, por isso, a palavra ‘divino’ é a mais indicada a ser utilizada.

O divino é parte de uma essência criadora, de um princípio que governa um universo ordenado, de uma força superior e transcendente.¹⁹⁴ O frag. 10 C (D.67, K.CXXIII) permite que atribuamos a Deus diversos nomes, pois Ele também se transforma como reflexo do devir, e das suas enantiologias: divino é noção correspondente a ‘fogo’ (*pyr*), ‘conflito’, ‘justiça’, ‘harmonia’,¹⁹⁵ e, sobretudo, não deve

¹⁹³ A comparação entre homem e símio é considerada por alguns autores como uma paráfrase imaginativa, e poderia ser associada à mesma comparação entre homem e criança. Essas discussões partem do fato de Hípias Maior ser um texto autêntico ou não (vide KAHN, 2009, p.265, nota 211).

¹⁹⁴ Para os pensadores jônicos, a *arché* era qualificada de “divino” (SOUZA, 1999, p.20).

¹⁹⁵ Jaeger (1997, p.12) nos adverte que as sentenças heraclíticas sobre o divino devem sempre ser lidas a partir de suas conotações físicas e ontológicas.

ser assimilado como um ser, mas um acontecer.¹⁹⁶ O divino também pode ser representado como a síntese de sua doutrina central, enquanto razão universal, ou representação do *Logos*.¹⁹⁷

Essa liberdade em se relacionar com o divino de forma simbólica e autêntica pode ser explicada, em parte, pela relação de autonomia que Heráclito tinha para com os modelos tradicionais da religião. Se, por um lado, ele criticava o exacerbado misticismo das crenças populares, rodeadas de simulacros e superstições, além das hierarquizações impostas pelas seitas;¹⁹⁸ por outro, ele replicava os enigmas dos oráculos, dando provas de reverência aos deuses, inclusive dedicando sua obra ao Templo de Artemísio. Não sabemos com precisão as motivações de Heráclito para essa oferenda: segundo Berge (1969, p.56-7), Heráclito teria depositado seu livro no templo como um ex-voto, em ato de respeito e consideração à divindade, mas para Cappelletti (1960, p.11), a atitude de Heráclito partia de uma obrigação pessoal, pois sua origem aristocrática o designava como um sacerdote de Artemísio.

Certamente, ele não rompera com uma noção espiritualizada do mundo, a sua crítica era endereçada àqueles que submetiam-se aos poderes dos deuses olímpicos suprimindo suas próprias responsabilidades perante seu destino.¹⁹⁹

Mas, mesmo que Heráclito compreendesse a desigualdade entre deuses e homens, ou a superioridade dos primeiros sobre os demais, coube-lhe questionar se haveria uma forma de aproximação positiva entre ambos.

Afinal, se a noção de divino denotava um referencial de superioridade, ainda que em constante transmutação, será que aspirar essa condição não seria uma forma de os humanos aprimorarem sua personalidade e fortalecerem-se a partir de princípios de constante evolução?

Essa nos parece ser a chave que Heráclito sugere para uma possível e necessária aproximação entre o divino e os homens. A ligação com o divino é o grau máximo daquilo que os homens podem chamar de ‘superação intelectual e moral’. Essa superação, também chamada de ‘sabedoria’, exige aprimoramento e transformação constante. Na

¹⁹⁶ É Spinelli (1998, p.217) quem afirma que o divino, em Heráclito, não designa um ser, mas um acontecer.

¹⁹⁷ A denominação de divino como razão universal é tratada por Souza (1999, p.10).

¹⁹⁸ Sobre as diferenças entre a noção de divino a partir de uma leitura religiosa supersticiosa e uma leitura crítica, (vide VERNANT, 2002, p.61).

¹⁹⁹ As noções de vida espiritual, no período arcaico, não estabeleciam separações claras entre a religião e a nova leitura (racional) do mundo, que passava a ser instituída como filosofia (vide JAEGER, 1997, p.174).

medida em que o intelecto humano alcança esse nível de evolução suprema, ele compartilha da mesma linguagem divina: a da inteligência eterna ou verdadeira.²⁰⁰

2.3.4.3 Sábio: assentindo ser chamado pelo nome de Zeus?

Frag.11- (D.32, K.CXVIII) Clemente de Alexandria, Tapeçarias V.115.1:
“O sábio é um só [*hen to sophon*], assentindo e não assentindo [*ethélein*] ser evocado [*leghestai*] pelo nome de Zeus [*Zenos*]”.

Para analisar esse fragmento, precisamos rever alguns conceitos: a) *hen to sophon*; b) relação com o divino, nesse caso específico, a noção de *Zenos*, e c) *ethélein* e *leghestai*, no sentido de buscar uma harmonização entre essa interface entre homens e o divino.

2.3.4.3 a) *Hen to sophon*

Já trabalhamos, no frag. 2 (D.41, K.LIV), a noção de *hen to sophon*, caracterizando-a como uma noção de sabedoria integral, distintiva e especial. No frag.11 (D.32, K.CXVIII), essa noção se confirma, mas é acrescida da nova leitura que prevê uma associação da sabedoria humana com a sabedoria divina. Esse saber único será, a partir de agora, associado à noção de sabedoria humano-cósmica.

2.3.4.3 b) *Zenos: o nome de Zeus, ou da vida*

Como visto no frag.10 (D.82-3, K.LVI), Heráclito permite que reunamos uma série de expressões para caracterizar a noção de divino. No frag. 11 (D.32, K.CXVIII), essa associação é feita com a palavra ‘*Zenos*’, que teria sido muito disseminada no período arcaico, para designar uma leitura ainda mais radical de associação do caráter da divindade à expressão da própria vida.

Nem todos os intérpretes de Heráclito aceitam a etimologia de ‘*Zenos*’ aqui proposta: a da ligação de ‘*Zen*’ como ‘*Zeus*’, também implicada em ‘*zên*’ como sinônimo de ‘vida’. Reafirmam essa expressão Kahn (2009, p.425) e Jonge e Ophuijsen (2010, p.487). Por outro lado, Hussey (1999, p.108) acredita que ela simplifica demais a noção

²⁰⁰ Aqui cabe frisar a análise de Werner (1946, p.27): “L’homme, donc, n’est pas Dieu: mais il est divin, en tant qu’il possède une intelligence, et as destinée est de s’unir à l’Intelligence éternelle”.

heraclítica para o divino, que não se concebe ser reduzida a uma expressão linguística, já que o divino de Heráclito pretende apresentar-se como uma noção distinta de tudo, fundante do próprio entendimento de uma sabedoria suprema. Para Reale e Antiseri (2003, p.24), a própria ambiguidade da noção de divino estaria conectada à dúvida humana em se associar ou não a esse deus: quando o divino fosse representado pelo deus de formas humanas, da religião pública grega, os homens negariam uma proximidade, mas quando o divino fosse representado como um ser supremo, os homens assentiriam a sua associação para com o mesmo.

Embora Heráclito seja reconhecido como um filósofo que aprecia o trabalho burilador da linguagem, no sentido de enfatizar a essência e o efeito de seu ato comunicativo, no caso das denominações para o divino parece-nos que sua preocupação não esteja em propor uma definição única para o mesmo termo. Parece-nos, é bem verdade, que sua noção de divino clame por noções globalizantes, capazes de representar a força e o poder de apreensão a partir do mesmo, sob suas diversas contextualizações. O divino é um conceito de superioridade, distintividade. É ele que é sempre capaz de replicar a sabedoria e, portanto, promove um alinhamento entre homens e a sua superação cognitiva e ética.

2.3.4.3 c) *As dúvidas humanas*

A condição humana, no entanto, é baseada na mediocridade e na tolice. Como superar esse estágio em nome de um saber tão superlativo?

Esse distanciamento entre os primeiros níveis da sabedoria, aqueles que apenas venceram a ignorância, em direção a uma sabedoria integral, de processos noéticos elaborados, é o que explica por que os homens titubeiam em alcançar esse estágio tão completo do saber.

É assim que o frag. 11 (D.32, K.CXVIII) anuncia que os homens assentem e não assentem²⁰¹ a essa ligação divina. Em parte, porque os homens reconhecem a dificuldade e o grau de distanciamento que há entre a ignorância humana e o saber integral, mas

²⁰¹ Na literatura pré-heraclítica, '(e) *thélein*' é o verbo que corresponde ao ato da volição num sentido de passividade da concordância [...] e, portanto, significa *anuir, assentir, aprovar*. É possível traduzir, nesse caso, 'querer e não querer', mas não consta que Heráclito tenha utilizado o verbo '*bóulesthai*', como "escolher, preferir". Antecipemos aqui que, para Homero, a rigor, o homem não possui vontade independente, mas dele dispõe a divindade. O máximo, pois, que o deus poderia conceder ao querer humano seria a decisão por uma ou outra alternativa. Heráclito pretende romper com essa relação de passividade do homem, mas encontra-se ainda em meio a um conflito da tradição homérica; observação produzida por Berge (1969, p.81-2).

também porque a decisão em prol de um caminho em direção ao saber divino exige uma série de comprometimentos éticos que transformam consideravelmente as ações e as responsabilidades dos homens.

A decisão que outorga o ‘sim’ a uma sabedoria completa exige consciência e dedicação, inclusive pelo compromisso com sua renovação. E esse é um processo volitivo pessoal e progressivo.

2.3.5 O propósito divino no caráter da sabedoria

Esse bloco apresenta-se como uma síntese da concepção de que a sabedoria em Heráclito é considerada uma virtude sobre a qual a associação entre aprimoramento intelectual é indissociável de condições éticas. É assim que a leitura ética em Heráclito mostra-se prevendo uma ligação intencional e de realização prática dessa simbiose entre mundo epistêmico-ético em prol de realizações harmoniosas. A busca do conhecimento e da sabedoria são, em última instância, buscas pela verdade. E apenas um ser ético é capaz de acessar, assumir e comunicar esse saber especial. Será a partir de seu caráter distintivo que esse exercício se fortalecerá.

2.3.5.1 Sabedoria: a máxima excelência

Frag.12- (D.112, K.XXXII) Estobeu, III.1.178:

Pensar sensatamente [*sophronein*] é a máxima excelência [*areté megisté*] e sabedoria [*sophié*]: agir e falar o que é verdadeiro [*aléthes*], percebendo as coisas segundo sua natureza [*physis*].

Há, no frag. 12 (D.112, K.XXXII), uma discussão sobre a autenticidade de parte de sua reprodução doxográfica. Para alguns intérpretes, a palavra ‘*areté*’ teria sido acrescida posteriormente, por Estobeu, apenas no séc. V a.C., período em que as virtudes já eram estudadas dentro de uma concepção de *paideia* e passíveis de serem conquistadas por todos os cidadãos gregos em formação.²⁰² Essa dúvida paira porque, no tempo de Heráclito, o conceito de virtude não gozava da noção de ‘disposição passível de ser assimilada mediante estudo e hábito’,²⁰³ pelo contrário, as virtudes ainda eram atributos

²⁰² A hipótese de que a palavra ‘virtude’ tenha sido apenas acrescida pelo trabalho do doxógrafo Estobeu é apresentada por Kahn (2009, p.162). A afirmação de que a formação dos gregos, como *paideia*, tenha sido a base de uma nova leitura sobre a natureza da virtude é apontada por Jaeger (1986, p.17-8).

²⁰³ A concepção de virtude como “disposição passível de ser assimilada mediante estudo e hábito” é tese central de Aristóteles, reforçada em sua *Ética a Nicômaco* (ARISTÓTELES, 1998).

exclusivos de nobres, como sinônimo de prestígio, ou predestinados, como representativos de um valor objetivo qualificante, como uma força ou uma sagacidade que fizesse desses homens exemplos de perfeição.²⁰⁴

E aqui temos o cerne de nossa interpretação sobre esse problema: se, por um lado, Heráclito realmente associou a sabedoria à concepção de máxima virtude, então ele foi o primeiro pensador a, de forma original, estabelecer essa importante relação, mas com uma ressalva: a sua concepção de virtude teria de ter sido igualmente uma concepção de vanguarda, antecipando em quase um século essa noção universalizável de excelência humana. Essa hipótese pode ser sustentada se retermos os fragmentos 8A (D.113, K.XXXI) e 9 (D.116, K.XXIX), nos quais Heráclito admite que todos os homens, e não apenas aqueles que pertencem a castas especiais, teriam a capacidade de acessar a verdade que leva à sabedoria, ainda que seu processo de reconhecimento do *Logos* seja extremamente exigente, e que a maioria desses homens tenha dificuldade em fazê-lo, por serem surdos e ausentes. Assim, para assumirmos a hipótese de que Heráclito tenha apresentado a sabedoria como uma virtude, teríamos de crer que sua concepção de virtude fosse igualmente revolucionária para a sua época.

Essa é a mesma possibilidade alinhada à análise de Kahn (2009), sobre a qual prevê a associação heraclítica de forma direta entre virtude (*areté*), sabedoria (*sophia*) e juízo sensato (*sophrosyne*). Seu argumento é o seguinte: historicamente, os registros das inscrições funerárias áticas mais antigas relacionavam as virtudes dos mortos, como a coragem e a bravura, à noção de *sophrosyne*, o bom-senso, ou o juízo sensato. Numa releitura pós-homérica de virtude, Heráclito poderia ter reconhecido o peso da significação histórica da *sophrosyne* para além de sua concepção de sabedoria délfica, ainda que digna de ser representada como uma virtude louvável e suprema, e, a partir daí, possa ter introduzido uma versão aprimorada desse tipo de pensamento ou juízo correto, designando-a de sabedoria (*sophia*). Dessa forma, *sophrosyne* e *sophia* seriam, ambas, virtudes supremas.²⁰⁵

Essas analogias que aproximam a *sophia* de outras virtudes, ou de outros métodos de raciocínio mais elaborados, são comuns na literatura heraclítica. À sabedoria, também são diretamente associados outros processos noéticos, como *phrónesis*, *ginouskousi*, *homologeín*, todos métodos de reconhecimento do *Logos*, bem como de exploração dos fenômenos da natureza, e compreensão dos valores que sustentam as vidas humanas.

²⁰⁴ Para as noções de virtude arcaica, vide Jaeger (1986, p.19 e p.170).

²⁰⁵ Vide Kahn (2009, p.163).

Assim, teríamos em Heráclito um pensador efetivador de relações conceituais intercambiáveis entre o intelecto e a moral.

Na segunda parte do fragmento, essa ideia é reforçada, quando a sabedoria é identificada como um gênero de fala, ação, percepção, racionalização e, sobretudo, como uma plataforma ética. Se a natureza dispõe de várias formas de expressar a sua força, cabe aos homens identificá-las e associar-se àquelas que, como elementares, justas e verdadeiras poderão indicar a eles o caminho da sabedoria. Agir de acordo com essa natureza será agir a partir do resgate de um conhecimento comum, só que, quanto mais sustentação houver nesse conhecimento, mais encorajado o homem estará no processo que o encaminhará a sabedoria.

Aqui, a conduta epistêmica e a conduta prática partem da mesma validação de integralidade do homem: conhecer para ser e conhecer para atuar, sempre tendo como condição fundante a perseguição da verdade. Com esse fragmento, introduzimos uma relação necessária entre o sábio e a sua conduta moral distintiva.

2.3.5.2 *O sábio responsabiliza-se por seu destino*

Frag.13- (D.119, K.CXIV): Estobeu, IV.40,23
O caráter [*êthos*] do homem é seu destino [*daímôn*].

O frag.13 (D.119, K.CXIV) é exemplo característico da abordagem ética, a partir de um cunho antropológico, assumida por Heráclito. Parafraseando-o, poderíamos admitir que: o modo como o homem habita a si mesmo resultará nas vitórias e nos tropeços que ele colherá perante a vida, a incluir a sua apropriação, ou não, da sabedoria. Portanto, se o homem decidir permanecer na ignorância, temos que a sua carência não se dá apenas no campo intelectual, mas também no campo ético.

O *êthos*, como caráter do homem, será representado pelo resultado do esforço e da direção da construção desse Ser. É importante destacar que ser e agir se equiparam como elementos representativos da condição humana e, portanto, caberá ao homem enfrentar-se a si mesmo para alcançar seus objetivos.

O mérito desse homem em compreender o dever de assumir o conhecimento de seus limites cognitivos já tinha sido exposto no frag. 9A (D.101, K.XXVIII), reafirmando que, só quem conhece a si mesmo estará apto a dominar o campo epistemológico de forma totalizante: conhecer a si próprio e os fenômenos da realidade credenciam o homem

para conhecer o seu futuro. Esse, obviamente, não é um exercício mântico,²⁰⁶ nem tampouco determinado exclusivamente por forças externas, embora a ele admita-se a interferência de fatos contingências da vida. Conhecer o seu futuro, na proposta de Heráclito, é um exercício inferencial, em que a cada homem é destinada a responsabilização por cada passo de sua existência.

Assim, ao desenvolvermos a capacidade de identificar as nossas limitações e assumirmos o compromisso com determinadas superações, logo, o desenrolar de uma vida plena e sábia será mera consequência de nosso ato volitivo.²⁰⁷ Temos, portanto, que sábios não são escolhidos ou predestinados, e sim seres que participam como edificadores de seu destino.

Mas o que podemos aprender ao referendar a noção de destino tendo como origem a palavra ‘*daímôn*’? Novamente, é preciso estabelecer que a noção heraclítica de divino não é simbolizada pela personificação de uma divindade. Nesse fragmento, em especial, cabe sublinharmos que a noção de divindade tende a uma aproximação com a concepção de *Kósmos*. Quando sustentada pelos filósofos milésios, enquanto monistas, o *Kósmos* trazia uma ideia de que a essência do universo (*arché*) devia-se a uma estrutura única. Heráclito também sublinhou esse conceito de estrutura única, mas o desenvolveu alinhado à representação de uma inteligência ordenadora e perceptível da realidade em geral.²⁰⁸ Dessa forma, essa representação específica do divino identifica a harmonização, tanto dos homens quanto dos fenômenos da natureza.²⁰⁹

Compreender que o divino, numa realização cósmica, representa o destino dos homens, é estabelecer que todas as forças que constituem o universo são designadas por

²⁰⁶ Os mânticos, ou adivinhos, prediziam o futuro observando sinais e presságios da natureza, ou consultando oráculos, o saber privilegiado fundado nos mistérios de Apolo. Era uma relação intuitiva para com a verdade, carecendo de uma atitude racional. A noção de mântica no contexto arcaico é revisada por Zubaran (1997, pp.56-61).

²⁰⁷ A relação entre decifrar-se a si próprio e edificar o seu destino também é reforçada por Spinelli (2009, p.27): “É na medida, pois, em que, deliberadamente, fazemos de nós mesmos sujeitos e objetos de nosso próprio estudo, que nos tornamos aptos para nos debater com o nosso próprio destino; destino que não nos é dado por natureza, mas facultado por ela, e que, por ela, nos limita na direção e na autodeterminação de nosso modo humano (próprio) de ser”.

²⁰⁸ Segundo Jaeger (1997, p.41), essa nova visão cósmica do Universo teria começado com a sentença de Anaximandro. Ele teria sido o responsável por estabelecer a primeira teodiceia filosófica, tendo afirmado que tudo o que acontece no mundo natural é racional do início ao fim, e está sujeito a uma norma rígida. Para Hussey (2006, p.14), essa nova conceitualização de apreensão de uma estrutura única (harmônica) que representa o universo de forma empírica deve-se a Heráclito, Parmênides e, como noção seminal, também a Xenófanes. Esse empreendimento teórico os teriam credenciado como os primeiros filósofos da ciência.

²⁰⁹ Relembramos que, nas teorias heraclíticas, sempre há tensão entre opostos (referindo-se a todas as suas formas metafóricas de enantiologias).

um acontecer refletido.²¹⁰ Assim, o espaço e a conduta dos homens são passíveis de serem constituídos desse caráter divino, por participação, em todos os aspectos da experiência humana. Certamente, o homem dotado de um caráter distintivo, ou de excelência moral, terá a capacidade de equilibrar e alinhar a sua personalidade a ações que promovam o enfrentamento de suas limitações. Ele sabe que é o agente propulsor dos acontecimentos de sua vida, e reconhece como sua a responsabilidade de dar os passos em direção a uma harmonização da mesma. Nesse sentido, harmonização e sabedoria integram a mesma condição, a de superação humana.

Portanto, o frag.13 (D.119, K.CXIV) trata-se de uma constatação de que a evolução humana, fundada sobre o saber, é um compromisso de cada homem. Para evoluir e integrar um destino de sabedoria, o homem precisa: conhecer a si próprio e à realidade fundada no *Logos*; dominar suas capacidades, e propor-se à ação que não cessa de enfrentar desafios constantemente tensionados.

Se o destino é a estrutura da realidade, quem souber dominar essa realidade, saberá dominar a estrutura de sua própria vida.

2.3.5.3 A integralidade da sabedoria humano-cósmica

Frag. 14- (D.78, K.LV): Orígenes, Contra Celso VI.12:
O caráter [*êthos*] humano não tem um propósito conhecido [*gnomai*], mas a natureza divina [*theïon; daímôn*] tem”.

No frag. 13 (D.119, K.CXIV), vimos que sábios devem fortalecer o seu caráter sobre o conhecimento que tem de si próprios, bem como dos valores que devem ser assumidos para o condicionamento de formarem uma natureza diferenciada. Mas, se quisermos compreender todo o método proposto por Heráclito para alcançarmos a sabedoria, é preciso investigar um pouco mais do que se trata apropriar-se de um conhecimento divino.

No frag. 14 (D.78, K.LV), o divino é aquele/aquilo que detém conhecimento (*gnomé*). Se formos esboçar uma pista, o frag. 2 (D.41, K.LIV) já nos revela a apropriação de conhecimento como condição de sabedoria. Logo, o divino também passa a ser entendido como sinônimo de ‘sabedoria’, bem como guia capaz de levar os homens a

²¹⁰ Spinelli (2009, p.19) também nos esclarece o significado de ‘*daímôn*’ na literatura heraclítica: “*Daímôn* é um acontecer, para o bem ou para o mal, que depende do homem, e não de um gênio maligno, ou uma força externa. [...] é a expressão de um arbítrio interno, de uma espécie de consciência (natural unívoca, residente em cada um) da qual os humanos se valem para o bem ou para o mal”.

uma sabedoria de forma integral, completa. Notemos que a apropriação do que é divino exige um conhecimento superior ao da vida ordinária.

Na seção 2.3.4, tratamos dos graus em que os homens são capazes de acessar esse saber como plano epistêmico mais elaborado. Por um lado, temos as críticas contundentes de Heráclito sustentando que a maioria dos homens tendem a permanecer nos graus inferiores desse plano; por outro, ele não nega a possibilidade da evolução dos mesmos. O primeiro passo depende de um ato volitivo em direção a assumir um caminho de reflexão e discernimento da realidade. Mas, se os homens são inconstantes e falíveis, o grau mais elevado, de uma sabedoria perfeita, só poderia ser acessada com um auxílio extraordinário, o que ele chama de assimilação do plano divino.

Assim, sábio e divino pertencem, representam e assumem um conhecimento superior.²¹¹ Sabemos que esse conhecimento compreende a assimilação do *Logos*,²¹² e é associado a uma existência racional, sensata. Há uma *gnomé*, no sentido de conhecimento genérico e transitório, que é mais facilmente acessada pelos homens, e uma *gnomé* divina, no sentido de conhecimento supremo e consistente, que apenas homens diferenciados alcançam.²¹³ Lembramos que a distinção entre esses homens não provém de uma determinação externa, e sim de seu próprio compromisso com uma aliança em prol do aprendizado, da atenção à experiência e à manutenção dos valores que sustentam a sua existência.

Nos níveis mais elementares da sabedoria humana, estão a pretensão de vencer a inconstância, a fragilidade e a inexperiência humanas. A sabedoria, como apropriação de um saber de coerência e de entendimento de toda a estrutura do universo, será reestruturada em graus e, nos níveis mais altos, alcançará a harmonização prevista junto a uma leitura de mundo humano-cósmica.

²¹¹ Vlastos (1995, p.148) assume esse conceito de que o divino, assim como o *Kósmos*, é um acontecer governado por um conhecimento superior, ou inteligência sobre os princípios da vida.

²¹² Legrand (1991, p.66) sinaliza o divino (*theîon*) como uma espécie de qualificação geral do *Logos*. Berge (1969, p.199) também associa os dois conceitos, lembrando que “o *Logos* é de origem diretamente divina; dirige-se ao homem que dá expressão concreta ao *nomos*; este, entretanto, vive do divino, por ter nele seu fundamento último”.

²¹³ Enfatizamos que ‘*gnomé*’ é uma palavra de sentido muito extensível, atribuída a todas as formas mais abrangentes de apropriação do conhecimento ou dos processos racionais que superam as opiniões (*doxai*). Desde as formas mais simples, representadas pela reprodução das sentenças morais, passando pelo domínio de técnicas e habilidades que tendem a fundamentar um processo racional de descobrimento “científico” (“*epistásthai*”) até um conhecimento superior/ divino, que representaria a sabedoria humano-cósmica. Para a extensão do termo ‘*gnomé*’, vide as orientações dadas em nosso Apêndice, frag.2 (D.41, K.LIV).

O divino não apenas detém o conhecimento, como ele é a melhor representação de superioridade, plenitude, ou relevância desse conhecimento que pretende revelar todos os fenômenos da realidade, sob o condicionamento do *Logos*. E essas são características tão exigentes que, se as expormos numa escala de apropriação epistêmica, provavelmente os homens só as alcançarão de forma intermitente, ou se relativas a determinados domínios ou circunstâncias.

É como se, nos níveis da sabedoria humana, os homens tivessem de ser, constantemente, chamados a atualizarem seus princípios, enquanto que, alinhados a uma sabedoria humano-cósmica, a sua natureza já estaria fortalecida mediante uma plataforma epistêmico-ética de sabedoria por excelência. Nos momentos em que o homem aprende a superar-se, ou a transcender, ele é capaz de dominar a revelação do *Logos* e, por participação, associa-se ao divino.²¹⁴

Heráclito supera, com isso, a ideia da impossibilidade dos homens alcançarem efetivamente a sabedoria, ainda que reconheça que a sustentação dessa sabedoria exija recorrente evolução.

Associada à doutrina do devir, tanto o homem quanto a sabedoria deverão ser sempre renovados: a sabedoria é produto de um saber sublime, mas também meio de um conhecimento em constante aperfeiçoamento, é um recurso interminável de aprimoramento da própria capacidade humana no que tange a sua superação.²¹⁵ A sabedoria de Heráclito exige maturidade como base da atenção e compromisso com a experiência e a investigação, exige coerência e consistência na interpretação dos fenômenos da natureza e da própria natureza humana e, sobretudo, exige um pacto com a constante evolução desse saber, na tensão entre questionamento e ação.

O conceito de integralidade da sabedoria é fundado sobre o seu próprio dinamismo, nessa busca incessante de conhecer e re-conhecer as verdades do mundo. Pois, se nenhum homem permanece sendo o mesmo, ao atravessar duas vezes o mesmo rio (cf. frag.4D- D.91, K.LI), também a sabedoria de Heráclito nunca permanece a mesma, pois nem os homens, nem as circunstâncias da vida refletem de forma idêntica

²¹⁴ A noção de divino (*Logos* ou *Kósmos*) é coextensiva à noção de sabedoria, sendo que, ao ser possível estabelecer uma ligação entre homens e o divino, é condicionada também à possibilidade dos homens tornarem-se sábios (vide KIRK e RAVEN, 1979, p.194 e p.207).

²¹⁵ Essa peculiaridade exposta pela sabedoria de Heráclito, interpretada por nós como produto e meio de um conhecimento sublime, é enfatizada por Spinelli como potência e posse de conhecimentos. Por isso, no seu entender, a sabedoria é uma aspiração, um desafio (ide SPINELLI, 2009, p.16 e 1998, p.194).

os mesmos desafios. É nesse sentido que a natureza dinâmica do divino como representação cosmológica pode auxiliar o homem a se retroalimentar desse saber.

Essa associação a uma sabedoria dinâmica não é uma sugestão, mas uma condição necessária, já que a sabedoria heraclítica deve manifestar-se como uma conquista renovada.

2.3.6 A natureza da sabedoria heraclítica

Para entender a riqueza do conceito de sabedoria em Heráclito, é preciso estudar, inicialmente, duas frentes: i) explorar as ideias concernentes aos fragmentos que se utilizam de termos diretamente relacionados à sabedoria, ii) vinculá-los com os fragmentos que apresentam noções subjacentes aos mesmos, os quais apresentam doutrinas que interagem ou sustentam a sua noção de sabedoria. Destacam-se, nessa segunda fase, sua doutrina da compreensão do *Logos*, e os processos das enantiologias e do devir.

Ao final dessa seção, veremos que o estudo de Heráclito sobre a natureza da sabedoria desempenha um papel nuclear em sua pesquisa, promovendo ideias originais que superam o desenvolvimento da conduta e a evolução cognoscitiva de cada indivíduo, chegando a impactar o aprimoramento das relações humanas como cerne da transformação da realidade.

2.3.6.1 Termos correlatos a sabedoria

Ao estudarmos os fragmentos que se utilizam de termos diretamente relacionados à sabedoria, notamos que Heráclito fez uso de seu domínio da linguagem para produzir diferentes aproximações sobre o mesmo termo, fruto da complexidade ao qual ele atribuiu às diversas terminologias sobre a sabedoria.

Temos, como fragmentos que sintetizam a noção de sabedoria: *sophon*, frag.3 (D.108, K.XXVII) e frag.4 (D.50, K.XXXVI); no frag.6 (D.35, K.IX), o *sophon* indica uma leitura de sabedoria ligada à investigação, em que sábios devem ser *histores*, ou *philosophoi andres*.²¹⁶ O frag.10 (D.82-3, K.LVI) trata diretamente do *sophos*, e o frag.12

²¹⁶ Alguns editores sustentam a hipótese de que o termo '*philosophos andres*' possa ter sido acrescido por Clemente de Alexandria. No entanto, esse termo já teria sido registrado no uso jônico através da observação de que Sólon utilizava-se de suas viagens para investigar a realidade e aprender mais do que os outros homens de seu tempo sabiam (ver Heródoto I, 30,2). Para aprofundar mais sobre esse tema, vide Kahn

(D.112, K.XXXII), de *sophia*. No frag. 2 (D.41, K.LIV) e no frag. 11 (D.32, K.CXVIII), temos a noção mais original de Heráclito: *hen to sophon*, apontando o caráter distintivo do sábio e/ou da sabedoria.²¹⁷

Levando em consideração as variações relativas à releitura dos doxógrafos e dos intérpretes de Heráclito, dois são os termos que seus editores tendem a enfatizar como concernentes à leitura de sabedoria: *sophon* e *hen to sophon*. Nesse sentido, há um certo consenso em associar a noção de *sophon* como forma neutra da palavra usada para designar o homem que detém a sabedoria, e a noção de *hen to sophon* para designar a relação humano-cósmica sobre a sabedoria.

Divergimos dessa análise dualista por acreditar que Heráclito utilizou-se de uma gama de recursos teóricos mais ampla, sustentado pela riqueza e variedade de sua linguagem, bem como da sutileza de um imbricamento que exige que a sabedoria seja vista sob diversos prismas; ou de sua superação gradual, não permitindo uma análise que preveja um salto radical entre um saber humano a um saber humano-cósmico.

Chamamos de ‘estágio intermediário’ aquele que identifica que há graus de apropriação do saber humano, até que ele seja capaz de se identificar com sua noção mais elevada, que confere plenitude ou integralidade à sabedoria. Assim, acoplamos a essa visão dualista uma esfera intermediária de apropriação do saber. Abaixo, contemplamos esses três estágios, referindo-nos aos termos linguísticos utilizados pelo autor, e a mensagem central que acreditamos ser mais fiel a nossa leitura de sua proposta teórica.²¹⁸

(i) Sabedoria como compreensão humana: o frag. 4 (D.50, K.XXXVI) (*sophon esti*) marca a necessidade do envolvimento humano com o processo de reconhecimento do *Logos*; o frag.6 (D.35, K.IX) (*sophon/ histor*) identifica o sábio como investigador. (ii) Sabedoria humana aspirante ao divino: no frag. 3 (D.108, K.XXVII) (*to sophon*) há uma possibilidade humana de reconhecer a sabedoria, mas como ela está separada de tudo, o processo humano exige uma dedicação especial; o frag. 10 (D.82-3, K.LVI) (*sophos*) mostra o quanto o esforço humano pelo saber é pequeno perante um saber divino; no frag.

(2009, p.138, nota 69). O nosso destaque é para o uso da palavra ‘*histores*’, que traz importante relação entre a figura do sábio e a do investigador.

²¹⁷ ‘*Hen to sophon*’ é um termo explicitamente enigmático, sobre o qual diversos tradutores sugeriram hipóteses prováveis de tradução, como ‘o único sábio’, ‘aquele que é sábio’. A compilação de várias dessas noções aproximadas podem ser lidas em nosso Apêndice, junto ao frag.2 (D.41, K.LIV).

²¹⁸ A análise que propomos acima é entendida em 3 estágios: a) compreensão humana; b) humana aspirante ao divino, e c) humano-cósmica; trata-se de uma sistematização didática para contrapormos a simplificação das análises dualísticas, e serve apenas para comprovar que os termos ‘*sophon*’ e ‘*hen to sophon*’ devem ser lidos junto à totalidade da mensagem de cada fragmento.

11 (D.32, K.CXVIII) (*hen to sophon*), o homem sábio titubeia em assumir, ou não, a sua capacidade de representar um saber divino. (iii) Sabedoria humano-cósmica: no frag. 2 (D.41, K.LIV) (*hen to sophon*), o sábio reconhece e já é capaz de dominar a harmonia que compõe a busca da unidade da realidade; o frag.12 (D.112, K.XXXII) (*sophia*) associa a leitura da natureza/realidade à ação virtuosa por excelência.

Em nossa análise, os termos '*sophon*' e '*hen to sophon*' reproduzem mais do que duas visões de apropriação da sabedoria, e não correspondem à identificação simplista de associação entre *sophon* e a sabedoria humana, e *hen to sophon* e a sabedoria humano-cósmica ou divina.

Além disso, não acreditamos que a interpretação realizada de forma isolada, contemplando apenas os fragmentos que se utilizam de termos linguísticos diretamente relacionados à sabedoria, possibilite uma leitura aprofundada sobre a construção da natureza desse conceito em Heráclito. Isso nos exige o estudo de uma seleção mais ampla de suas citações, capaz de nos propiciar noções subjacentes, mas não menos substanciais. Além de ampliar a leitura de fragmentos, precisamos revisar todos esses pensamentos sob a ótica de termos nucleares do seu pensamento. Será, portanto, a partir desse novo recorte, que seguiremos no aprofundamento sobre as noções acerca ad sabedoria heraclítica.

2.3.6.2 A sabedoria das entrelinhas de Heráclito

Os fragmentos 13 (D.119, K.CXIV) e 14 (D.78, K.LV) não trazem os termos '*sophon*' ou '*hen to sophon*' em seus enunciados e, no entanto, sintetizam o eixo fundamental do estudo de Heráclito sobre a sabedoria. O frag. 13 (D.119, K.CXIV) trata da conduta ética do sábio, e o frag.14 (D.78, K.LV) trata da apropriação epistêmica da sabedoria, sendo que ambos já sinalizam uma leitura de sabedoria humano-cósmica, da qual trataremos com maior ênfase no final desta seção.

Mas, antes de identificarmos essa noção globalizante de sabedoria, é preciso dialogarmos com outros termos que interagem e auxiliam nessa leitura que nos interessa. Se entendemos, por exemplo, que o sábio de Heráclito deve ser capaz de reconhecer o *Logos*, faz-se absolutamente necessário que investiguemos o que significa o seu processo de *homologeïn*.²¹⁹ Da mesma forma, se verificamos que a realidade para Heráclito ocorre numa perspectiva de tensão entre opostos, a própria noção de sabedoria como capacidade

²¹⁹No frag.4 (D.50, K.XXXVI), '*homologeïn*' é apresentado como o processo de reconhecimento do *Logos*.

de apreensão dos fenômenos da natureza deve ser entendida sob essa perspectiva dinâmica.²²⁰ Assim, ocorre com a sua noção de devir: homens e saberes nunca são os mesmos, por isso a sabedoria é um processo que exige variação e evolução.²²¹

Na leitura paradoxal de Heráclito, ora o sábio está separado de tudo (cf. frag.3 (D.108, K.XXVII), ora deve assimilar que a sabedoria engloba tudo (cf. frag.2 (D.41, K.LIV). No entanto, cuidado: aqui não se trata de um jogo de palavras, embora Heráclito soubesse fazer uso desse artifício de linguagem. Precisamos entender que a leitura de Heráclito exige a análise dos termos sob dois prismas de repercussão: primeiro, de forma isolada, na análise minuciosa de cada fragmento, e, depois, de forma a associar e a questionar esses termos junto à análise do conjunto de suas ideias, como a formar uma rede que nos permita a análise desses termos como pistas para, aí sim, termos os instrumentos capazes de revelar as bases de seus enigmas.

Essa reflexão laboral é parte daquilo que Heráclito acredita ser a sua forma de empreender no mundo intelectual: ele produz pistas as quais os homens poderão transforar em conhecimento, ou não, e o esforço para assimilá-las e conduzi-las a uma ação coerente é parte do processo de busca pela sabedoria que cabe, de modo intransferível, a cada indivíduo. Não existe uma sabedoria humana hermeticamente pronta para Heráclito,²²² ela é um processo dinâmico que só os homens críticos e engajados são capazes de assumi-la como meta e, a partir daí, configurá-la de modo peculiar.

Seu processo noético, então, é passível de ser assimilado por homens despertos, e ocorre em graus, dos estágios de reflexão menos elaborados, até a incorporação de valores para alcançar uma norma mais elevada para o saber humano.

Para evoluir nessa análise, vamos tratar primeiro do que compreende esse processo noético capaz de acessar a sabedoria, e depois compreender como o estudo de

²²⁰ Lembramos as palavras de Spinelli (1998, p.197): “o conflito é a fonte primeira da sabedoria existencial, o móvel ativador da regulamentação normativa do bem-viver”.

²²¹ Essa leitura da realidade enquanto variante e, ao mesmo tempo, coerente à noção de verdade é absolutamente singular na filosofia, e deu-se como provável apenas a partir dos trabalhos de Heráclito. Essa consideração de sabedoria concebida como variação foi apontada por Jullien (2000, p.227-8) como uma noção mais próxima do conceito orientalizado de sabedoria, o que torna ainda mais singular a posição de Heráclito.

²²² A única sabedoria que tem um propósito conhecido, como plano de leitura fiel da realidade, é a sabedoria divina (vide frag. 14 (D.78, K.LV)), que se realiza através de um esforço humano, em participação a uma assimilação de excelência condicionada ao divino.

seus níveis pode levar os homens a uma sabedoria humano-cósmica e representativa da própria evolução humana.

2.3.6.2 a) *O processo noético capaz de acessar a sabedoria*

Heráclito pretende estabelecer um processo, exposto por uma variedade de métodos que normatizam a reflexão humana capaz de acessar a sabedoria. Para adentrar nesse processo, é preciso vencer a ignorância através de um ato volitivo. A todo e qualquer homem é cabível a possibilidade de acessar a sabedoria; no entanto, o espírito crítico e aguçado de Heráclito aponta que são poucos os homens capazes de envolverem-se nessa empreitada.

O acesso ao conhecimento, uma das condições necessárias de sua sabedoria, é responsabilidade de cada homem, e ocorre em diversos estágios. Nasce de uma orientação pela investigação, como plataforma de assimilação de um conhecimento original e relevante, passando pelo cuidado na observação das experiências sensoriais, que só se tornam efetivas quando associadas ao entendimento do *Logos* como verdade totalizante.

Para compreender esse saber, é preciso associar-se aos diversos níveis de reflexão, ou processos racionais: pensar bem e sensatamente (*phrónesis e sophrosyne*), familiarizar-se e apropriar-se de conteúdos abstratos em relação aos fenômenos naturais (*ginoskousi*) e reconhecer, concordar com o *Logos* (*homologeín*). Nesse caminho, o conhecimento mais amplo, entendido como *gnose*, dá espaço ao conhecimento epistêmico, relacionado ao *epistasthai*, que demonstra o domínio de um indivíduo sobre esse conhecimento. É aqui que a sabedoria como gênero de linguagem e percepção também se torna gênero de ação e trata de associar a condição epistêmica à condição ética, que questionará a conduta de cada homem com relação ao que ele pode fazer com esse saber para transformar a si e a sociedade.

A leitura da sabedoria em graus é por nós proposta porque nos parece permitir analisar, em separado, os diversos métodos estabelecidos por Heráclito, e a sua originalidade em reconhecer que não há um caminho único que nos leva à sabedoria: são muitos os caminhos de reflexão ou racionalização que, incorporados a uma conduta atenta, nos levam a um saber especial. Sua noção central, no entanto, aquela que assume a compreensão do *Logos* como sinônimo de sabedoria, permanece sendo a noção basilar

de seu processo.²²³ O grau mais elevado de sabedoria corresponderia, entretanto, à noção de sabedoria humano-cósmica.

2.3.6.2 b) Sabedoria humano-cósmica

A sabedoria humano-cósmica representa o grau mais elevado da sabedoria, ou a parte possível de o homem assimilar um saber superior. Esse conceito defende que, a par de seu nível de exigência perante a fragilidade e a inconstância dos homens, a sabedoria pode ser assimilada como condição humana, ainda que com grandes esforços e exigências, de forma intermitente, ou dinâmica.

A conjugação dessa análise não elimina a dificuldade de assimilação dos conceitos de divindade propostos por Heráclito: ‘*theîon*’, ‘*daímôn*’, ‘*Zenos*’ são passíveis de serem associados à noção de sabedoria sob representações diversas. Alguns intérpretes acreditam que a noção de divindade em Heráclito deve referir-se a *Logos*, como compreensão da realidade; outros, como a harmonização proposta por suas enantiologias, sejam elas expressas pelo fogo, pelos conflitos, ou pela justiça. Nosso entendimento sobre a noção heraclítica de *daímôn* vai ao encontro da representação do seu poder de superar conflitos, i.e., como parâmetro de valoração de uma condução harmônica da vida humana.

Quando a sabedoria associa-se ao divino, estamos estabelecendo a leitura desse saber como aquilo que o homem tem de melhor dentro de si, como responsabilidade pelo seu destino (cf. frag.13- (D.119, K.CXIV), e como apropriação de um plano de conhecimento especial (cf. frag. 14- (D.78, K.LV), ou seja, a noção de sabedoria humano-cósmica é por nós defendida como a realização integral de um saber que reúne condições éticas e epistêmicas no seu nível mais elevado - o que significa ter cada homem, de forma íntegra e consciente, assumindo as suas virtudes intelectuais e morais de acordo com um saber relevante e aplicado. É nesse momento que os homens são capazes de incorporar os valores representativos da noção de divindade.²²⁴

²²³ As noções que associam diretamente a sabedoria a *Logos* são recorrentes na interpretação heraclítica: para Legrand (1991, p.59), ‘*Logos*’ deve ser traduzido por ‘saber no sentido global de conhecimento discursivo’, [...] e também como ‘saber constituinte’; para Berge (1969, p.73), *Logos* é a sabedoria que prevê um discurso revelador da *physis* (como realidade); para Hussey (2006, p.15), *Logos* é a razão humana capaz de apreender a verdade do universo; para García-Borrón (1998, p.84), ‘sabedoria’ é praticamente um sinônimo de ‘*Logos*’.

²²⁴ Essa apropriação humana de uma sabedoria (ou razão) divina só poderia ocorrer, na visão de Spinelli (1998, p.215), por participação ou por conexão.

Vamos propor três breves argumentos, em defesa de que a sabedoria humano-cósmica é vista por Heráclito como passível de ser assimilada no contexto de sabedoria humana. O primeiro argumento sustenta-se sobre as condições histórico-culturais vivenciadas no período arcaico. Essa leitura nos permite reconhecer que, na interpretação homérica, e na tradição popular vigente no período heraclítico, as virtudes eram associadas aos deuses e aos heróis, ou semideuses, os quais faziam esse papel intermediário entre deuses e homens. Considerar uma sabedoria humano-cósmica seria aproximar os homens, detentores desse saber especial (cf. frag.6 (D.35, K.IX) e frag.14 (D.78, K.LV)), de uma noção representativa dos heróis, tornando os sábios uma espécie de semideuses, ou homens que se posicionam acima da multidão, com poderes de guiar os demais.²²⁵

O segundo argumento propõe lembrar que a sabedoria divina é exposta como aquela que governa todas as coisas, e, portanto, é capaz de conhecer e transformar o plano da realidade. Pois bem, se conseguirmos direcionar ao homem uma condição de agente cognitivo transformador da realidade, podemos aproximá-lo dessa capacidade divina. Esse reforço é possível de ser elaborado através do termo ‘*epistasthai gnómen*’ (cf. frag. 2 (D.41, K.LIV)), que compreende o domínio e a responsabilização pelo conhecimento adquirido, inclusive como base de um plano de ação. Será esse potencial poder transformador, ou de resolução de tensões, que aproximará o sábio da condição divina.

O terceiro argumento prevê trabalharmos a sabedoria como representação do *Logos*, instituída como verdade totalizante do universo (cf. frag. 1 (D.1, K.1)), sobre a qual o domínio dessa linguagem passa a ser um acesso humano à categorização divina. Ora, esse acesso exige um enorme esforço de reflexão e conduta por parte dos homens, geralmente inacessível àqueles que dormem, como nos fragmentos 1 (D.1, K.I), 1A (D.71-3, K.V), e 1B (D.89, K.VI), aqueles que são considerados bárbaros (cf. frag.5 (D.107, K.XVI)), surdos (cf. frag.5B- (D.34, K.II) e 8C (D.19, K.XVII)), aqueles que não têm foco em suas buscas intelectuais (cf. frag. 6A (D.18, K.VII)), os que são incapazes de superar opiniões subjetivas para se aliarem ao conhecimento (cf. frag. 8 (D.17, K.IV)), ou que são infantis (cf. frag.8B (D.74, K.XIII), 10A (D.79, K.LVII) e 10B (D.87, K.LX)), ou seja, todos aqueles que são indiferentes e incapazes de enxergar a realidade de forma atenta e profunda.

²²⁵ É importante lembrar que Heráclito não compactuava com a promoção da cultura homérica, de relevo dos poderes dos deuses, em detrimento de uma responsabilização humana por suas vidas. Mas, essa ainda era a interpretação que permeava boa parte dos gregos arcaicos, e, nesse sentido, pode representar uma provocação de Heráclito em querer reinterpretar, ou empoderar, os heróis homéricos.

Transpor essas incapacidades humanas e dispor-se a assumir um processo de conhecimento do *Logos* é, portanto, uma atividade de tamanho comprometimento que só os homens que se dispõem a diferenciarem-se da maioria serão capazes de alcançar a possibilidade de acesso a um saber divino, incorporando-o como sabedoria humano-cósmica.

Vimos, portanto, que a sabedoria humano-cósmica pode ser lida como o grau mais elevado da sabedoria, compreendendo o acesso a um conhecimento especializado, a incorporação e realização desse conhecimento no mundo, aliado a uma conduta ética distintiva. Mas possuir essa capacidade tão rara faria os homens se destacarem de que forma perante os demais? Isso é o que veremos no item seguinte, na análise da proposta de leitura de Heráclito de uma sabedoria como perspectiva de evolução pessoal e social.

2.3.6.2 c) *Sabedoria como perspectiva de evolução humana*

A análise proposta até aqui associou a interpretação heraclítica a uma leitura histórica, concernente ao papel do sábio no período arcaico. Essa associação é elementar para mostrar que o espírito crítico de Heráclito foi capaz de trazer, aos homens de seu tempo, um novo conceito de sabedoria. Ele não anulou o conceito tradicional do *sophos*, como um especialista em determinada área do conhecimento, ou como líder e referência em uma comunidade, mas incorporou a essa noção duas novas condições: o conhecimento do sábio, até então gnômico, não poderia ser apenas técnico, ou representante do domínio de uma arte (*techné*), e deveria estar acoplado à capacidade de compreensão do *Logos*. O *Logos*, como sinônimo de verdade, passa a sublinhar noções epistemológicas específicas sobre estados cognitivos associados à realização da sabedoria.

Mas, a leitura fiel do mundo, ou da verdade contida nele, também deveria estar expressa nas possibilidades desse saber passar a ser incorporado às próprias transformações desse mundo. Se a sabedoria heraclítica é provocada por uma experiência pessoal, ela só é capaz de ser aprimorada (reforcemos que nenhum conceito é estático em Heráclito) quando esse saber converter-se, inclusive, em experiência social. Recordemos seu julgamento que reprovava os polímatas (cf. frag.7 (D.40, K.XVIII)) por eles reproduzirem um conhecimento incongruente, improdutivo, por vezes supersticioso, e, sobretudo, desprovido de uma orientação moral. Esse passou a ser um novo apelo, de potencial originalidade, produzido por Heráclito, o de promover sua plataforma epistemológica do saber associada a uma perspectiva ética.

Enquanto o sábio homérico gozava de reputação, como herói, nobre ou guerreiro, sem exigir a associação a uma conduta moral exemplar, o sábio arcaico começava a ser reconhecido por atos propositivos perante a sociedade. Os sábios passaram a ser representados pelos poetas, mestres, legisladores. Mas, ainda assim, o olhar crítico de Heráclito foi capaz de selecionar e exigir ainda mais comprometimento por parte desses homens, instituindo a sua sabedoria somente àqueles que eram capazes de superar conflitos, sobretudo sociais. Heráclito exigia que o sábio fosse capaz de alinhar o seu conhecimento a uma harmonização da sociedade, em prol da justiça (*diké*) (cf. frag. 4C (D.80, K.LXXXII)), ou de um reordenamento do mundo.

É dessa forma que a sabedoria passa a ser vista como uma ferramenta de evolução humana. Essa sabedoria dinâmica é um compromisso de transformação pessoal e social. Ela é uma conquista, não um dom; é um processo, não apenas um estado cognitivo, exigindo uma conjugação afinada de virtudes. É um saber com e para quem, e não um saber com propósitos meramente egocêntricos.

O sábio de Heráclito prescinde da observação atenta de suas experiências no mundo, como matérias-primas de sua sabedoria. Heráclito não foi responsável apenas por fundamentar noções basilares sobre a sabedoria na História da Filosofia, mas em estabelecer a relação da sabedoria entre a compreensão do *Kósmos* e a consciência e autonomia humanas por sua própria evolução. Podemos estabelecer o seu conceito como parte de uma cosmologia humana, pois ele potencializa o homem como agente do saber e criador de seu próprio destino.²²⁶

Sua sabedoria exige um processo especializado do pensar (como acesso aos paradoxos dos fenômenos da natureza (*physis*), mas também do proceder (de compreender quais são as nossas limitações e prováveis superações diante dessa realidade). Sua sabedoria ressignifica as ações humanas como transcendentais, propondo-lhes força, foco e mérito; ela aperfeiçoa a natureza humana através de um alinhamento entre conhecimento e propósito de vida.

E é aqui que passamos a compreender porque o ‘*hen to sophon*’ de Heráclito traduz-se de forma tão enigmática, pois a sabedoria, em seu mais alto nível, é um saber singular e absolutamente distintivo. É ela que torna a própria existência significativa.

²²⁶ Como os demais filósofos pré-socráticos, a busca pelas origens do mundo (*archai*) também foi tema de estudo de Heráclito. Embora o fogo tenha sido apontado como o elemento original de sua cosmologia, pactuamos com a observação de Reinhardt de que “o princípio de Heráclito, que corresponde nesse caso ao apeiron de Anaximandro, e ao on [ser] de Parmênides, não é o fogo, mas *to sophon*” (*apud* KAHN, 2009, p.263).

2.3.7 O diálogo entre Heráclito e Aristóteles

Apresentada nossa perspectiva teórica sobre a sabedoria heraclítica, faz-se necessário estabelecer um panorama comparativo entre as bases da sabedoria arcaica e da sabedoria clássica, com destaque para os trabalhos de Aristóteles, principal fonte de pesquisa para a elaboração de teorias analíticas da sabedoria na contemporaneidade.

O diálogo comparativo entre os princípios sobre a sabedoria, em Heráclito e Aristóteles, pretende: a) revisar as análises heraclíticas, apontando seus pontos de confluência, ou dissociação, junto ao pensamento de Aristóteles; b) estabelecer um estágio intermediário entre uma análise purista de Heráclito e uma realidade histórico-cultural arcaica, para a perspectiva clássica, a fim de preparar os seus conceitos para uma transposição contemporânea, o que ocorrerá no capítulo 3, e c) permitir que Aristóteles sirva de modelo para críticas indiretas, ou contribuições aos trabalhos dos demais epistemólogos.

É importante salientar que Aristóteles é uma das fontes mais ricas de pesquisa sobre a sabedoria, em toda a História da Filosofia. A ele, devemos: a) a ligação da sabedoria com o conhecimento, identificado, em sua sabedoria teórica (*sophia*), como conhecimento epistêmico ou científico, e, em sua sabedoria prática (*phrónesis*), como orientado ao entendimento (*understanding*); b) a correlação entre sabedoria e *eudaimonia*, incluindo as digressões sobre o que é o viver bem, e como ser bem-sucedido nessa tarefa, e c) a associação de outras virtudes intelectuais e morais como potencializadoras desse saber.

O intercâmbio analítico que pretendemos travar entre ambos os filósofos não se pretende ser uma disputa para apontar teorias proeminentes. O papel de relevância e influência de Aristóteles é indiscutível, vide a profundidade e extensão de sua obra.²²⁷ Nossa intenção, portanto, é a de desmistificar o pensamento pré-socrático apenas como uma especulação fragmentada, mostrando que os mesmos, através da figura de Heráclito,

²²⁷ Aristóteles (384 a.C.- 322 a.C.), filósofo de Estagira, atuou grande parte de sua vida em Atenas, cidade onde frequentou por aproximados 20 anos a Academia de Platão, e depois fundou o Liceu. Um dos filósofos mais produtivos em termos de qualidade e quantidade de registros escritos, tomando partido por uma epistemologia empirista e aprofundando de forma elementar conceitos sobre ética. Estima-se que tenha escrito em torno de 550 livros (papiros), que corresponderiam a 6000 páginas modernas. Dessas, restam 2000 páginas relativas aos trabalhos aos quais temos acesso atualmente. Para vida e obra do autor, vide Barnes (1996, pp. 1-22).

contribuíram com princípios fundantes essenciais sobre a sabedoria e que, portanto, também são dignos de mérito como fontes importantes de pesquisa.

Nosso estudo do pensamento sobre a sabedoria, de Heráclito e de Aristóteles, ocorre em dois momentos: (2.3.7.1) na própria interpretação de Aristóteles sobre Heráclito, cujo diálogo unilateral ocorreu no séc. IV a.C.; (2.3.7.2). na nossa interpretação, a partir de cada um dos autores isoladamente e, de forma comparativa, estabelecendo noções que possam ser confrontadas ou complementadas, no diálogo independente do século XXI.

2.3.7.1 A posição de Aristóteles sobre Heráclito

Aristóteles viveu, aproximadamente, dois séculos após Heráclito. Não sabemos, com precisão, a partir de quais influências os filósofos clássicos receberam as ideias dos pré-socráticos. Em Aristóteles, no séc. IV a.C., temos o registro de que ele assimilou o pensamento de Heráclito quando estudava na Academia platônica, a partir da convivência com Crátilo, um dos entusiastas da obra de Heráclito.

Em seus livros, constam poucas citações diretas atribuídas a Heráclito, mas presume-se que ele frequentemente falava sobre as doutrinas heraclíticas em suas aulas, no Liceu, já que seu aluno Teofrasto fora responsável por muitas compilações doxográficas atribuídas aos pré-socráticos, que, certamente, foram recebidas a partir de seu mestre.²²⁸ A prova de que Aristóteles interessou-se e teve acesso à parte da obra de Heráclito está em *Retórica* III, 5 1407 b 11, na qual o filósofo de Estagira faz uma observação específica sobre a construção da linguagem do frag. 1 (D.1, K.I), considerando Heráclito um autor de difícil leitura. Que Aristóteles tenha como reconhecidas muitas das ideias de pensadores anteriores ao seu tempo, isso não resta dúvida, pois o próprio fez uma referência aos mesmos, criticando a inexperiência de seus predecessores, no tocante a sua forma de indagar sobre a verdade e a natureza das coisas (*Física* I, 8, 191 a, 25).

Mas alguns críticos sinalizam que há interpretações equivocadas por parte de Aristóteles, alegando o seu não entendimento fiel de pontos específicos do pensamento de Heráclito, citando: o fato de ele ter apresentado Heráclito como um monista

²²⁸ No que concerne à obra com citações de pré-socráticos feita por Teofrasto, *As opiniões dos filósofos naturais* (*Physikón Doxai*), incluindo Heráclito, restam apenas algumas seções relevantes; vide Kahn (2009, p.23). Algumas dessas paráfrases, referentes a fragmentos conservados de Heráclito, podem ser encontradas no Apêndice IIA, na *Vida de Heráclito de Diógenes Laércio* (LAÉRCIO, 1988 IX, pp.7-11).

materialista, atribuindo a sua noção de fogo um destaque derivado exclusivamente de estudos físicos, para transpô-la em uma outra realidade abstrativa; e o exagero indevido na interpretação da doutrina do devir e das enantiologias, gerando premissas inadequadas, relativas ao seu princípio da contradição.²²⁹

No tocante às citações heraclíticas feitas diretamente por Aristóteles, registramos apenas oito: as duas primeiras tratam especificamente de questões físicas; a terceira estuda a natureza da alma; a quarta e a quinta fazem considerações críticas acerca da limitação da natureza humana frente à racionalidade, e as três restantes tratam das enantiologias.²³⁰ Dois desses fragmentos doxografados por Aristóteles, são inclusive selecionados para o corpo de nossa análise sobre o trabalho de Heráclito, acerca da relação das enantiologias com o saber (cf. frag. 4A (D.10, K.CXXIV) e 4E (D.51, K.LXXVIII)). Isso mostra o conhecimento de Aristóteles sobre a compreensão da leitura da realidade através da harmonização de forças opostas, ainda que, posteriormente, sua análise incorpore uma outra visão, a ideia basilar de contradição em Heráclito.

Difícilmente saberemos onde Aristóteles efetivamente bebeu da fonte de Heráclito, ou onde foi partícipe e transformador da mesma. O fato é que importantes conceitos sobre o saber foram compartilhados por ambos. Aliás, o fragmento 4A (D.10–K.CXXIV) indica o termo ‘*syllapsis*’ como apreensão da realidade, uma noção fundamental para ser relacionada com o conceito de entendimento (*understanding*), uma aproximação epistemológica diferenciada diante do arcabouço da sabedoria e aproximada da sabedoria prática (*phrónesis*) de Aristóteles.

²²⁹ Para entender as seguintes críticas: monismo materialista (vide KAHN, 2009, p.22-3), interpretações indevidas do devir e das enantiologias (vide KIRK e RAVEN, 1979, p.188).

²³⁰ Seguem as citações de Heráclito doxografadas por Aristóteles, com as obras correspondentes a cada citação: Temas sobre a física: D. 6, K.XLVIII: Aristóteles, *Metereológica* II.2 355a13: O sol é novo todo dia. / D. 7, K.CXII: Aristóteles, *De sensu*, 5, 443 a 21: Se todas as coisas se tornassem fumaça, as narinas as distinguiriam.; Questão sobre a alma: D. A15, K.CXIII: Aristóteles, *De Anima* I.2, 405 a 25 (cf. 404 b 9): A alma é uma exalação que percebe; é diferente do corpo, e sempre flui.; Considerações críticas acerca da limitação da natureza humana frente à racionalidade: D. 9, K.LXXI: Aristóteles, *Ética a Nicômaco* X 5, 1176 a 6: Os asnos preferem lixo a ouro./ D. 11, K.LXXVI: Aristóteles, *De Mundo* 6, 401 a 10: Todas as bestas são conduzidas a golpes.; Acerca das enantiologias: D. A22, K.LXXXI: Aristóteles, *Ética Eudêmica* VII.1, 1235 a 25: Heráclito censura o poeta pelo verso: “Oxalá não houvesse mais Conflito para deuses e homens!” (*Íliada* XVIII, 107). Pois não haveria afinação (harmonia) sem notas agudas e graves nem animais sem macho e fêmea, que são opostos; D. 8, K. LXXV: Aristóteles, *Ética a Nicômaco* VIII.1, 1155 b 4: O contraimpulso leva junto, e de tons variáveis vem a ser a melhor afinação (harmonia), e todas as coisas chegam por conflito.; D.10, K.CXXIV: Aristóteles, *De Mundo* 5, 396 b 20: Apreensões: todos e não todos, convergente divergente, consoante dissonante, de todas as coisas um e de umtodas as coisas.

É assim que, num primeiro panorama, desmistificamos o distanciamento do pensamento entre ambos, tendo Aristóteles como conhecedor e disseminador da obra de Heráclito.

2.3.7.2 *O diálogo do século XXI: uma visão externa sobre os trabalhos de Heráclito e Aristóteles*

2.3.7.2.1 Contextualização do sábio arcaico e do sábio clássico

Para estabelecer esse diálogo, é preciso, novamente, contextualizar as ideias desses pensadores e relembrar que a descrição histórico-cultural sempre interferiu diretamente sobre o conceito de sabedoria.

Heráclito recebeu influência de um *sophos* arcaico: os resquícios de uma cultura homérica ainda previa sábios como heróis ou homens que recebiam a sabedoria através dos dons distribuídos pelos deuses. Mas o seu sábio também se destacava por possuir habilidades técnicas (*techné*) capazes de estabelecer bens e valores para a sociedade. Foi dessa forma que o próprio Heráclito questionou até que ponto a reputação e a aceitação social eram válidas como condição para a sabedoria (cf. frag. 7 (D.40, K.XVIII)). Aqueles considerados como homens de bom senso, capazes de reproduzir máximas sobre o bem viver que condizessem com a sua própria conduta, eram destacados como sábios. Assim, a sabedoria representava-se como uma realização de impacto social, mas deveria vir acompanhada de uma conduta ética coerente por parte de quem a introduzisse.

Mas, para ter uma conduta justa, ou harmônica, o sábio deveria se empenhar em um processo noético crítico e aguçado. É natural que, numa época repleta de conflitos econômicos, políticos e sociais, Heráclito exigisse que os homens fossem mais atentos para com a leitura de sua realidade, uma diretriz que servia de base para um feito epistêmico, no sentido de correspondência com a verdade, ou encontro com o *Logos*, ainda que mantivesse seu fundo cosmológico (ou, ainda, teológico), pois essa realidade era, sobretudo, representada pelo *Kósmos*, ou ordenamento do plano sobre o qual o divino se apropriava.

O que nos surpreende no trabalho de Heráclito é que, mesmo inserido no contexto arcaico, sua noção de sabedoria não reflete um conceito eminentemente primitivo. Embora o seu pensamento anunciasse a *physis* como um dos fenômenos a serem apreendidos da realidade, seus questionamentos pretendiam superar essas relações cosmológicas. É nesse sentido que muitos de seus intérpretes lhe atribuem o legado de

ter sido um dos primeiros filósofos a impulsionar uma concepção de metafísica diante do arcabouço filosófico.²³¹

A riqueza da sabedoria em Heráclito já prevê um imbricamento epistêmico-ético que era absolutamente original no seu período. Além disso, a sua noção de distintividade do sábio, diante da possibilidade do acesso a uma sabedoria humano-cósmica, direcionava-se ao fortalecimento de uma capacidade de superação humana, enquanto participação no divino, e não de submissão, outro critério arcaico que Heráclito desafiou. É provável que pouco mérito a história lhe tenha reservado, pela própria intenção metodológica de exposição de sua obra. Sua paradoxalidade, como exigência de uma compreensão pessoal e intransferível de enigmas, associada com o fato de não termos acesso a todos os seus fragmentos numa ordem autoral, não prevê uma sistematização imediata de suas teorias, exigindo um trabalho minucioso de análise.

Por outro lado, temos Aristóteles apresentando uma obra padronizada de forma categórica exemplar. Lembremos que Aristóteles teve acesso a uma formação filosófica sólida, frequentando, por aproximados vinte anos, a Academia de Platão. Dessa forma, tinha clareza sobre determinados conceitos, como a superação da concepção de sabedoria como mera técnica ou arte, o que lhe permitia trabalhar em detalhes todos os estados cognitivos com os quais a sabedoria se relacionava.

A necessidade de superar o mestre Platão, que, assim como Heráclito, não fazia distinção entre uma sabedoria teórica e outra prática, lhe fez instituir uma dicotomia entre dois tipos de saberes: o teórico, acessado pelos filósofos e pensadores, e o deliberativo, atribuído a administradores e legisladores. A própria organização da sociedade clássica, agora instituída sob ideais de cidadania e educação bem estabelecidos, lhe permitia evidenciar bens, virtudes e estados cognitivos específicos direcionados a cada função em sociedade.

Uma das grandes iniciativas de Aristóteles, dentro desse novo processo de formação da juventude grega, foi a de indicar uma relação intrínseca entre sabedoria e todo um arcabouço de virtudes intelectuais e éticas.²³² O cume dessa vida virtuosa estaria

²³¹ Jonge e Ophuijsen (2010, p.486) atribuem diretamente a Heráclito o levantamento das intuições que formaram a Metafísica da Filosofia Clássica, bem como de sua continuidade na era medieval e moderna. Heidegger (2000, p.378-9) chamava Heráclito de um filósofo pré-metafísico e destacou a sua originalidade em apresentar a sabedoria como a experiência própria do pensamento. Reale e Antiseri (2003, p.24) admitiram que, mesmo diante de um horizonte físico, Heráclito abre uma fresta em direção a algo ulterior e, portanto, não físico.

²³² Kraut (2009, p.91) defende a singularidade de Aristóteles atestando que, embora ele tenha incorporado em seus trabalhos premissas de outros filósofos, sua premissa fundamental, a de que o bem humano consiste na atividade virtuosa da alma racional, acompanhada dos recursos adequados, por um período suficiente de

direcionado, então, à *eudaimonia*, um conceito central em sua obra, passível de sublinhar a relação entre o bom-sucedimento de uma vida, à uma boa estruturação da sociedade. Podemos instituir a *polis* clássica como o cenário ideal para o desenvolvimento de noções mais refinadas sobre a sabedoria, pois a mesma servia de reflexo para ações sábias. A democracia, a *paideia*, os avanços artísticos e científicos dessa sociedade eram uma realidade vivida pelos gregos clássicos e, por isso, possibilitavam perspectivas de análises ainda mais aplicadas por parte de Aristóteles.

2.3.7.2.2 Aproximações entre Heráclito e Aristóteles

Ainda que estivessem em contextos históricos diferentes, Heráclito e Aristóteles souberam aproximar muitas de suas concepções filosóficas, sobretudo acerca da sabedoria. O que os indica como grandes filósofos na busca por um conceito universalizável sobre o mesmo tema.

Ambos sabem que o entendimento a respeito da realidade é a base para a apreensão e aperfeiçoamento da sabedoria humana: a verdade reside na materialidade das coisas. Na defesa de uma plataforma racional, pretendem romper com a tradição vigente de suas respectivas épocas: Heráclito desafia as concepções de cunho mítico-religiosas, e Aristóteles quer destruir todas as bases do idealismo de Platão.

Ambos sabem que a sabedoria é um bem epistêmico e que merece o estatuto de conhecimento e/ou entendimento. Para alcançar esse estado epistêmico, dão destaque à percepção, à experiência e a processos reflexivos de elaboração dessas experiências. Aristóteles, nesse quesito, vai além: apela a uma sustentabilidade lógica, nas esferas dedutiva e silogística, sobre as inferências que podem ser produzidas a partir dessas experiências.

Por essas qualidades epistêmicas, seus sábios são excelentes investigadores: o de Heráclito, é um *histor*, um explorador de novas ideias, sejam elas em quaisquer domínios;

tempo, nunca tinha sido formulada antes. Já MacIntyre (1985, p.148) afirma que a riqueza do sistema ético de Aristóteles é extremamente elaborado, pelo fato de ele o ter estabelecido com pressupostos de sua biologia metafísica.

o de Aristóteles, é o inquiridor enquanto filósofo, aquele que se questiona sobre os fundamentos das primeiras causas.

Ambos tratam da sabedoria apreendida em graus, ou estágios. Em Heráclito, temos um conhecimento gnômico, um epistêmico e uma série de outras formas noéticas de apreensão da realidade. Em Aristóteles, a sua distinção de graus sobre as formas como esse conhecimento atinge a sabedoria se dá em saberes: teórico, prático e produtivo.

E, sobretudo, ambos associam a sabedoria a uma plataforma ética, exigindo que os sábios sejam exemplares em suas vidas: Heráclito tratando de harmonização, e Aristóteles, de *eudaimonia*.

Vamos, então, detalhar as principais aproximações entre esses autores, a partir dos seguintes focos: a) revisar os conceitos de *physis* e *Logos* como base da sabedoria; b) destacar a profundidade do trabalho aristotélico, e c) apresentar vantagens e desvantagens das contribuições heraclíticas e aristotélicas para as teorias da sabedoria contemporâneas.

2.3.7.2.2 a) *Physis e Logos como base da sabedoria*

A atribuição de Heráclito como o provável pensador a instituir o nome de ‘*philosophoi andres*’ aos investigadores que buscavam a sabedoria nasce, em parte, de sua apropriação a novos termos linguísticos. Heráclito associa diretamente o domínio da linguagem ao domínio do pensamento, e não é à toa que a apresentação de ‘*Logos*’ tanto como discurso quanto como razão advenha em boa parte de sua obra metonímica.

Aristóteles apropriou-se da linguagem de outra forma: a partir de uma semântica hermética, pretendia condensar a melhor forma de se comunicar, estabelecendo uma síntese da linguagem vulgar e erudita extraídas das tradições literárias, filosóficas e científicas helênicas.²³³ Aristóteles já sabia que a linguagem era ferramenta magistral da filosofia, mas não tinha a pretensão de se perder em enigmas. Em sua *Retórica*, deixou claro que o melhor uso que poderíamos fazer da linguagem era utilizá-la como instrumento de comunicação eficaz e persuasiva. Aliás, cada conteúdo merecia um tratamento discursivo apropriado no seu entendimento, e o requinte de sua linguagem era reservado, na verdade, ao detalhamento criterioso de seu conteúdo.²³⁴

²³³ Para o estudo sobre a utilização da linguagem (como discurso) em Aristóteles, vide Bittar (2003, p.167 a 171).

²³⁴ A afirmação aristotélica de que a linguagem merecia ser utilizada de forma eficaz e persuasiva não eliminava o fato de Aristóteles trabalhá-la de forma dinâmica, e de também ser dado a aporias. Na visão de Barnes (1996, pp.22-26), as teorias aristotélicas exigiam do seu leitor uma assimilação como que em

No entanto, a prática comum entre ambos estabelecia a noção de que a linguagem, como *Logos*, era representada pela verdade: Heráclito associa diretamente a linguagem à leitura verdadeira do mundo (cf. frag.1 (D.1, K.I)), e Aristóteles vê a arte do discurso com vistas à realização da verdade (*Retórica* 1355 b, 18/21).

Aristóteles vai se impondo como reverenciando um sábio que lê o mundo através das relações entre os homens, ou de seus movimentos éticos, enquanto que Heráclito atribuía ao seu sábio a leitura do mundo a partir de seus fenômenos naturais. Sabemos que a *physis* heraclítica já continha, em sua noção seminal, uma intenção de revelar fenômenos não apenas físicos, mas para além deles, ou melhor, relacionar fenômenos físicos a processos abstrativos; mas Aristóteles diferenciou, com maior objetividade, aquilo que era restrito a uma leitura de fenômenos físicos, objeto de uma ciência particular, e exposta em sua obra *Física*. Nessa obra, é curiosa a proximidade entre sua noção de movimento, ou noção nuclear do sistema físico, da doutrina das enantiologias heraclíticas.²³⁵

Agora notemos, com atenção, que embora ambos os filósofos defendem uma noção relacional da *physis* com o movimento no mundo; em Heráclito, isso é transposto diretamente ao conceito de sabedoria: assim como os fenômenos da natureza se transformam, igualmente sua sabedoria é dinâmica; e, em Aristóteles, esse conceito não se aplica à sabedoria, pois, embora ela seja atingida em graus, depois de adquirida como virtude, não lhe é exigida uma retroalimentação, aos mesmos moldes heraclíticos.

2.3.7.2.2 b) Destaque para Aristóteles

No que tange especificamente a uma análise epistemológica, Aristóteles merece o destaque de ter associado diretamente a sabedoria a uma virtude que representa o estado cognitivo por excelência dos filósofos.²³⁶ As pistas estão na *Metafísica*: a filosofia primeira, ou sabedoria, é o conhecimento enquanto tal, que contempla o Ente enquanto

quebra-cabeças, conscientemente pluralístico, fazendo com que, de um problema, emergissem várias soluções, afastando a ideia de que Aristóteles teria sido um pensador sistemático.

²³⁵ O movimento de Aristóteles é significativo de transformação, geração e corrupção, indicando uma alteração de um estado a outro, de um algo que já existia, e que se altera sem se destruir (*Física*, V, 225 a). Ou seja, o movimento importa em uma mudança de *status*, o que só se realiza entre contrários. Para aprofundar a noção de movimento na *Física* de Aristóteles, vide Bittar (2003, pp.405 a 423).

²³⁶ No livro VI da *Metafísica*, Aristóteles reparte as ciências em: poéticas, práticas e teóricas (ou especulativas). As filosofias especulativas também são divididas em três: Matemática, Física e Teologia (ou *Metafísica*). É nessa subdivisão, enquanto ciência metafísica, que Aristóteles instala a sabedoria: aquela que trata do divino, o gênero mais valioso (*Met. VI*, 1026 a, 18/24).

ente, e os atributos que lhe correspondem (Met. IV, 1003 a, 20/26), ou a totalidade do Ser. A sabedoria é uma ciência sobre certos princípios e causas (Met. I, 982 a, 1/3). E o sábio é aquele que se pergunta pelo porquê das coisas, e é capaz de conhecer as coisas difíceis, para além da sensação (Met. I, 982 a, 10/15), i.e., conhecer o fim de cada coisa, e o bem supremo de toda a natureza (Met. I, 982 b, 4/7). Ao sábio, cabe dar ordens e ser obedecido pelos demais (Met. I, 982 a, 16/19), pela sua autoridade, mas não por estar desempenhando uma habilidade produtiva, já que o seu fim é buscar a verdade, diferente da ciência prática, que tem como fim uma obra específica (Met. II, 993 b, 20/23).

O trabalho mais citado de Aristóteles sobre a sabedoria provém do livro VI da *Ética a Nicômaco* (EN VI, 1139 b, 15/19), no qual o filósofo expõe duas das cinco virtudes intelectuais, as suas noções de sabedoria. Das cinco virtudes intelectuais, ou dianoéticas, temos: *epistême* (conhecimento científico), *techné* (arte, técnica ou habilidade), *nous* (razão intuitiva ou entendimento), *sophia* (sabedoria teórica) e *phrónesis* (sabedoria prática ou prudência).²³⁷

Temos, então, duas categorias de homens que representam aspectos característicos de, igualmente, dois estados cognitivos, compreendidos como sabedoria.

Os *sophos*, os sábios aristotélicos detentores da *sophia*, enquanto homens da ciência e do pensamento, devem conhecer a verdade dos princípios primeiros (EN VI, 1141 a, 18/20), já que estão associados às noções de *episteme* e *nous* (EN VI, 1141 b, 4/5). Dentro de um quadro normativo universal, a *sophia* entende das coisas necessárias: grandes, admiráveis, difíceis e divinas (EN VI, 1141 b, 7/9), e é, portanto, o exercício que leva à *eudaimonia* (EN VI, 1144 a, 5/7).²³⁸

²³⁷ As traduções das virtudes aristotélicas variam e, no que concerne especificamente à sabedoria, é importante destacar que alguns intérpretes contemporâneos acreditam que o termo mais apropriado proposto à sabedoria deveria ser '*phrónesis*', enquanto '*sophia*' se manteria como sinónimo de 'filosofia', como saber filosófico, exclusivamente. A grande questão é que o saber filosófico faz parte do entendimento da boa deliberação. É conveniente a afirmação de Perine (2006, p.36-7): "*Phrónesis* não é senhora de *sophia*, nem da melhor parte do intelecto, como a medicina não é senhora da saúde, pois *phrónesis* não se serve de *sophia*, mas reflete como produzi-la. Portanto, não de *sophia*, mas em vista de *sophia*, *phrónesis* é senhora".

²³⁸ As interpretações contemporâneas não produzem uma única versão para a tradução de '*episteme*' e '*nous*'. Para Baehr (2012), *sophia* é a autêntica sabedoria, no seu mais alto grau de representação, por isso não deveria ser traduzida por 'sabedoria teórica', e sim 'sabedoria filosófica'. Kenny (1992) traduz '*sophia*' por 'entendimento' ('*understanding*'), atribuindo uma noção mais dinâmica ao seu estado epistêmico, enfatizando a afirmação de Aristóteles de que o sábio deve saber o que decorre dos primeiros princípios (EN, VI, 1141a), i.e., saber estabelecer as relações entre conhecimento e realidade. *Nous*, no entanto, é um pensamento capaz de distinguir entre o falso e o verdadeiro, está a serviço da reflexão teórica, e por isso nada cria. O objeto do *nous* são, na verdade, os princípios.

Os *phrónimos*, ou sábios prudentes, estariam relacionados a questões políticas (judiciárias e deliberativas), apoiados em decisões racionais, verdadeiras, contingenciais e práticas (EN VI, 1141 b, 7/25), tendo de demonstrar experiência e maturidade (EN VI, 1142 a, 11/20). A *phrónesis* tem por objeto o que é justo, nobre e bom para o homem (EN VI, 1143 b, 21/25). Mas, se por um lado, é considerada uma virtude exemplar, pretendendo ser a escolha dos melhores meios para se alcançar os melhores fins (EN II, 1107 a, 1/6), i.e., como modelo do conceito de medianidade, atribuindo a essência da virtude como uma justa medida entre os vícios do excesso e da falta (EN II, 1106 b, 36/40, 1107 a, 1/6 e EE II, 1221 a), por outro lado, é tida como inferior e não tem autoridade sobre a *sophia*, a virtude suprema (EN 1143 b, 30/35).

A distinção de sabedoria aristotélica, entre uma noção de *phrónesis* e de *sophia*, tem sido predominantemente destacada pelo trabalho dos epistemólogos contemporâneos. No entanto, não nos parece ser a única aproximação elucidativa sobre a sua pesquisa em sabedoria. Referimo-nos ao seu vasto estudo sobre um elenco de virtudes que se realizam em conformidade com a natureza do saber. Algumas dessas virtudes poderiam ser compartilhadas como complementares, similares, ou associadas à sabedoria. Na *Ética Eudêmica*, há um quadro descritivo sobre esse elenco de virtudes.²³⁹ Gostaríamos de destacar, entretanto, duas virtudes que poderiam ser diretamente relacionadas às noções de sabedoria aristotélica: a magnanimidade e a justiça.

A proximidade do sábio com o homem magnânimo é verificada a partir das seguintes afirmações: o magnânimo é aquele que se ocupa de grandes coisas, sendo digno de mérito e honra (EN IV, 1123 a, 35/36, 1123 b 1/4), não foge do perigo, e nem comete injustiças (EN IV, 1123 b, 30/35), age com moderação (EN IV, 1124 a, 13/16), não necessita de nada e está sempre pronto a ajudar os outros (EN IV, 1124 b, 17/25), mantém amizades e inimizades manifestas, com todos fala e atua abertamente (EN IV, 1124 b, 27/39), não necessita de adutores, tampouco é rancoroso, murmurador ou lamenta-se por pouco (EN IV, 1125 a, 1/10), não é apressado, nem é impetuoso (EN IV, 1125 a, 12/17).

Também nos parece que Aristóteles associaria diretamente a virtude da justiça ao homem sábio. Notemos: o homem justo é equitativo e, logo, inclusivo (EN V, 1129 b,

²³⁹ Na *Ética Eudêmica* (EE 1221 a, 1/12), é apresentado um quadro de virtudes éticas diferente do da *Ética a Nicômaco*. O objetivo desse quadro é explorar o conceito de medianidade entre virtudes e vícios (por excesso e por falta), e são destacadas as seguintes virtudes: mansidão, coragem, modéstia, moderação, justa indignação, justa apreciação, liberalidade, sinceridade, amabilidade, dignidade, firmeza, magnanimidade, magnificência, prudência.

1/11), ele é capaz de produzir ou preservar a *eudaimonia*, tanto para si, como quanto para toda a comunidade política e com os quais convive (EN V, 1129 b, 19/20, 27/35), ele respeita as leis vigentes, é corajoso, moderado, gentil, e não fala mal de ninguém (EN V, 1129 b, 20/26). O justo, enfim, possui a prática da virtude perfeita.

Essas duas novas aproximações com o pensamento aristotélico nos mostram que o seu arcabouço teórico sobre o saber extrapola as noções sobre *sophia* e *phrónesis*. Mas, diante de suas aporias, ficamos sem poder identificar até que ponto novas associações poderiam ser feitas, entre outras virtudes intelectuais e morais, que pudessem vir a contribuir para a obtenção da sabedoria. Provavelmente, um trabalho específico acerca da leitura aristotélica sobre a sabedoria poderia responder essa nossa inquietação. Por ora, sublinhamos que nenhuma das considerações acima foram estabelecidas como critérios levantados pela pesquisa contemporânea epistemológica. E essa opção por dedicar a ênfase ao debate sobre a sabedoria entre os limites de uma sabedoria teórica (*sophia*) e uma sabedoria prática (*phrónesis*) tem um fundamento: ela é uma das mais difíceis e controversas análises sobre a obra aristotélica. O próprio autor estabelece argumentos que ora aproximam, ora afastam os dois conceitos.

Em *Ética a Nicômaco* (EN VI, 1141 a, 16/40, 1141b 1/8), a sabedoria, como *sophia*, é apresentada como a virtude mais honorável por natureza, e a mais exata de todas as ciências, ou conhecimentos. Anaxágoras e Tales de Mileto são lembrados como exemplos de sábios, porque suas empreitadas teóricas se dão para além de suas próprias conveniências. Seria absurdo considerar a política ou a sabedoria prática, como *phrónesis*, como a mais excelente, pois ela delibera sobre questões particulares de cada homem, ou o conhecimento relativo a coisas úteis. Além disso, haveria homens que são bons *phrónimos* mas não possuem tanto conhecimento, e sim experiência (EN VI, 1141 b, 16/21).

Até aqui fica claro que Aristóteles só considera a supremacia da sabedoria para os dotados de *sophia*, os conhecedores de princípios universais. No entanto, no final dessa seção, ele deixa em aberto o fato de que, embora os *phrónimos* se ocupem de princípios particulares e práticos, neste caso eles também deveriam pensar a partir de uma fundamentação teórica (EN VI, 1141 b, 22/24). Além disso, aos *phrónimos* é destinada a ação dentro de uma plataforma ética; afinal, os mesmos devem agir necessariamente condicionados a visar o bem (EN 1144 a, 23/36), afastando o ato perverso desse tipo de sabedoria.

Essa interpelação do próprio Aristóteles sobre onde começam e onde terminam os limites conceituais de cada um dos seus tipos de sabedoria reverberam em diferentes

interpretações: Baehr (2014) identifica-se com a noção de destacamento, mas não exclusivismo, de *sophia*; Zagzebski (1996) atribui a noção pragmática de *phrónesis* como a noção elementar para a compreensão de uma sabedoria contemporânea, seguida de Ryan (1999), que associa a noção deliberativa da *phrónesis* à racionalidade. Nozick (1989), Whitcomb (2010a), Grimm (2015) e Riggs (2003b) pretendem associar ambos os conceitos, introduzindo uma visão neo-aristotélica.²⁴⁰

2.3.7.2.2 c) *Vantagens e desvantagens das contribuições heraclíticas e aristotélicas para as teorias da sabedoria contemporâneas*

Uma das vantagens em se trabalhar com a sabedoria heraclítica advém do fato de que o autor não apresenta uma dicotomia entre sabedoria teórica e outra prática, ambas são realizações epistêmico-éticas e refletem-se como bem social. Em Aristóteles, a sabedoria enquanto *sophia* é apresentada a partir das noções de *nous* e *episteme* (EN VI, 1141 b, 4/5), deixando que o *ethos* fosse relacionado mais diretamente ao conceito de *phrónesis*, por ser a virtude que melhor representa a mediação entre virtudes intelectuais e virtudes morais.²⁴¹ Em Heráclito, *nous* (como processo desencadeante da *phrónesis*, *ginouskousi*, *sophrosyne*, *homologein*), *episteme* (como *epistasthai gnomén*: conhecimento epistêmico, e *syllapsis*, *katalépsetai*: entendimento) e *êthos* (como responsabilização direta dos homens pela evolução e aplicação desse saber) são todos conceitos de um mesmo saber integral.

Outro fundamento peculiar em Heráclito é a sua exigência de constante renovação dessa sabedoria, pois, mesmo quando apresentada em seu nível mais elevado, o da sabedoria humano-cósmica, ela merece um tratamento de atenção para com a sua atualização. Isso parece acomodar a intuição de um sábio falível que, embora possua um

²⁴⁰ Essa tendência em reinterpretar o trabalho aristotélico como incorporando a noção de vida contemplativa (teórica) como passível de representar também uma vida prática, associando a noção de *sophia* à de *phrónesis* (ou vice-versa) corresponde aos anseios de uma leitura contemporânea, que tende a valorizar o conhecimento teórico associado a uma representação de bem instrumental e social. Dessa forma, poderíamos considerar o fato de que talvez Aristóteles não tivesse apontando como valor único a opção entre um tipo ou outro de sabedoria, mas que a sabedoria possuísse dois valores distintos de realização, passíveis de serem incorporados na conduta de um mesmo agente sábio. Para a leitura de uma dessas análises neo-aristotélicas, sugerimos o trabalho de Lawrence (2009), em três argumentações muito bem construídas sobre: a) vidas política e contemplativa (LAWRENCE, 2009, p.65); b) dificuldades sobre a razão teórica e a contemplação (LAWRENCE, 2009, p.68-9), e c) repensar a linha de separação? (LAWRENCE, 2009, p.72-3).

²⁴¹ Aqui relembramos que tanto a *sophia* quanto a *phrónesis* são virtudes intelectuais (da alma racional), apresentadas no livro aristotélico *Ética a Nicômaco* e, portanto, analisadas dentro de um contexto ético. A ênfase da ligação da *phrónesis* com virtudes morais é destacada no final do livro VI da EN.

saber distintivo, sabe que a dúvida ou a evolução desse saber são partes condicionantes de sua própria natureza. A sabedoria de Heráclito não compreende responder a todas as perguntas de maneira infalível, ela clama por dar as melhores respostas àquelas perguntas sobre as quais o domínio de seu sábio é capaz de alcançar.

Mas Heráclito deixou algumas lacunas sobre as quais Aristóteles responde ou complementa com mérito. Vamos apontar duas dessas lacunas: a) a relação da ignorância com a formação intelectual exigida do sábio e b) as noções de *daímôn* como critérios condicionantes da sabedoria, ainda como seminais.

2.3.7.2.3 As lacunas da sabedoria heraclítica

2.3.7.2.3 a) *A relação da ignorância versus a formação intelectual exigida do sábio*

Em Heráclito, ora é atribuída à natureza humana a ignorância (cf. frag.1 – D.1, K.I), ora a capacidade de acesso à racionalidade (cf. frag. 8A – D.113, K.XXXI e frag. 9 – D.116, K.XXIX). Quando o homem não supera a sua ignorância, deve-se ao fato de que ele não sabe fazer bom uso de suas experiências (cf. Frag. 8 – D.17, K.IV), ou não assumiu para si a responsabilidade de um ato volitivo em prol do saber. A questão que nos parece ficar em aberto é a seguinte: enquanto o homem está em estado de ignorância, ele não faz uso dos processos cognitivos do saber, logo, que tipo de processo cognitivo estaria a sua disposição para alcançar o estágio do processo da sabedoria em si? Como um homem ignorante é motivado para ir em busca de um caminho para a sabedoria, se pensarmos que a própria ignorância pode ser sinônimo de acomodação?

Heráclito nos fala que, para vencer a ignorância, é necessário assumir um ato volitivo responsável, mas não trata sobre o tipo de motivação exigida para a tomada desse ato. Serão motivações externas? Ou o próprio fato de permanecer na ignorância acarretaria em uma vida viciosa na qual os homens não suportariam permanecer? Nossa crítica se refere ao fato de que Heráclito aponta, por um lado, que todos os homens são capazes de acessar a sabedoria e, por outro, que a maioria deles não está preparado para isso. Uma leitura mais generosa de Heráclito nos mostraria que há algumas indicações implícitas que mostram que Heráclito já teria previsto um certo nível de diferenciação entre os homens mais capacitados para a sabedoria, e os menos.

Notemos que ele aponta duas categorias de homens, uma despreparada, chamados de ‘os comuns’, ‘os adormecidos’, ‘aqueles que ouvem como surdos’, ‘os tolos’ (cf. fragmentos 1- (D.1, K.1), 1A- (D.71-3, K.V), 5B- (D.34, K.II) e 10B- (D.87, K.LX)), e

homens preparados, ou dotados de um olhar e um compromisso especial para com a realidade, chamados de ‘os despertos’ (cf. frag. 1B- (D.89, K.VI)), homens que amam a sabedoria (cf. frag. 6- (D.35, K.IX)). De qualquer forma, ele não responde o que motiva esses homens a se diferenciarem, e essa é a nossa questão que parece ficar em aberto.

Essa é a lacuna à qual nos referimos e sobre a qual Aristóteles tem uma resposta objetiva: a sabedoria só poderá ser acessada pelos homens que passarem por um processo de formação ou aprendizado, que requer experiência e tempo (EN II, 1103 a, 15/20). Para Aristóteles, a decisão virtuosa e sábia não se encontraria no homem ordinário por natureza, apenas no homem enquanto filósofo, aquele que reconhece a sua ignorância como impulso para a sua superação intelectual (Met. I, 982 b, 11/21). Aqui tratamos do reconhecimento da ignorância, que fique claro, como intenção de propor-se a uma ação voluntária de superação da mesma.²⁴²

Há duas formas de seguir nessa crítica: a primeira é associar ao processo de sabedoria, trabalhado por Heráclito, a condição prevista na análise aristotélica; a segunda é estabelecer, dentro da concepção heraclítica, uma nova condição para essa motivação, proposta essa manifestada por nós na condição 1 de nossa teoria da sabedoria fundante, apresentada no capítulo 3.

2.3.7.2.3 b) *As noções de daímôn como critérios condicionantes da sabedoria, ainda como seminais*

Na busca por uma sabedoria plena, tanto Heráclito quanto Aristóteles acreditam que o homem pode se apropriar de uma condição divina, revelada por aquilo que de melhor está reservado à condição humana: a sua própria superação e o discernimento do que vale a pena ser potencializado em vida. Essa apropriação de um saber especial, como diretriz de toda uma vida, pode ser revelada pelo caráter, ou o modo de ser do homem, e condiz, portanto, a uma característica humana interna, e não à revelação de um poder exterior. Ao ser aplicado ao estudo da sabedoria, o *daímôn* deve ser entendido como a

²⁴² Importante destacar que, nesse caso, não estamos falando das decisões involuntárias às quais a ignorância, num sentido negativo, pode nos levar (EN, III, 1110 a, 1/4). No destacamento a esse ponto, Aristóteles trabalha toda uma teoria sobre a diferença entre aqueles que agem ‘com’ ignorância (que diz respeito a circunstâncias ou fatos concretos) e ‘por’ ignorância (EN III, 1110 b, 25/40). As questões relativas à voluntariedade (*to hekousion*) (EN III, 1) como responsabilidade moral também merecem destaque no trabalho de Aristóteles. A deliberação consiste em um dos tipos de decisão voluntária: só podemos deliberar sobre aquilo que está sob o nosso poder, ou está sob nossa intervenção (EN III, 1112 a, 31/40). Dessa forma, não podemos deliberar sobre o eterno, ou sobre o *Kósmos* (EN III, 1112 a, 23/28).

participação do homem na capacidade divina de compreensão total, ou de domínio da realidade.²⁴³

Para Heráclito, o divino faz parte do caráter humano, representando o seu próprio destino (cf. frag.13- (D.119, K.CXIV)). O homem que possui o *daímôn* é, portanto, responsável pela estruturação de sua vida. Mas o *daímôn* de Heráclito também representa outra propriedade, a de possuir um propósito enquanto conhecimento (*gnomai*, cf. frag 14- (D.78, K.LV)) e servir, além de um limiar ético, de limiar epistemológico para guiar essa vida. O maior grau, ou a dimensão integral do saber, é apresentada como a sabedoria humano-cósmica, e não deve ser confundida com a representação de divino de forma personificada. O *daímôn* é uma força cósmica, ordenadora, no sentido de representar o campo da justiça arcaica, e prevê a harmonização do ser com ele mesmo, com os elementos da natureza, e com os demais seres com os quais ele convive.

A abordagem heraclítica é original e ecocêntrica, o que nos garante introduzir uma nova leitura sobre as questões éticas frente às ações sábias. No entanto, não podemos negar a mesma originalidade por parte de Aristóteles e a força e profundidade de seus argumentos para apresentar a sua associação entre o saber e o *daímôn*.

Para Aristóteles, a associação do homem sábio com o divino, como obtenção de *eudaimonia*, está expressa na identificação da perfeição como uma propriedade formal, a qual a *eudaimonia* deve possuir de forma intrínseca.²⁴⁴ Mesmo mortais, os homens devem viver, na medida do possível, de acordo com o que eles têm de mais excelente, sua parte dominante e melhor, aquela que sobrepassa todas as outras em poder e dignidade (EN X, 1177 b, 30/35, 1178 a, 1/5). O homem que souber se manter nesse patamar ético de superioridade, i.e., conseguir viver e agir bem e segundo os seus princípios, é o homem eudaimônico (EN, I, 1098 b, 20/24 e EN X, 1178 a 5/9). A *eudaimonia* é uma faculdade da alma de acordo com a virtude perfeita (EN I, 1102 a, 5/6). E mais, se a natureza humana

²⁴³ Jaeger (1986, p.370) apresenta o *daímôn* como essência cósmica da virtude física, e a virtude espiritual enquanto simetria das partes. No mesmo sentido, Kahn (2009, p.409) reforça essa concepção de que o sentido etimológico de '*daímôn*' é 'aquele que distribui ou designa uma porção', e seus compostos mais usuais são: '*eudaimon*', aquele que atinge um *daímôn* favorável, próspero, feliz; e '*kakodaimon*', aquele que se reserva a uma porção desfavorável, triste, de infortúnio perante a vida.

²⁴⁴ Consideremos a apreciação de Kenny (1992, p.16): "In the hierarchy of choices, in the specification of volition, happiness has a special place. It is not just an end, but a perfect end. [...]The word means literally 'endy'. In some contexts the most appropriate version may be 'complete'. Here the most appropriate translation is 'supreme'. Mas, notemos que o exercício da sabedoria é parte da obtenção da *eudaimonia* perfeita (KENNY, 1992, p.94). Na visão de Natali (2001, p.27), a *eudaimonia* deveria ser revisada como atos de nobreza, pois, analisada sob a perspectiva ético-política, caracteriza a execução dos maiores bens sociais já produzidos para a Humanidade.

é limitada em muitos aspectos, somente a divina pode auxiliá-la a superar-se e ir ao encontro da sabedoria (Met. I, 982 b, 27/30).

O conceito de *eudaimonia*, em Aristóteles, possui uma série de interpretações e pode ser lido como ‘felicidade’, ‘prosperidade’, ‘bem-aventurança’, ‘bom-sucedimento’, ‘vida perfeita’, ‘vida plena’, ‘vida boa’, ou ainda ‘bem viver’.²⁴⁵ É importante captar, desses termos, aquele capaz de representar a *eudaimonia* como bem supremo e permanente, e não restrito a uma meta periódica, pois ele se resume a um projeto de vida e de saber em sua totalidade.²⁴⁶

O corpo da análise neo-aristotélica tende a explicitar o conceito de *eudaimonia* relacionando-o às noções de florescimento e de excelência. A noção de florescimento é associada a de *vida boa*, aquela que alcança o que é desejável para cada ser humano em particular, potencializando seus atos. A noção de excelência pretende resgatar a “vida boa” como um conjunto de atividades, associadas a virtudes, que venham a representar a exemplaridade de uma vida boa aplicada a toda a natureza humana.²⁴⁷

Com certeza, um trabalho com foco aristotélico incorporaria uma série de outros critérios acerca da apresentação do conceito de *eudaimonia*. A importância que Aristóteles dá para esse termo, em sua obra, é nuclear. No entanto, nosso intuito aqui era apenas introduzir um diálogo entre termos correlatos e prováveis associações, ou dissociações, de argumentos entre Aristóteles e Heráclito na construção de um processo de sabedoria. No que concerne especificamente ao conceito de *daímôn*, reconhecemos a profundidade e prosperidade do estudo de Aristóteles.

Como verificamos ao longo dessa seção, Heráclito e Aristóteles não possuem tantas divergências quantas um olhar apressado poderia concluir. Isso reafirma a qualidade do trabalho de ambos os filósofos, que garantem a perenidade de boa parte de seus argumentos, ou de suas principais intuições, ao longo de séculos. Nossa intenção em confrontar suas ideias reside no fato de reconfirmarmos a visão de que a demarcação da

²⁴⁵ As devidas ressalvas quanto à interpretação e à adaptação desse termo em leituras neo-aristotélicas podem ser revisadas em Spinelli (2005, pp.190-193).

²⁴⁶ “Happiness is a way of living, i.e., an organic whole, to which Aristotle gives the traditional name of *Bíos* to the idea of a rational plan of life” (NATALI, 2001, p.173).

²⁴⁷ Conceitos na sua versão original: “Flourishing: i.e., what is good for an individual (of a particular kind). In this sense, the good human life is essentially a life that is good for a human being. & Excellence: i.e., the state or activity of being good as an individual (of a particular kind) or that which is the good of an individual (of a particular kind). In this sense, the good human life is essentially a life that is good as a human life” (HAZLETT, 2013, p.20).

filosofia, bem como da sabedoria, merece ser instituída sob uma plataforma multiforme de construção de teorias.

3 TEORIA FUNDANTE DA SABEDORIA

3.1 Os paradoxos inerentes às teorias da sabedoria

No capítulo 1, apresentamos as diferentes concepções que a sabedoria recebeu ao longo da História da Filosofia, bem como expomos um panorama sobre as mais destacadas teorias de cunho epistemológico e de base aristotélica vigentes sobre a natureza da sabedoria. Também apontamos que essas teorias deixaram questões em aberto, com destaque para três problemas específicos: a) como associar uma concepção unificada de sabedoria teórica e prática?; b) quais são os estados cognitivos dessa sabedoria integral?, e c) qual é o peso de conceitos epistêmicos e éticos em sua normatização? E, por fim, indicamos uma base bibliográfica alternativa para responder a essas perguntas, analisando, no capítulo 2, a sabedoria heraclítica como uma nova base de prospecção de uma teoria capaz de indicar propriedades fundantes sobre a sabedoria.

No capítulo 3, pretendemos aprofundar o diálogo entre noções filosóficas seminais acerca da sabedoria, a fim de identificar e promover a atualização de condições de realização da mesma. Chamamos essas condições de ‘fundantes’, pois elas se destinam a sublinhar aspectos basilares desse conceito, permitindo que essa teoria sirva como alicerce para novas contribuições analíticas. Essa é uma das razões pelas quais nossa teoria apresenta apenas condições necessárias, e não condições necessárias e suficientes em sua composição, admitindo um trabalho em fase originária de sustentação, e carecendo de contribuições a partir desse novo enfoque bibliográfico. A segunda razão advém do fato de que, bebendo da fonte heraclítica, acreditamos em uma noção de sabedoria dinâmica e, portanto, não podemos nos esquivar de aceitar o seu aconselhamento quanto a exigir que os próprios critérios que compõem a natureza da sabedoria reservem um espaço para a sua atualização, já que o saber heraclítico nunca se prevê como suficientemente acabado.

Criar uma teoria filosófica sobre a natureza da sabedoria, ou as condições necessárias para identificar o sábio, prevê posicionarmo-nos diante de alguns paradoxos: de um lado, a filosofia nos exige trabalhar com conceitos universais; de outro, a noção histórico-cultural da sabedoria contempla as recorrentes variações que esse conceito tem recebido diante da evolução do saber perante os anseios da Humanidade.

Mesmo dentro da História da Filosofia, há critérios parcialmente distintos para contemplar a sabedoria, o que mostramos no comparativo entre a leitura heraclítica (período arcaico), e a aristotélica (período clássico). Há até mesmo conceitos díspares

dentro do mesmo período, o caso da sabedoria platônica, com alguns resquícios de misticismo e idealismo, submetida diretamente a conceitos éticos, com seu aceno ao conceito de *sophrosyne*; e da sabedoria aristotélica, de forte cunho epistêmico, ou científico, aos moldes de *sophia*, e relevando, como *phrónesis*, ou sabedoria prática, a convocatória substancial dos temas éticos perante a conjugação da sabedoria.

Os filósofos ainda divergem sobre o fato de a sabedoria poder ser totalmente alcançada. De um lado, há os que a reconhecem como um estado cognitivo destacado e, dessa forma, atingida via condições associadas ao conhecimento, ou noções epistêmicas correlatas. De outro, há os que crêem que ela só poderia ser almejada, pois a sabedoria, em sua completude, só estaria contemplada dentro de um patamar divino, como sinônimo de ‘conhecimento infalível’. O caráter divino da sabedoria, por sua vez, é vencido por alguns filósofos, entre eles Heráclito e Aristóteles, que contemplam que os humanos podem acessar a essa sabedoria integral por participação, i.e., por assimilação de algumas características daquilo que representamos por excelência ou superioridade, como uma exigente, mas possível, conquista humana.

Como já exposto nos parágrafos acima, nossa orientação de base bibliográfica prevê a análise da obra de Heráclito, cuja sabedoria é fomentada sob critérios de uma cultura arcaica. Portanto, para elencar as propriedades da sabedoria heraclítica plausíveis a uma interpretação contemporânea, precisamos identificar os conceitos-chave do pensamento do filósofo em questão.

3.1.1 Contextualização contemporânea de uma leitura arcaica

Nossa posição inicial é de que a sabedoria se apresenta como a reflexão máxima sobre o saber humano, estendida a uma realização propositiva no mundo. Para sustentar essa alegação, é conveniente identificar de que forma os conceitos filosóficos, ao longo dos tempos, podem ser retomados sob esse pressuposto. Entre as dúvidas dos filósofos naturalistas sobre a cosmologia e as descobertas recentes dos físicos quânticos, há um distanciamento abissal. Entre as expressões epistêmicas seminais da linguagem arcaica e as análises do conhecimento pós-Gettier, há um salto que identifica subespecializações de uma Filosofia acadêmica compartimentada. Mas, em que medida podemos dizer que esse saber foi transfigurado ou mantém a sua essencialidade?

Ao longo de nossas pesquisas sobre as fontes filosófico-históricas sobre a sabedoria, deparamo-nos com a singularidade da obra de Heráclito, justamente por ela sustentar o saber diante de uma plataforma única, epistêmico-ética e, igualmente, de

realização teórica e prática.

Mas, de certa forma, para acomodar algumas intuições arcaicas, nosso olhar deverá compor uma leitura neo-heraclítica. Já apontamos, no final da seção 2.3.7.2.3a, algumas lacunas na obra de Heráclito sobre as suas noções de sabedoria. No entanto, é surpreendente como essas lacunas são exceções em um trabalho que se presta traduzir, com maestria, aquilo que entendemos por sabedoria na contemporaneidade e, sobretudo, de forma a universalizar seus fundamentos. É isso que torna Heráclito uma importante janela bibliográfica para a pesquisa sobre a sabedoria.

Lembremos que o sábio arcaico era um homem dotado de um conhecimento relevante para a sua sociedade: ele não apenas sabia algo novo e original, mas aplicava seus conceitos em prol de uma melhoria social. A sua sabedoria, ao contrário da *sophia* aristotélica, previa valor instrumental.²⁴⁸ Além disso, a concepção de sabedoria de Heráclito a prevê tanto como um estado cognitivo específico, associado a uma apropriação noética atenta e verdadeira de leitura da realidade, quanto como método da própria evolução humana, quando o homem é capaz de atingir e manter-se, de forma dinâmica, nos níveis mais elevados dessa sabedoria.

É importante reforçar o fato de que a nossa apropriação da sabedoria heraclítica compreende a conjugação de todos os termos linguísticos destacados em seus fragmentos sobre o sábio e o saber, como ‘*sophon*’, ‘*hen to sophon*’, ‘*philosophos andres*’, ressignificados em um conceito único de sabedoria. Notemos que a sua denominação de sábio, embora contemple, no frag.6 (D.35, K.IX), o termo ‘*philosophos andres*’, não se restringe a uma sabedoria direcionada exclusivamente ao filósofo acadêmico, mas aos homens que se dedicam, de forma substancial e criteriosa, a todo e qualquer campo de investigação de relevância pessoal e social.²⁴⁹

E, ao explicar, didaticamente, que a sabedoria heraclítica era acessada em graus: vencida a ignorância, representada pela sabedoria como compreensão humana, para a sabedoria humana aspirante ao divino, e, finalmente, para o alcance da sabedoria humano-

²⁴⁸ Aqui estamos nos referindo ao valor intrínseco concernente à *sophia* aristotélica, e não a sua *phronesis*. Ainda assim, alguns epistemólogos, como Zagzebski (1996), sublinham uma forma de correlacionar a sabedoria de Aristóteles, em geral, a uma associação com um valor instrumental. Trataremos sobre esse tema no cap.3, seção 3.5.3 c’.

²⁴⁹ Quando o sábio demonstra-se como um investigador criterioso, ele reconhece-se diante da mesma atitude reflexiva basilar do filósofo: “a philosopher [...] is characterized from the start by a certain mental attitude, an attitude which shows itself when he or she conceives fundamental concepts, categories, and rules for using these concepts and categories” (STRASSER, 1985, p.150).

cósmica, estávamos nos referindo a níveis de obtenção de uma mesma sabedoria, chamada de ‘integral’ e ‘dinâmica’.²⁵⁰

3.1.2 Maturidade experiencial como premissa básica para a Teoria Fundante da Sabedoria (TFS)

A orientação heraclítica nos permitiu criar uma teoria para a sabedoria com condições esquematizadas sobre estágios progressivos, correspondentes a estados cognitivos, bem como incorporação de virtudes intelectuais e morais, condizentes, de forma predominante, a cada nível de acesso a esse saber integral. Mas, atenção, como essa sabedoria é dinâmica, isso significa que, ao contemplar as quatro condições de nossa teoria, o sábio permanece comprometido com a atualização das mesmas. Esse realinhamento de seu saber varia de acordo com seus interesses pessoais, sociais e as circunstâncias e os desafios apresentados durante a vida. Essa renovação é o que Heráclito chamaria de ‘o caminho para a sabedoria’.²⁵¹

Mas, se Heráclito propõe um caminho para a sabedoria, disponível a todos os homens (cf. frag. 8A (D.113, K.XXXI)), por que apenas alguns seriam capazes de trilhá-lo? Acreditamos que seu trabalho promova uma intuição na direção do termo ‘maturidade experiencial’. Aqui utilizamos ‘maturidade’ como sinônimo de ‘competência’ e ‘responsabilidade’ para com a leitura dos fenômenos da realidade, capacidade de estabelecer juízos racionais e, sobretudo, equilíbrio frente à incorporação das experiências humanas diante dos desafios que a vida impõe. Com isso, não estamos determinando, diretamente, uma idade cronológica para que o caminho em direção a sabedoria seja assumido, por parte de um indivíduo. Direção essa que, em Aristóteles, indica claramente a passagem por um processo de educação formal, ainda na juventude.

Sugerimos o termo ‘maturidade experiencial’ como delimitador de uma capacidade mínima a ser atingida para que o processo da sabedoria fortifique-se nos níveis subsequentes. Esse termo ficará, entretanto, subentendido em nossa condição 1, na qual essa maturidade é traduzida como uma consciência de análise da própria condição humana. Dessa forma, o primeiro impulso em direção à sabedoria exigirá, para além de

²⁵⁰ Os termos correlatos à noção de sabedoria e os graus de obtenção da mesma, em Heráclito, podem ser revisados na seção 2.3.6.1.

²⁵¹ O caminho em direção à sabedoria é uma imagem característica atribuída ao sábio arcaico. Por isso, essa expressão é verificada tanto em Heráclito quanto em Parmênides; vide: Colli (1995, p.48).

uma consciência epistêmica, uma sensibilidade de pertencimento a essa conjuntura humana, habilidade essa que só é adquirida mediante o discernimento e a entrega a uma vida repleta de experiências intensas e dignificantes.

Teoria Fundante da Sabedoria (TFS):

S é sábio se:

- 1.S é consciente da natureza humana e motivado a superar constantemente a ignorância;
- 2.S é comprometido com um conhecimento inovador (em um tempo t, e em relação aos recursos disponíveis de acesso a esse conhecimento);
- 3.S domina sua atividade cognitiva através do processo de entendimento crítico;
- 4.S estrutura suas virtudes intelectuais através da sensibilidade intelectual (SI), e ajusta suas virtudes morais através da orientação moral harmônica (OMH), realizando-se em seu caráter distintivo.

3.2 (TFS): condição 1

A condição 1 da TFS determina que o sábio deve ser consciente da natureza humana e motivado a superar constantemente a ignorância.

O reconhecimento da natureza humana não se restringe a uma consciência particular, de cada indivíduo, sobre as conjunturas de sua própria vida, mas se alia à noção de pertencimento ao destino de toda a Humanidade. E, igualmente, quando tratamos de ignorância, temos, em primeiro plano, a superação da ignorância desse indivíduo que pretende tornar-se sábio, mas sua motivação também compreende a capacidade de, a partir de um saber particular, influenciar a transformação, ainda que indiretamente, da ignorância como conduta social.

Para detalhar cada um desses aspectos, trataremos da: (3.2.1) consciência da natureza humana como responsabilidade pessoal e social; (3.2.2) motivação para a superação da ignorância (particular e social), e (3.2.3) o dever da constância como indicativo do exercício permanente da sabedoria.

3.2.1 Consciência da natureza humana como responsabilidade pessoal e social

O conceito de natureza humana serve de alicerce para a fundamentação sobre a natureza da sabedoria, pois centraliza e promove a reflexão sobre o Ser e a necessidade deste de se associar ao Saber, como forma de aprimoramento das capacidades humanas. A

sugestão dessa associação já tinha sido elaborada por Nozick (1989), embora o autor não a tenha utilizado como condição para uma teoria autoral sobre a sabedoria.

O saber compreende parte da estrutura psíquica do homem, mas também o desafia. Quando o homem é capaz de reconhecer sua inerente limitação, ou condição da mortalidade humana, aponta o enfrentamento do que ele tem de mais vulnerável. O enfrentamento da ignorância também pode dar-se como sinônimo de ‘pequenez’ ou ‘desordem cognitiva’. Por outro lado, a inquietação pela manifestação dessa ignorância pode manifestar a necessidade de vencer suas competências mais elevadas, aquelas condizentes com a superação de cada ser humano.

A palavra ‘consciência’, nesse contexto, deve ser sinalizada como um arbítrio interno concernente à responsabilidade individual para com a aquisição de uma virtude cognitiva, aos moldes da consciência epistêmica como virtude intelectual primária proposta por Montmarquet (1993).²⁵² Estamos tratando a própria apreensão da condição humana como uma crença verdadeira sobre a noção dos limites das características cognitivas humanas, mas também das intenções de superá-las.

Essa consciência da natureza humana deverá compreender a assimilação das causas que promovem a relação homem-mundo. Essa relação não é apenas consciência do que é o homem como ser isolado da realidade (*physis*), ela é a leitura da capacidade humana frente aos questionamentos que o mundo lhe impõe, e como esse homem será capaz de lidar com essas questões. Ou, ainda, de que forma esse homem será capaz de integrar o seu conhecimento como um constructo social, aos moldes do que a epistemologia social propõe.²⁵³

²⁵² A despeito de a palavra ‘consciência’ vir carregada de uma noção que intercambia percepção e intenção, sustentada pela fenomenologia, e tratar de concepções intencionais que podem ser resumidas como aspectos internos do comportamento, optamos em sustentá-la sob um outro patamar, enquanto consciência de uma realidade objetiva. A noção que pretendemos enfatizar associa-se, em alguns aspectos, à de Montmarquet (1993), que utiliza o termo ‘consciência epistêmica’ como uma virtude intelectual primária, direcionada a maximizar verdades e evitar erros. Essa forma peculiar de caracterizar a virtude intelectual é associada à responsabilidade que devemos ter para com a aquisição das nossas crenças (sem que aqui façamos alusão ao voluntarismo doxástico). Em nossa teoria, queremos enfatizar que a consciência sobre a natureza humana é o que guia a atitude epistemológica do sábio, ela será a mola propulsora para a sua motivação de apropriar-se de um saber integral, capaz de desafiar a ignorância humana em geral.

²⁵³ Aqui, propomos ler o conceito de capacidade humana, frente aos questionamentos do mundo, como uma obtenção de conhecimento e/ou entendimento, situado dentro do contexto da epistemologia social, mais especificamente em dois de seus escopos: a) na interferência das condições sociais para a obtenção de conhecimento de determinado indivíduo, e b) na influência desse conhecimento na distribuição e organização social dos esforços cognitivos e das responsabilidades geradas por esse trabalho. A epistemologia social evidencia a obtenção do conhecimento através de um constructo social. Para um estudo mais específico sobre o panorama da epistemologia social, vide Schmitt (1999, cap.15, pp.354-382) e Goldman (1999, p.21).

A relação entre a interferência das propriedades do mundo sobre o conhecimento do homem, e vice-versa, é um vínculo de fruição e de ambiguidade,²⁵⁴ sustentada pelo fato de que, tanto o homem quanto o mundo estão sempre se atualizando, em analogia ao devir heraclítico (cf. Frag.4D- (D.91, K.LI)). Mas é preciso atenção para identificar que essa ambiguidade inerente ao mundo não significa que a sua leitura não possa ser feita de forma objetiva. Em outras palavras, queremos identificar uma atenção redobrada às influências das dinâmicas interpessoais que afetam sobremaneira a formação do saber humano, sustentando que, quanto mais atenção tivermos sobre a tensão inerente aos fatos do mundo, mais nos aproximaremos de um saber integral.²⁵⁵

A consciência da natureza humana desencadeia outro fator impulsionador à sabedoria: a sua apreensão não é, necessariamente, uma aceitação passiva dessa condição; pelo contrário, pode servir de reflexão para um enfrentamento em direção à formação de um novo condicionamento social. Essa consciência deverá remeter a uma intenção de ação, aquilo que Heráclito previu como um ato volitivo para vencer a ignorância.

Dessa forma, a apreensão da condição humana é um processo que passa por: a) discernimento das próprias capacidades cognitivas individuais, através do “conhece-te a ti mesmo” (ou “*gnothi seauton*”, cf. frag. 9 (D.116, K.XXIX)); b) assimilação da condição original de ignorância da Humanidade em geral, tendo os homens como inexperientes (*axýnetoi ginontai*, cf. frag. 1 (D.1, KI)), e a ignorância como sinônimo de ‘tolice’ (*axýnetoi*, conf. frags. 10A (D.79, K.LVII) e 10B (D.87, K.LX)), ou homens como irracionais e inferiores se comparados a uma noção divina (cf. frag.10 (D.82-3, K.LVI)); e c) análise do que é possível superar, ou não, dessa condição de ignorância, assentindo, ou não assentindo, ser evocado a uma noção divina, de superioridade cognitiva e ética, tendo as dúvidas apresentadas como ‘*ethélein*’ e ‘*leguestai*’ (cf. frag.11 (D.32, K.CXVIII)).

Cabe-nos registrar que a incorporação do aconselhamento do “Conhece-te a ti mesmo”, em nossa primeira condição da TFS, serve como base de uma noção transversal

²⁵⁴ A noção de ambiguidade do mundo em detrimento de complexidade é compartilhada com Strasser (1985, p.172-3): “Our human world, however, with its social, economic, political dimensions, is not an artificial construal. It is concrete reality which confronts us with multifarious, variegated aspects and many obscure patches. [...] What puzzles the investigator is not the obscurity of one or another detail, but the ambiguity of the whole. [...] Human life, human social relations, human political and economic activities are poly-interpretable because they are expressions of the ambiguous human reality”.

²⁵⁵ A indicação de dinâmicas interpessoais como influência direta ao resultado de processos epistêmicos deve-se a Roberts e Wood (2003, p.272): “Much acquisition, refinement, and communication of knowledge occurs in a live social setting whose mood and interpersonal dynamics strongly affect these epistemic processes”.

ao conhecimento da condição humana em geral. Instituído pelos 7 Sábios, na Grécia arcaica, esse aforismo foi reproduzido por muitos filósofos ao longo de toda História. Heráclito o reforçou como regra para a leitura de sua própria condição humana (cf. frag.9A D.101, K.XXVIII), mas foi além: associou-o como norma para a compreensão de questões ontológicas e cosmológicas.²⁵⁶

Na abordagem socrática, esse lema tende a sustentar-se sobre a análise de nossas limitações intelectuais: “só sei que nada sei”. Essa é uma das razões pelas quais a busca pelo saber socrático tenha sido relacionada aos moldes de uma teoria da humildade, compilada por Ryan (1999).²⁵⁷ Ter a noção de nossas limitações é um primeiro passo para assimilar a nossa ignorância, mas não garante a motivação para eliminá-la.²⁵⁸ Uma pessoa arrogante ou displicente pode não ter interesse em trabalhar com suas faltas pessoais. No caso de Sócrates, a sua lucidez e postura filosófica, comprometida com o exercício da dialética, fazia com que a dúvida fosse uma dádiva para o enfrentamento da sua ignorância, a ponto de querer eliminá-la. Por isso, mais do que saber quais são as nossas limitações, é preciso dar atenção adequada para a compreensão de que forma elas interferem, negativamente, na execução dos nossos processos cognitivos. Isso significa superar a humildade intelectual como mera constatação cognitiva e trabalhá-la como virtude intelectual adequada.²⁵⁹

O ‘Conhece-te a ti mesmo’ é indicativo de uma importante relação entre a sabedoria e o conhecimento. Essa análise é potencialmente revisada por epistemólogos

²⁵⁶ Spinelli (1998, p.242-3) apresenta Heráclito como tratando do problema do conhecimento humano, enquanto existencialidade, numa proposta de relação entre questões gnoseológicas, ontológicas e cosmológicas. A definição de ser cósmico reflete “uma consciência ou saber que passa necessariamente pela experiência existencial (de si e da totalidade)”.

²⁵⁷ Para rever teorias sobre a sabedoria com base no conceito de humildade, vide Ryan (1999), em nota do nosso cap.1, n.50.

²⁵⁸ Além de uma resposta motivacional, interessa-nos destacar que uma pessoa que tenha em seu perfil a noção de limitação intelectual pode ter como afetadas também suas respostas cognitivas, comportamentais e afetivas. Para aprofundamento sobre limitações intelectuais, vide Whitcomb *et al.* (2017).

²⁵⁹ Paul (2000, p.166) nos esclarece quando a humildade intelectual é passível de ser estruturada como virtude intelectual: “An intellectual humility (IH) is an intellectual virtue just when one is appropriately attentive to, and owns, one’s intellectual limitations because one is appropriately motivated to pursue epistemic goods, e.g. truth, knowledge, and understanding. [...] Intellectual humility: having a consciousness of the limits of one’s knowledge, including a sensitivity to circumstances in which one’s native egocentrism is likely to function self-deceptively; sensitivity to bias, prejudice, and limitations of one’s viewpoint. IH depends on recognizing that one should not claim more than one actually knows. It does not imply spinelessness or submissiveness. It implies the lack of intellectual pretentiousness, boastfulness, or conceit, combined with insight into the logical foundations, or lack of such foundations, of one’s beliefs”.

da virtude, que evidenciam a conduta do agente cognitivo como influência direta na obtenção de seu saber, seja qual for o estado cognitivo correspondente a sua manifestação.

Além disso, alguns trabalhos isolados, como os de Dalmiya (2001), Goldman (2006) e Code (1991), têm feito uma reflexão sobre a forma como cada indivíduo acessa o conhecimento e outras formas de apreensão da realidade, levando em consideração as limitações impostas nesse processo.²⁶⁰

Mas, enquanto alguns autores partem do conhecimento de casos particulares para uma nova proposta de generalização, ou compreensão da natureza humana, com apelo para a sensibilidade, e outros afirmam estudos com ênfase científica sobre as estruturas cognitivas, Grimm (2016) destaca-se por evidenciar que o entendimento sobre a natureza humana não pode ocorrer na posição objetivadora (da terceira pessoa), proposta pelas ciências naturais, e requerendo, portanto, o estudo de uma atitude cognitiva diferente, associada a uma perspectiva epistêmico-social e ética.²⁶¹ É possível, inclusive, que aquilo que clamamos através da máxima ‘conhece-te a ti mesmo’ exija muito mais elucidações

²⁶⁰ Sobre autores e trabalhos que consideram a compreensão do agente epistêmico (e da leitura sobre si mesmo) como fator relevante frente à compreensão do conhecimento em geral, citamos Code (1991), Dalmiya (2001) e Goldman (2006), por esses representarem, cada qual, uma perspectiva distinta de análise sobre o problema. Code (1991) toma a frente nessa análise e estabelece que conhecer indivíduos (seu caráter, circunstâncias histórico-culturais e interesses) merece uma atenção subjetiva. Seu apelo, então, é de que o termo ‘subjetivo’ não seja visto de forma pejorativa, mas como um outro “*insight*” que pretende direcionar as análises sobre o conhecimento para um novo espaço discursivo, no qual a perspectiva feminista lhe interessa diretamente. Dalmiya (2001) estabelece o “método do cuidado” e da empatia para lembrar que há uma relação dinâmica entre conhecer o outro e conhecer a si próprio, estabelecendo a importância do aprofundamento sobre o estudo do caráter de cada indivíduo e das nossas responsabilidades epistêmicas frente ao panorama da epistemologia das virtudes. Goldman (2006), em um projeto interdisciplinar entre filosofia, psicologia cognitiva e neurociência, expõe uma “teoria híbrida da simulação” (também como uma forma de empatia), que considera capaz de articular como uma ontologia dos estados mentais, i.e., do acesso às crenças de cada indivíduo em questão, lincando o estudo dos processos mentais ao estudo dos processos comportamentais. Esse breve panorama de associação entre leituras epistemológicas registra que, embora as metas de cada pesquisador visem consequências diversas, cada uma dessas investigações considera a relevância da máxima “conhece-te a ti mesmo” como recurso de aperfeiçoamento epistêmico.

²⁶¹ “What I take to be significant about all these quotes is the connection between understanding and some great moral good: peace, love, happiness, tolerance, and so on. In some of these passages, understanding is taken to be sufficient for the good, in others necessary. But the idea that understanding is an important ingredient in loving others or properly respecting them is a common one. The obvious point to make now is that the sort of understanding that brings about these goods is presumably not understanding-as-grasping-of-structure. Rather, it seems clear that it is understanding-as-taking-to-be-good. I will respect or perhaps admire your actions to extent that I am able to see or regard your goals as choiceworthy, the sort of things I can take to be worth pursuing” (GRIMM, 2016, p.15-16).

sobre a interferência ética na construção desse caráter humano como receptivo a uma plataforma de sabedoria.²⁶²

Essa perspectiva interessa-nos na medida em que atualiza o papel de reconhecimento de cada ser humano como potencial agente sábio, aquele que é capaz de, ao fazer uma avaliação de suas próprias capacidades e dos demais homens, torna-se capaz de produzir conhecimento, e outros bens epistêmicos, associá-los a bens morais e transformá-los em bens sociais. Aqui reside outra grande questão: o fato de a sabedoria ser motivada pela consciência das capacidades da natureza humana não significa que ela deva ter uma visão antropocêntrica. Se a sabedoria é uma capacidade exclusivamente humana, o seu valor, como bem, deve atingir a todos os seres e os elementos da Terra. Enquanto todos os animais, na medida de seus instintos, sabem ler a natureza, no sentido de sobreviver com, e através da mesma, somente o humano é capaz de lê-la e transformá-la de modo significativo, ou para além de seus instintos: produzindo razões e justificações para seus atos.

É dessa forma que a capacidade de reconhecimento da potencialidade humana pode transformar-se em ingerência sobre a própria realidade. Para ser responsável pelo seu destino (cf. frag. 13- (D.119, K.CXIV), atuando num mundo em constante tensão entre opostos, o sábio deve perseguir um cenário harmônico, e a harmonia da realidade exige uma visão ecocêntrica da mesma. Assim, estamos associando a uma consciência epistêmica da natureza humana aquilo que Montmarquet (1993) chama de ‘bom comportamento epistêmico’.²⁶³

Será o discernimento de nossas próprias capacidades intelectuais, bem como a reflexão sobre a condição da natureza humana, em geral, que estarão na base da motivação por ações sábias. Pois somente a necessidade de uma superação garante o enfrentamento da ignorância.

3.2.2 Motivação para a superação da ignorância

²⁶² Filósofos que não fazem parte da linha analítica tendem a evidenciar as relações éticas como prioritárias diante da tarefa do “Conhece-te a ti mesmo”: “tomar consciência de si é um ato essencialmente ético, graças ao qual se transforma a maneira de ser, de viver e de ver as coisas” (HADOT, 1999, p.284).

²⁶³ Montmarquet (1993, p.7) assume que: “we can be responsible in some sense for what we believe”, atribuindo um tipo de correspondência entre responsabilidade doxástica e virtude intelectual. Para o conceito de ‘bom comportamento epistêmico’, vide Montmarquet (1993, p.5).

‘Ignorância’ e ‘tolice’ são termos recorrentes na literatura epistemológica, contrapostos à noção de sabedoria.²⁶⁴ Na visão heraclítica, o homem ignorante é considerado infantil, no sentido de inexperiente e de conduta inapropriada (cf. frag.10A (D.79, K.LVII) e 10B (D.87, K.LX)). É certo que, se Heráclito enfatiza a ignorância como inerente à natureza humana, ele também prevê o potencial da racionalidade em boa parte dos homens, como poder reflexivo e crítico capaz de vencer as observações dos adormecidos. A razão como *Logos* (cf. frags. 1 (D.1, K.I) e 5 (D.107, K.XVI)), num primeiro estágio, é obtida através da atenção para com um processo cognitivo específico (*aisthesis*), ou como exemplo de realização coerente e virtuosa (cf. frag.12 (D.112, K.XXXII)), expressa em pensamento, ato e comunicação daquilo que é verdadeiro (*aléthes*).

O homem tolo não sabe fazer uso dessa racionalidade, não promove crença verdadeira com assiduidade, e tampouco é capaz de envolver-se num processo de conhecimento das primeiras causas e de conceder bons julgamentos.²⁶⁵ Também não se preocupa em encontrar evidências e razões que suportem suas crenças perceptuais, e tende a interpretar a realidade através da imaginação, da ilusão, de opiniões subjetivas e fracas, distanciando-se da verdade.

A ignorância é um estado epistêmico negativo, mas não apenas por representar ausência de conhecimento, ou outros estados e bens epistêmicos. Ela também afasta a capacidade de raciocínio sobre o campo ético, pois, quando associada à intransigência e reproduzida culturalmente, seus malefícios se estendem como meios de dominação, subordinação, ou, como nos adverte Code (2010), de injustiça epistêmica.²⁶⁶ A ignorância também pode ser representada em agressões indevidas, em inércia social, capaz de

²⁶⁴ Kekes (1983, p.277): “O oposto da sabedoria é a tolice, universalmente reconhecida como um defeito”. Julia (1969, p.294) assinala que a sabedoria contrapõe-se à tolice associada às paixões. Whitcomb (2010a, p.19), ao tratar das seis condições necessárias que devem ser incorporadas às teorias da sabedoria, apresenta a terceira dessas condições como anti-tolice.

²⁶⁵ Se o ignorante promover algum tipo de crença verdadeira, essa terá sido alcançada por acidentalidade, ou repetida como um simulacro e, portanto, não servirá de base para alcançar o conhecimento e, tampouco, a sabedoria.

²⁶⁶ “As participants in the newly named ‘agnotology’ (estudo das políticas de produção da ignorância) discussions show, ignorance is more than a simple lack of knowledge: it is a multifaceted social-political phenomenon produced or sustained in ways that parallel but do not replicate the production of knowledge: it is negotiated and held in place by advocacy. Its power may be consequent upon a certain stasis: a resistance within a community or group or a firmly instituted imaginary to entertain new epistemic possibilities; a vested interest in maintaining a condition of not-knowing or pervasive uncertainty about a particular subject matter; a paternalistic protectiveness against certain truths entering public knowledge or the knowledge of particular segments of the population. Ignorance thus sustained can perpetuate epistemic injustice” (CODE, 2010, p.48-9).

sustentar uma sociedade que tende a se afastar e a se desinteressar pelos valores da sabedoria.²⁶⁷

Boa parte do dinamismo atribuído à sabedoria vem do fato de o sábio ter a intenção constante de vencer a ignorância, quando não a sua, em determinado aspecto em particular, ele se destina a preocupar-se com a ignorância da Humanidade, com o que chamamos de ‘ignorância social’. Quando aplicada de modo personalizado, a cada indivíduo com pretensão a ser sábio, a meta é o próprio aprimoramento cognitivo desse indivíduo, em direção ao alcance daquilo que apresentamos como a renovação da sabedoria como evolução pessoal. As motivações internas para vencer a sua ignorância podem ser geradas pela curiosidade, pela perseverança intelectual, ou pela necessidade de obter discernimento sobre os fatos do mundo. Esses motivos básicos, ou internos, lhe trarão segurança e sagacidade para associá-los a motivações externas circunstanciais, podendo revelar o pragmatismo de seu saber direcionado à comunidade. É nesse momento que o sábio passa a ser motivado a combater a ignorância social.

Grimm (2016) nos adverte que boa parte da motivação do sábio para responder a questões metafísicas, de grande complexidade, nasce do seu anseio de dar respostas e promover conforto a toda a Humanidade.²⁶⁸ Dessa forma, o combate à ignorância social passa a ser responsabilidade de todos os sábios, ainda que o seu ataque se dê de forma indireta, via compreensão alheia, paciência, solidariedade, consolo ou benevolência.

Na perspectiva específica da condição 1, salientamos a sabedoria como virtude intelectual.²⁶⁹ Estar motivado a ser bem-sucedido em relação a uma virtude é propriedade de um sentimento, que dirige uma ação de forma persistente, direcionada a obtenção da verdade.²⁷⁰ Interessa-nos sublinhar a afirmação de que pessoas virtuosas tendem a

²⁶⁷ Code (2010, p.45) também nos adverte que os padrões de ignorância preservam, tacitamente, um imaginário social arraigado e silencioso, gerando uma certa inércia diante dos imperativos para adquirir conhecimento.

²⁶⁸ Grimm tem insistido, em boa parte de seus artigos, que a motivação do sábio para responder a questões metafísicas não tem impulso apenas epistemológico. Em *Wisdom in theology* (GRIMM, 2016), o autor enfatiza que todo sábio é motivado por envolver-se, sobretudo, com questões éticas, tomando para si a responsabilidade de harmonizar as relações entre os homens.

²⁶⁹ A tendência da apresentação da condição 1 da TFS referenda a sabedoria como virtude intelectual. No entanto, a sabedoria também se manifesta através de um conjunto de estados cognitivos, visão essa fortalecida nas condições 2 e 3. Já na condição 4, a sabedoria passa a ser revisada como virtude intelectual associada a virtudes morais.

²⁷⁰ Sustentamo-nos, aqui, sobre o conceito de “ato de virtude” produzido por Zagzebski (1986), como base fundamental para estabelecer sua proposta de definição de uma nova análise sobre o conhecimento. De certa forma, consideramos que, embora nossa proposta não esteja alinhada diretamente ao projeto da autora, o seu conceito de motivação em direção à consolidação de uma crença é, parcialmente, interessante de ser exposta. Sobre a definição do que é um ato de virtude, temos: “Let us call an act of virtue A if and only if

buscar, como fim de suas ações, uma transformação: delas próprias, como exemplares, ou do mundo como um todo.²⁷¹

Aqui, vale o destaque de que trataremos de um sucesso confiável, mas não infalível, pois o sábio, embora domine com propriedade suas ações em meios adversos, também pode ser atingido, ainda que, em menor grau, por condições externas incompatíveis com suas ações.²⁷² O que, geralmente, levará esse sábio, como aguçado leitor dos desafios da realidade, a retomar suas ações em ambientes e circunstâncias mais apropriadas.

Ao elaborar a nossa concepção de motivação, não podemos negar as contribuições de Zagzebski (1996) como referência na literatura epistemológica, justamente por ter introduzido o conceito de motivação como base de teorias da virtude. É importante dar-lhe esse crédito, porque, em alguns aspectos, o seu conceito de motivação dialoga com a nossa teoria sobre a sabedoria, e ele será retomado, com maior ênfase, na análise da condição 4. No entanto, na condição 1, ele merece o destacamento de incompatibilidades em nosso direcionamento teórico.

Zagzebski (1996) trata de uma motivação em direção a uma crença, como consta em sua análise do conhecimento. Quando tratamos de uma análise sobre a sabedoria, a crença determinante da condição 1 da TFS exige que o agente sábio creia nas (possíveis) superações das limitações humanas. Sem essa noção, as demais condições de nossa teoria tornam-se prejudicadas.

Ainda assim, acreditamos que essa motivação deva ser associada ao elencamento de virtudes intelectuais e morais que possam vir a contribuir na obtenção dessa crença.

it arises from the motivational component of A, it is something a person with virtue A would (probably) do in the circumstances, and it is successful in bringing about the end (if any) of virtue A because of these features of the act” (ZAGZEBSKI, 1996, p.248).

²⁷¹ Sobre as motivações das crenças humanas, Zagzebski alega: “A “motive” in the sense relevant to an inquiry into virtue is an emotion or feeling that initiates and directs action towards an end. Motives are connected with virtues in that virtuous persons tend to have certain emotions that then lead them to want to change the world or themselves in certain ways” [...] “The connection between motivation and success may differ from virtue to virtue” (ZAGZEBSKI, 1996, p.131 e p.133).

²⁷² Afirmar que as condições externas (do mundo) podem vir a interferir no sucesso de uma ação sábia não é o mesmo que afirmar que as condições externas podem transformar o sábio em si. A relação entre o sábio e a autarquia (como domínio de si mesmo) é característica de várias representações do sábio filosófico. Em Heráclito, subentende-se que o sábio é autárquico, na medida em que ele produz uma crítica autônoma à sociedade e não se deixa subjugar pela ignorância social. No entanto, se a sua motivação é sempre persistente, a sua ação é direcionada de acordo com as possibilidades do ambiente externo, como passíveis de acolherem, ou não, essas ações de forma eficiente. Assim, as circunstâncias externas podem vir a alterar o resultado das ações sábias, mas não a natureza do sábio, que, por se propor a uma sabedoria dinâmica, sempre retomará suas ações em circunstâncias mais propícias. E, mais, é dever do próprio sábio reavaliar constantemente o ambiente externo, a fim de poder determinar o melhor cenário para aplicar as suas ações.

Ora, para reconhecer as limitações humanas, é preciso que o agente em questão possua virtudes capazes de alargar sua visão de pertencimento à própria condição humana.

O fato de Zagzebski (1996) não ter aplicado diretamente sua teoria a uma análise da sabedoria não a exclui de tratar sobre o tema em aspectos pontuais. Em geral, sua análise sobre a sabedoria se reproduz em base aristotélica, alinhando-se à noção de uma sabedoria (aos moldes de *sophia*) com valor intrínseco. E, quando defende a noção de sabedoria prática (*phrónesis*), prevê sua valoração instrumental, e, nesse caso, sinaliza que a sabedoria pode vir a produzir bens sociais e, portanto, atingir um sucesso destacado.²⁷³ O impasse da autora é aquele que corresponde à visão dicotômica da sabedoria aristotélica. Para resolvê-lo, Zagzebski (1996) apresenta o sucesso das ações sábias como consequência de uma motivação atípica, e não como meta direta de um ato cognitivo.²⁷⁴ Essa visão não é conclusiva, e referenda críticas de outros epistemólogos que tratam da sabedoria com a mesma base neo-aristotélica, apontando que seu trabalho, de fato, destaca a sabedoria enfatizando a valoração instrumental da mesma. Em nossa análise, de fundo heraclítico, esse problema não se aplica, já que nossa visão é de que a sabedoria tem, de fato, valor instrumental e, portanto, pode ser motivada em coextensão a outros bens epistêmicos e morais.

Outra incompatibilidade com o trabalho de Zagzebski se refere ao fato de que, em artigo posterior (ZAGZBESKI, 2000), a autora determina que o sucesso de seu agente deva ser visto sem a necessidade de um apelo intencional totalmente consciente.²⁷⁵ É importante ressaltar que esse último aspecto exposto por Zagzebski não é compartilhado em nossa teoria, já que exigimos do sábio, de forma rigorosa, não apenas a direção em prol de um sucesso em suas ações, mas justamente a convicção, correção e coerência de suas intenções frente à determinação dessas ações. Boa parte do diferencial de um agente sábio reside no seu compromisso com a integralidade e responsabilidade de

²⁷³ A peculiaridade das análises sobre a sabedoria em Zagzebski é grande, com maior ênfase quando tratamos da condição 4 da TFS, na seção 3.5.3.

²⁷⁴ No corpo do texto, sobre a problematização de aplicação de sua teoria da motivação à virtude da sabedoria, Zagzebski (1996, p.133) afirma: “When it [emotion] acts as a motive, it aims to produce a certain end. [...] Some virtues may have no end at all, such as wisdom, but such virtues are not typical”. Em nota de rodapé (n.31), a autora pretende sustentar a sua posição, de destacar a peculiaridade da sabedoria, apoiada ao comentário de Stanley Godlovitch (1981), que igualmente afasta da sabedoria, numa visão geral, metas práticas como fim; mas sem negar que haja uma discussão sobre o ponto crucial da relação entre a sabedoria, e alguns fins externos, pelo menos, em parte.

²⁷⁵ Sobre a não exigência direta de um ato consciente, replicamos as palavras da autora: “The concept of motive is useful in this context because motives are connected to the successful attainment of their ends in much more than an accidental way even though they are not always intentional or fully conscious” (ZAGZBESKI, 2000, p.120).

assumir as consequências de suas ações no mundo, e por isso também trataremos de outras concepções psicológicas para fomento e retroalimentação da sabedoria, para além da crença, diante das condições a seguir.²⁷⁶

Feita a ressalva da apropriação parcial do conceito de motivação produzido por Zagzebski (1996), precisamos reaproximar a nossa “motivação sábia em prol de vencer a ignorância” ao conceito estabelecido por outro epistemólogo. Lembrando que nossa motivação nasce da conscientização sobre a natureza humana, aquela advinda de uma visão externa de cada indivíduo como avaliador das características positivas ou negativas de cada ser humano, combinada a uma sensibilidade interna, como pertencimento de cada homem a uma disposição inescusável de compartilhamento de suas existências.

Será Baehr (2011a) quem proporá a noção de *conscientização intelectual*, como uma susceptibilidade a ser motivada pela consideração de que, uma boa conduta epistêmica, é um dever de cada agente.²⁷⁷ Transpondo, novamente, a realidade de nossa análise, a condição 1 proporá que a motivação para a superação da ignorância seja associada à virtude da conscientização intelectual, tornando a superação da ignorância motivada não apenas por outras virtudes intelectuais, mas superposta como um dever do sábio.

3.2.3 O dever da constância como indicativa do exercício permanente da sabedoria

Constância é uma qualidade daquele que não falta a uma tarefa e envolve-se com ela de forma persistente. Associada a uma noção heraclítica, constância deve ser indicada no sentido de resistência, fruição. Lembrando que o caminho de Heráclito proposto para a sabedoria vai em busca de uma harmonização, com ênfase a um movimento de tensão.

A constância como superação da ignorância (própria, de cada indivíduo, e da Humanidade em geral), é o compromisso do sábio em se envolver como agente e incentivador de estados epistêmicos ricos, bem como de virtudes intelectuais e morais, características para a realização da sabedoria. Seja como conhecimento inovador, ou como entendimento crítico, os modelos de estados cognitivos propostos nas condições 2

²⁷⁶ Aspectos psicológicos para além da crença são tratados na condição 3 de nossa TFS, relativos à apreensão do entendimento crítico.

²⁷⁷ Segue a definição de consciência intelectual de Baehr (2011a, p.108): “Intellectual conscientiousness is the susceptibility to be motivated by the consideration that behaving well epistemically is required of us, is what we ought to do, is our duty”.

e 3, ao sábio caberá sempre uma renovação perene sobre os mesmos, e uma adequação das virtudes indicadas para cada ato.

A força da sabedoria, como persistência em prol de uma análise, diagnóstico, e refundação de bens e valores epistêmico-éticos reside justamente no enfrentamento da natural inconstância da realidade. Na medida em que o sábio heraclítico é capaz de ler a realidade com senso crítico, e essa realidade é sempre transfigurada, da mesma forma, o sábio reconhece que o seu saber deve ser ressignificado a cada circunstância e desafio.

Por isso, associamos a superação da ignorância com o exercício permanente da sabedoria, enquanto essência da prática filosófica. Mas, aqui, cabe reforçarmos a análise do que entendemos como a prática filosófica condizente com os atos de sabedoria. Referimo-nos ao exercício espiritual, aquele relacionado aos primórdios da História da Filosofia, desafiando narrações míticas e orientando-se aos valores da racionalidade e da verdade. Lembremos que a denominada origem da Filosofia, segundo Diógenes Laércio (1988), compartilhava o papel de pensadores com mestres e profetas, como os magos persas, os druidas celtas ou os ginsofistas, os sábios nus indianos.²⁷⁸ E, embora o orientalismo não conte com grandes defensores contemporâneos, o estudo sobre essas supostas origens serve de pesquisa transversal para a compreensão de como boa parte dos filósofos incorporaram os valores dos sábios.²⁷⁹

Também se faz necessário recordar que devemos aos filósofos especulativos do período arcaico, como leitores e interpretadores da natureza, uma forte relação com a ciência. Mas essa conotação de ciência não se traduz com a visão fragmentada, incorporada aos princípios científicos atuais. A referida ciência desses primeiros pensadores era permeada por um olhar que clamava por perspectivas metafísicas. É por isso que todas as experiências sobre o homem e a natureza estão na base da busca pela sabedoria. Em outras palavras, tratamos da prática filosófica como reafirmação da maturidade experiencial de cada indivíduo, na sua proposta de interação com o mundo.

²⁷⁸ Vide Laércio (1988, I, 1, p.13-4).

²⁷⁹ Sobre abordagens específicas das origens da Filosofia, destacamos alguns estudos: especificamente sob as influências orientalistas sofridas pela filosofia de Heráclito (BERGE, 1969, p.18); desvalorização do milagre grego (LEGRAND, 1991, p.12); afinidade entre o pensamento oriental e grego pré-socrático, através da análise dos trabalhos dos filósofos da dinastia Han (chinesa) (THOMSON, 1974, p.84-88); análise de relatos de pensadores gregos arcaicos que confirmam a influência do pensamento oriental (WERNER, 1946, p.11-14); elementos de influência do pensamento oriental (MONDOLFO, 1971, p.10-11); admitindo influência cultural do Oriente na Grécia, mas relevando a originalidade do povo grego (BORNHEIM, 1993, p.7-8); sinalizando que a influência oriental dizia respeito a questões práticas, como a adoção das conquistas técnicas na agrimensura, na náutica e na observação do céu, e não transpostas a questões filosóficas (JAEGER, 1986, p.135); associando as viagens dos povos gregos a uma suposta influência oriental hebraica, egípcia, babilônica e indiana (ABBAGNANO, 1969, p.17).

Assim, o pensamento sábio que deve, necessariamente, ser renovado tem compromisso tanto com revisões filosóficas, quanto com o que entendemos, atualmente, como ciência e novos rumos da tecnologia.²⁸⁰

Heráclito não se preocuparia em responder quais são os objetos de investigação dos filósofos, pois dizia que os homens amantes do saber deveriam ser bons inquiridores em muitas coisas de fato (cf. frag. 6 (D.35, K.IX)) e o que os diferenciava da multidão era a forma como eles demonstravam a sua capacidade de extrair desses objetos ou do seu conhecimento per se uma janela para a reflexão e apropriação legítima sobre suas investigações. Podemos, então, apontar algumas características elementares desse pensamento filosófico, como ato de sabedoria: uma atitude racional, voltada para a consolidação da verdade, em um método reflexivo e crítico que tende a universalizar o conhecimento e o entendimento.

É dessa forma que, ao estabelecermos como parte de uma das condições para a sabedoria, o exercício constante da prática filosófica, representada pela maturidade experiencial, e a noção de sabedoria com perspectiva dinâmica, podemos sugerir um enfrentamento ao problema do ceticismo sobre a sabedoria em si. Há dois níveis de um suposto ceticismo sobre a sabedoria: a) aquele que não considera que os humanos possam atingir a sabedoria, mas apenas almejá-la como meta, e b) aquele que não acredita que os humanos possam atingi-la, quando considerada em seu nível máximo (coma qual vamos associar a sabedoria humano-cósmica heraclítica).²⁸¹ Ambos questionam se os seres humanos podem atingir essa sabedoria, sendo que o segundo grupo atribui aos humanos apenas o alcance de níveis mais baixos desse ideal de sabedoria.

Parece-nos que, para além de questionar sobre as limitações da natureza humana, os cétricos com relação à sabedoria tendem a relacioná-la a uma noção de infalibilidade. É importante, nesse sentido, desmistificar os ideais de sabedoria divina como esboços de

²⁸⁰ Há tentativas de incorporar, ainda dentro da análise sobre a abordagem da Filosofia, leituras tanto abstratas quanto empíricas. É o caso do trabalho de Miranda (1972, cap.II), que estabelece uma Filosofia Clássica e uma Filosofia Científica. Dentro dos estudos da epistemologia, podemos verificar a pesquisa de Norris (2007, p.51) como apresentando, de forma objetiva, diferenças entre uma verdade científica, histórica ou factual. Mas, MIšćević (2016, p.405) parece resumir o que entendemos como uma síntese da filosofia como base para a sabedoria. Entre o panorama de discussão sobre o que nos preocupa humanamente, em comparação com a profunda realidade que lemos de forma científica, o autor responde: “Philosophy is the happy branch in which we can discuss both”.

²⁸¹ Kane (2010, p.123) reflete sobre a dificuldade de os humanos, como criaturas finitas, alcançar essa sabedoria em seu valor máximo, acrescentando: “All forms of human inquiry, from the most humble to the most profound [...] are searches in the realm of aspiration” (KANE, 2010, p.126). E Riggs (2003b, p.216) é enfático em assumir o seu ceticismo sobre o alcance de uma sabedoria plena: “I take having wisdom to very much a matter of degree, and I take it to be obvious that no human being has ever achieved a state of maximal wisdom”.

uma sabedoria mística ou religiosa, defendida na primeira fase platônica, em que esse saber provém exclusivamente de um deus personificado. Nessa concepção, esse deus seria a única representação do que entendemos sobre a sabedoria, ou a linguagem de um ser divino.

Notemos que essa é uma leitura que não condiz com nossos anseios contemporâneos. Ainda que a sabedoria seja lida como a maior das virtudes e um conjunto dos mais elaborados estados cognitivos, isso não significa que os humanos não possam assimilá-la. Assim como a pesquisa epistemológica considera a falibilidade diante das análises do conceito de conhecimento, exigindo, igualmente, uma relação de compromisso com a verdade, a justificação e com a coerência de forma rigorosa, no mesmo sentido acreditamos que, analisados os passos de todo o método para a sabedoria, essas práticas podem conceber uma configuração criteriosa, mas falível de sabedoria.²⁸²

É nesse contexto que o apelo heraclítico por uma constante atualização desse saber redimensiona os próprios atos sábios que, por algum fator externo, ainda não tenham correspondido às mais altas expectativas. Mas também concebe a leitura de falhas nas próprias capacidades humanas (cf. frag. 6B (D.110, K.LXVII)), mostrando que, dentro dos níveis de sabedoria, há espaços previstos para a possibilidade de reestruturação desses atos, sobretudo pela condicionalidade das limitações impostas pela própria natureza humana.

Ao sábio humano-cósmico, então, serão destinadas capacidades e virtudes muito mais elaboradas do que ao indivíduo que apenas atingiu a sabedoria humana, aquele que está nos níveis mais baixos do saber, ainda próximo da luta contra a ignorância. Mas, atenção: o sábio humano-cósmico participa de uma concepção divina, mas não tem a pretensão de se apresentar como um deus. Enquanto ele se destina a assumir, com excelência, as responsabilidades pela execução de seus estados cognitivos e, ao longo dos estágios propostos, reaprimorar os seus valores com superioridade, suas falhas tendem a ser dirimidas, mas não isentadas por completo.

²⁸² Sobre a consideração do falibilismo, no contexto epistêmico: quando não temos acesso a todas as evidências disponíveis para crer que p, quando a justificação que p não se apresenta num quadro satisfatório, ou até mesmo num quadro nebuloso e, em todos os casos, nos comprometemos com o critério de eliminar ao máximo as possibilidades de erro as quais estamos expostos. Para o estudo das concepções de falibilismo, vide Fantl e McGrath (2009, p.6 a 15).

Em nossa leitura, o sábio pode estar sempre almejando a perfeição, sem que lhe seja negada a condição da sabedoria enquanto dinâmica. Esse não é um apelo direto à humildade intelectual, embora, em alguns casos, ela seja conveniente.²⁸³

O compromisso que nos referimos na condição 1 tem em vista, portanto, a renovação constante dos votos da sabedoria, a partir da consciência sobre a superação das limitações da natureza humana.

3.3 (TFS): condição 2

Antes de associarmos a nossa teoria da sabedoria à defesa de um sábio comprometido com um tipo especial de conhecimento, é fundamental destacar que as noções epistêmicas heraclíticas, enquanto seminais, nos permitem uma análise peculiar, com relação às propostas de estados cognitivos destinados ao sábio. Diferentemente das análises das teorias da sabedoria, apresentadas no cap.1, as quais preveem, cada qual, apenas uma orientação, ou estado epistêmico, como base cognitiva da sabedoria, optamos por determinar, como processo de nossa teoria, a exigência da sabedoria sob dois estados cognitivos: o conhecimento inovador e o entendimento crítico. As definições de ‘inovador’ e ‘crítico’ são agregações de nossa autoria. Mas os conceitos de conhecimento e de entendimento serão por nós revisados, a partir da literatura epistemológica vigente. Essa literatura prevê critérios díspares sobre cada qual, o que nos exige uma explicação prévia da forma como essa combinação poderá se dar, sem prejuízos teóricos.

3.3.1 Introdução à viabilidade da conjugação entre conhecimento e entendimento, como estados cognitivos do processo de apreensão da sabedoria

Não podemos afirmar que Heráclito seja responsável por criar uma teoria sobre o conhecimento, mas em apresentar-se em defesa de uma atitude epistemológica sem cunho didático, de abstrações sobre o lugar que ocupavam os saberes mítico, prático,

²⁸³ Na condição 4 da TFS, trataremos da forma como devem ser selecionadas e dispostas as virtudes intelectuais nas ações sábias. Nosso apelo diz respeito a uma seleção que contemple a adequação de determinadas virtudes, direcionadas a casos específicos, enfrentados pelo sábio. Nesse sentido, veremos que não são todas as circunstâncias que indicam um comportamento de humildade por parte do sábio.

gnóstico e epistemológico, no período arcaico.²⁸⁴ Não há uma sistematização, mas uma tematização sobre a importância de associar o pensamento racional, ou filosófico, a termos que viessem a fundar diversas aproximações com o que hoje chamamos de ‘conhecimento’ e ‘entendimento’.²⁸⁵

Isso pode ser verificado através da defesa de uma linha preponderantemente apodíctica de se expressar, focada na racionalidade/verdade como *Logos* (cf. frags. 1 (D.1, KI), 3 (D.108, K.XXVII) e 4 (D.50, K.XXXVI)), que só pode ser encontrada para além de uma percepção sensível (*aísthesis* associada a *psyche*, cf. frag.5 (D.107, K.XVI)), e superando a opinião subjetiva (*heoutousi dokeousi*, cf. frag.8 (D.17, K.IV)). Mas, também por sua utilização recorrente do termo ‘*gnomé*’ (cf. frags. 2 (D.41, K.LIV) e 14- (D.78, K.LV)), e ‘*epistasthai gnomén*’, ambas as expressões sugerindo, diretamente, a sua contribuição para a formação dos termos conhecimento e entendimento.

Também é possível verificar uma série de termos de ressonância, atualmente pertinentes ao arcabouço epistemológico, que nos levam a sua proposta de inteligibilidade, ou processo racional de reflexão, o *nous* (cf. frag.7 (D.40, K.XVIII)).²⁸⁶ Dessas relações, para o que hoje conceituamos como ‘conhecimento’, ‘entendimento’ e ‘sabedoria’, houve um longo caminho na História da Filosofia. Ainda, na Filosofia Clássica, o termo ‘*episteme*’ tinha forte conotação com o sentido da palavra grega ‘*episthamai*’, que significava *chegar a uma paragem*, i.e., conseguir trilhar o caminho que se inicia com as experiências sensoriais e, associado ao raciocínio, chegar à fixação de um conceito intuitivo, prestando-se a valorar o que poderia ser apenas uma simples observação intelectual, relacionada (ou não) a fatos práticos da vida.²⁸⁷

²⁸⁴ As atribuições históricas a um possível criador de uma teoria do conhecimento são referendadas a Parmênides, por diversos argumentos: o relatório de Teofrasto concede-lhe a criação do pensamento ‘melhor e mais puro’ (VLASTOS, 1995, p.153); o seu poema *Da Natureza* teria sido o primeiro trabalho filosófico a evidenciar com clareza a diferença entre um conhecimento científico e um conhecimento filosófico (PRINCE, 2006, p.438); Parmênides teria instituído a supremacia da razão em oposição aos sentidos como base de uma teoria do conhecimento (MONDOLFO, 1943, p.135).

²⁸⁵ Leshner (1999, p.236) nos esclarece a forma peculiar com a qual Heráclito introduziu os problemas sobre o conhecimento, e outros estados epistêmicos, nas análises filosóficas: “Heraclitus shifted the focus of philosophical interest in knowledge, away from the conventional view of wisdom as embedded in the teachings of revered poets and self-proclaimed experts, away also from the superficial awareness of the features of the world available to us through sense perception, and toward a theoretical understanding of the cosmos that is available to us through reflection on its complex but hidden nature”.

²⁸⁶ A utilização heraclítica de “*insights*” sobre a racionalidade tende a ligar-se, com maior propriedade, ao conceito de entendimento, conforme nos mostram os estudos de Hölscher (1974, p.238). Pelas razões apresentadas, nossa teoria não apela diretamente ao conceito de racionalidade como representativo do estado cognitivo mestre da sabedoria - caso optado por Ryan (1999).

²⁸⁷ Para o conceito antigo de *episthamai*, vide Peters (1977, p.151).

A partir dessa análise histórica, que destaca o papel de Heráclito, e o nosso estudo sobre uma perspectiva epistemológica contemporânea, passamos a sugerir que a sabedoria, como saber integral, engloba dois estados cognitivos diferentes: o conhecimento e o entendimento. Mas se, por um lado, a linguagem ordinária os aproxima, e ambos trabalham para elucidar com clareza os fatos da realidade, seus critérios partem de fundamentos diferentes. Por isso são duas condições necessárias que não se fundem, embora se complementem.

Uma das diferenças básicas entre os muitos critérios de seus fundamentos reside no fato de que o conhecimento é um estado rigoroso que não permite que a verdade/justificação de sua crença seja(m) acessada(s) através de sorte ou acidentalidade, enquanto que o entendimento possibilita, na maioria de suas definições, a acidentalidade, em algum nível, na formação de sua apreensão relacional dos fatos da realidade.

Notamos, então, que apenas um dos primeiros critérios levantados já torna a associação entre esses dois estados cognitivos uma posição singular frente à tendência das teorias vigentes, que contemplam apenas o entendimento como o estado cognitivo orientado à sabedoria ou deixam essa questão em aberto, pois, de fato, a associação entre conhecimento, com base em *know that*, e entendimento, com base em *know why/how*, é controversa em epistemologia.²⁸⁸

Por essa estranheza, cremos ser pertinente esclarecer duas dúvidas fundamentais: a) como associar a apreensão da sabedoria no encontro – e não na fusão – entre conhecimento e entendimento?, e b) por que necessitamos de dois estados cognitivos diferentes na apreensão da sabedoria?

3.3.1 a) O encontro do conhecimento com o entendimento

²⁸⁸ A agenda da epistemologia tradicional tem identificado a noção de *know that* como o modelo clássico nas análises do conhecimento, enquanto que o *know how/why* estaria direcionado às análises sobre o entendimento. Boa parte dos critérios envolvidos para ser estabelecida essa aproximação será tratada por nós na defesa das condições 2 e 3. Mas, por ora, é preciso identificar que a noção de desconformidade entre seus fundamentos é a posição recorrente (vide RIGGS, 2009b, p.336). No entanto, há trabalhos em epistemologia (sem a conotação direta à pesquisa sobre a sabedoria) que aceitam uma noção convergente entre conhecimento e entendimento. Schaffer (2007) apresenta argumentos em prol dessa defesa e, em seu artigo *Knowing the answer*, alega que todo conhecimento do tipo *know whether* (ou outras conotações relativas a conhecimento interrogativo) é redutível a *know that*, e que, portanto, deveríamos definir conhecimento como uma questão relativa, que busca o progresso diante dos avanços de uma pesquisa, e não apenas de forma restritiva a um conhecimento proposicional. Segue o seu argumento: “Knows-that is contextually equivalent to knows-whether: If p, then (‘s knows that p’ is true in c) iff (‘s knows whether p’ is true in c)” (SCHAFFER, 2007, p.399). Como essa aproximação não é uma defesa fácil e contrasta com autores que servirão de base em nossas próximas análises, seguiremos assumindo que os critérios para o conhecimento e o entendimento divergem, em suas bases.

Nenhuma teoria epistemológica sobre a sabedoria, entre as apresentadas na seção 1.3, apropriara-se desse critério de associação entre conhecimento e entendimento no arcabouço da vida cognitiva do sábio. Cada qual trabalha com um estado cognitivo único, condizente com sua opção de fundamentar sua teoria: seja sob a racionalidade ou o conhecimento, ou o entendimento.

Atribuir como condição de um mesmo agente epistêmico (o sábio) a apropriação *concomitante* de estados como conhecimento e entendimento seria um erro conceitual grave, já que, na definição da natureza de cada um desses estados, há condições que, por vezes, se chocam. O que estamos propondo aqui é atribuir ao mesmo agente um estado epistêmico condizente a *estágios diferentes* dentro do processo de encontro com a sabedoria, já defendida por nós como um processo que ocorre em graus.

Dessa forma, no estado motivador desse processo, está a consciência sobre a superação da ignorância; no estágio seguinte, reside a obtenção de um conhecimento específico (relativo a um conhecimento inovador), e, no próximo estágio, as crenças desse conhecimento inovador servem de parte da base de informações que fomentarão o estágio do entendimento. Todos esses estágios levam em consideração a retroalimentação desses processos, concernente ao conceito de sabedoria dinâmica proposta por Heráclito.²⁸⁹

Assim, além de o conhecimento e o entendimento agirem em estágios diferentes e buscarem metas cognitivas igualmente diversas, referentes a cada uma de suas propostas, quando nos referimos ao conhecimento estamos tratando pontualmente do conhecimento inovador, aquele que Heráclito sinalizou como o conhecimento do investigador (*histor*), e que sugere uma relação estreita com o especialista (*epistasthai gnomén*). Essa mesma relação de especialização, entretanto, participa do contexto do entendimento de forma indireta, já que o entendimento crítico ao qual vamos nos referir necessita de uma visão mais ampla sobre os fundamentos da realidade. No entendimento, a especialização apenas orienta uma explicação relacional, mas não determina a mesma.

Parte dessa explicação nos auxilia a dar a resposta para a segunda pergunta: por que necessitamos de dois estados cognitivos diferentes na apreensão da sabedoria?

²⁸⁹ É preciso referendar o fato de que, em Heráclito, a sabedoria é um conceito dinâmico, e não absoluto. E, portanto, até mesmo o sábio retorna a cada um desses estágios anteriores, na medida em que a sua ignorância é confrontada com um novo tema, desafio ou situação. Ele não perde o que sabe, mas reatualiza o seu conhecimento e/ou entendimento. O que ocorre é que sábios experientes (aqueles que se apropriam de uma prática filosófica amadurecida) tendem a permanecer em estágios mais avançados desse processo, não necessitando retornar aos estágios iniciais, ou retornando sob um olhar muito mais criterioso e exigente, correspondente ao seu nível superior de sabedoria.

3.3.1 b) A necessidade de dois estados cognitivos na apreensão da sabedoria

Já sinalizamos que a grande parte dos epistemólogos que tratam da sabedoria tende a optar por aproximar o entendimento como o estado cognitivo de base do sábio. Zagzebski (2001) chega a sinalizar que a leitura mais fiel que deveríamos fazer do termo ‘*episteme*’, no período clássico da filosofia, deveria ser *entendimento (understanding)*, e não *conhecimento*.²⁹⁰ Grimm (2015), Baehr (2014) e Riggs (2003b) destacam a correlação direta entre sabedoria e entendimento, como especificados na seção 1.3.5.

Afora todas as vantagens teóricas propostas a essa associação entre sabedoria e entendimento, acreditamos que ela falha em responder a seguinte questão: o termo ‘conhecimento’ prevê um conhecimento proposicional (*know that*), enquanto que ‘entendimento’ presta-se a apreender a realidade por familiaridade (*know how*). Pois bem, se, por um lado, a importância da experiência é evidenciada junto ao termo ‘entendimento’, refletindo uma condição básica do sábio, a condição de alguém que compreende as relações entre as pessoas e o ambiente de forma profunda; por outro lado, ao não incorporar o ‘*know that*’, parece enfraquecer a noção de domínio especializado do sábio, justamente aquilo que o destacará como um conselheiro, um líder, um perito, ou um nome exponencial, capaz de orientar, influenciar e promover dados relevantes sobre assuntos específicos. Sem a evidência desse conhecimento especial, parece que perderíamos a motivação para buscar, nesse sábio, respostas excepcionais, ou singulares, para circunstâncias específicas da nossa vida.

Se a noção de entendimento capta, com primazia, a nossa defesa de uma sabedoria dinâmica e de profunda atenção do sábio para com as contradições que a vida nos impõe, sejam inerentes à própria natureza humana ou ao ambiente, retirar-lhe essa outra posição de exímio conhecedor sobre algo específico e relevante seria enfraquecer o seu diferencial de exemplaridade intelectual. Mas, o que seria esse algo específico? Justamente aquilo que capta a nossa intuição de relacioná-lo à representação de ser um grande explorador, um destacado pesquisador ou um insubstituível mestre: o acesso a um conhecimento inovador, aquele que, por seu empenho intelectual, seja por curiosidade,

²⁹⁰ Zagzebski faz uma leitura das noções de *episteme*, no período clássico, como entendimento. Para a filósofa, a noção de *understanding*, em Platão, supera a noção de conhecimento, pois associa o entendimento a uma orientação de explicação da realidade para além de um estado meramente cognitivo, pelo fato de ter surgido junto ao termo ‘*techné*’. O entendimento, em Platão, seria, então, a associação de um estado cognitivo elevado a ações práticas. Já em Aristóteles, o trabalho de intérpretes contemporâneos tendem a traduzir essa noção por ‘conhecimento científico’, em detrimento de poucos que utilizam ‘entendimento científico’, ou apenas ‘entendimento’. De fato, Aristóteles interessa-se em *understanding* como um tipo especial de conhecimento; vide Zagzebski (2001a, p.239).

mente aberta ou outra virtude intelectual, o fará responsável por descobrir algo novo, algo capaz de transformar a realidade e influenciar propositivamente a vida de outras pessoas.

Portanto, se atribuíssemos ao sábio apenas o estado de entendimento, ele poderia ser relacionado a um excelente “leitor” da realidade, capaz de apreender fatos relacionais e gerenciar problemas com precisão e criatividade, mas lhe faltaria a condição de “transformador” dessa realidade, como detentor e responsável pelo acesso, assimilação e comunicação de um conhecimento destacado e especial. Enquanto o entendimento crítico é capaz de elaborar as melhores relações entre problemas e soluções, respondendo a desafios de forma eficiente e desenvolta, o conhecimento inovador propõe-se a alimentar as estruturas desses desafios, e, mais do que olhar por um ângulo novo, ele é capaz de apresentar outros fundamentos jamais inexplorados, pois detém crenças verdadeiras e justificadas de modo absolutamente original.

Propor essas duas condições, o conhecimento inovador e o entendimento crítico, sob o arcabouço de uma mesma teoria epistemológica, prevê, portanto, um estudo criterioso em estabelecer: a) a natureza de cada um desses estados cognitivos, com os seus devidos critérios e limitações; b) a relação das normas que compõem cada um desses estados cognitivos, e c) em que medida a fronteira entre cada um desses estágios pode se encontrar no processo de formação da sabedoria, complementando-se sem fundirem-se.

Nas próximas seções, vamos tratar, de forma separada, das vantagens e das normatizações, para que cada um desses estados cognitivos possa representar uma condição necessária para a apreensão da sabedoria.

3.3.2 As apropriações indevidas dos céticos a partir da obra de Heráclito e os seus apelos ao conhecimento

Para tratar da noção de conhecimento, vamos propor estabelecer uma análise revisional sobre os termos elementares que fizeram de Heráclito um dos filósofos a introduzir a questão sobre a natureza e o valor do conhecimento, ainda que de forma indireta. Nossa proposta tem como base refutar a hipótese difundida em determinados períodos da filosofia de que Heráclito representaria uma espécie de ceticismo com relação ao conhecimento. Ao trazer à tona essas hipóteses, pretendemos evidenciar as noções fundamentais sobre a natureza do conhecimento que serão fundamentais na defesa da segunda condição de nossa teoria.

A questão que nos ocorre é a seguinte: o que podemos aprender com o não ceticismo de Heráclito? Quando Heráclito defendeu, em sua plataforma epistemológica,

uma atenção particular sobre as experiências sensoriais, como base de todo processo cognitivo, alguns filósofos, posteriores a sua época, interpretaram esse alerta como indicativo de que toda percepção, por ser limitada, levaria ao ceticismo. Para entender esse viés de análise, em que saltos subsequentes potencializaram a fragmentação relativa à obra de Heráclito, vamos retomar alguns pontos dessa história.

O final do séc. XIX e o início do séc. XX destacaram-se pela retomada de interpretações sobre pré-socráticos, a partir da leitura de filósofos de outros períodos da História da Filosofia. Dentre essas pesquisas, estavam aquelas que questionavam a confiabilidade de análises nucleares de Heráclito, acreditando que dele foram mal apropriados e/ou acrescentados alguns termos, distorcendo sua revisão fulcral, em especial aquelas que, erroneamente, o apresentavam como cético em relação ao conhecimento.²⁹¹

Atualmente, essas revisões que sustentaram um Heráclito cético tendem a ser superadas. Vamos destacar o caminho que nos leva a Enesidemo de Cnossos (séc. I d.C.), fundador do ceticismo pirrônico, cujo pensamento foi registrado por Sexto Empírico (séc. III d.C.), para mostrar que a doutrina de Heráclito foi deturpada, a fim de servir de base ao ceticismo defendido por esses filósofos. Enesidemo teria se utilizado daquilo que melhor lhe convinha da obra heraclítica, incorporando a exegese de Heráclito as suas próprias ideias fenomenológicas: ao utilizar-se do conceito de leitura sensorial dos objetos, destacou-os como parte de um estatuto ontológico diferente de objetos com características reais e universais. Assim, enquanto a aparência desses objetos era identificada como o conteúdo de uma sensação, não poderíamos estabelecer uma ligação de conhecimento efetivo sobre o mesmo.²⁹²

Mas essa apropriação de uma indevida experiência sensorial heraclítica para a conclusão de ceticismo pirrônico não procederia da leitura fiel aos fragmentos de Heráclito, e sim de explicações estoicas e platônicas sobre o mesmo, as quais destacaram um olhar reducionista e predominantemente fenomenológico sobre suas ideias. Teríamos, assim, uma interpretação sobreposta a novos critérios incorporados, saindo do eixo original de sua teorização.²⁹³

²⁹¹ Os principais autores e pesquisas de filósofos e filólogos relativos a essa empreitada estão no levantamento feito por Polito (2004, p.2-3).

²⁹² Para a revisão da análise de Enesidemo de Cnossos, vide Polito (2004, p.173-179).

²⁹³ Especificamente sobre o papel de Crátilo, ao apresentar Heráclito como defensor de um subjetivismo cético e induzir ao erro Platão, vide Kirk e Raven (1979, p.188); e, sobre a distorção produzida pelos estoicos, vide Barnes (1996, p.57).

Para os céticos, Heráclito estaria afirmando que a experiência sensorial, enquanto percepção sensível, nos levaria a um conhecimento fraco. Uma suposta associação errônea a esse argumento é a da sua teoria do devir, que, ao instituir a mutação constante das coisas como um fluir de impressões que se alternam, não poderia exigir que meras aparências pudessem vir a fundamentar uma experiência com critérios legítimos de verdade. De fato, Heráclito pretendia, efetivamente, ultrapassar a tendenciosa análise de meras aparências, na medida em que seus órgãos sensíveis estivessem comprometidos com uma disposição intelectual atenta, reflexiva e criteriosa que não negasse, e sim que incorporasse a essa experiência de assimilação à mudança uma função simbólica de encontro com uma unidade cósmica, representada na própria experiência existencial humana como uma ligação ontológica e cosmológica. Ou seja, Heráclito diria que aquilo que se ouve e o que se vê não seriam processos sensíveis isolados, como observação de dados estanques, mas eles teriam de, necessariamente, ser decodificados, num fino processo de utilização da razão; sua proposta é ir ao encontro do *Logos*, daquele que é comum a todos e, portanto, universal, assim como o é o conhecimento.²⁹⁴

Como já nos referimos na seção anterior, boa parte do arcabouço epistemológico de Heráclito parte do que chamamos de ‘intuições’ ou ‘conceitos seminais’, em especial no que se refere a sugerirem a aproximação com o conhecimento, o entendimento e a racionalidade. A noção citada com maior ênfase e de forma direta nos termos ‘*sophos*’, ‘*sophon*’, ‘*hen to sophon*’ e ‘*sophia*’ tende a ser justamente a sabedoria, o que torna esse pensador uma referência importante em nossa pesquisa. Portanto, as noções que acreditamos exporem correlações com o conhecimento e o entendimento tiveram de ser por nós garimpadas.

Se retomarmos o peso da *aisthesis* na obra de Heráclito, a formação de crenças a partir da percepção, com o devido cuidado de associá-las a capacidades adequadas, o que podemos verificar de seu apelo? Uma provável aproximação com a posição dos confiabilistas, que abordam a importância das faculdades cognitivas como a visão, a audição, a memória, a introspecção e a razão como produtoras de estados epistêmicos. Poderíamos, inclusive, propor uma analogia acerca de como o uso de nossas faculdades interfere na qualidade do conhecimento que obtemos, tendo como interlocutores

²⁹⁴ Associamo-nos à clara análise de Spinelli (1998, p.267) para dirimir essa questão: “se o conceito de ‘*Logos* comum a todos’ levou Heráclito a justificar o ‘ato’ de conhecer, os conceitos de ‘translação e mistura’ levaram-no a justificar o conhecimento em ato. Se as coisas não fossem entre si misturadas, se cada uma fosse completamente distinta das outras, não teríamos como conhecê-las: seriam exemplares únicos, e não haveria analogia cognoscitiva possível, pois só se conceberia o particular e não o universal”.

Sosa (1991), com suas definições de conhecimento animal e reflexivo,²⁹⁵ e Heráclito, com suas definições de conhecimento dos dormentes e conhecimento dos despertos (cf. frag.1B (D.89, K.VI)), tratando de conceitos com teorizações intercambiáveis.

Outra sugestão nos advém de Legrand (1991), ao lembrar que o *Logos*, como saber-discurso de Heráclito, é um tudo ou nada, uma identificação rigorosa de que a linguagem do saber faz um chamamento a asserções que se posicionem definitivamente como verdadeiras ou falsas, naquilo que expõe um tipo de conhecimento proposicional, um conhecimento que se manifesta a partir de sua veracidade.²⁹⁶ O projeto verístico de Goldman (1999) também poderia ser invocado junto ao pensamento de Heráclito, pois ambos assumem linguagem, verdade e realidade num mesmo patamar epistêmico.²⁹⁷ Aliás, nenhum outro critério é mais recorrente na literatura heraclítica, que sugere o conhecimento do termo ‘verdade’. Ele será o grande responsável por enfatizar a nossa escolha em estabelecer o conhecimento como base da segunda condição de nossa TFS.

Em Heráclito, a verdade é tanto *alétheia*, percebida segundo a natureza (*physis*), de forma mais realista (cf. frag.12 (D.112, K.XXXII)), quanto *Logos* (cf. frag.1 (D.1, K.I)), princípio subsequente, elaborado para representar um ordenamento de toda a estrutura e semântica do mundo, como leitura verdadeira e eterna da realidade. A segunda aproximação é a que sugere compreender a verdade dentro de um contexto epistêmico que, enquanto *episthastai gnomén* (cf. frag.2 (D.41, K.LIV)), conota um tipo especial de conhecimento.

Ao estar numa posição nascente da teorização da filosofia, não seria descabido identificarmos, em seu pensamento, critérios fundamentais que, posteriormente, foram contemplados como teorias-chave do tratamento da verdade em epistemologia, como a preocupação com a correspondência, a coerência, ou o pragmatismo dos fatos, tendo na correspondência uma linha de forte acento em seu pensamento.²⁹⁸

²⁹⁵ Sosa destaca como as diferenças entre monitorar, ou não, as nossas crenças perceptuais, associadas a outras faculdades cognitivas, podem gerar níveis diferentes de conhecimento. De um lado, o conhecimento animal utiliza-se basicamente da percepção e da memória para estabelecer suas crenças, de outro, o conhecimento reflexivo prevê o uso acurado de outras faculdades cognitivas, associadas ao processo de reflexão, que permite justificar as suas crenças com uma propriedade superior (vide SOSA, 1991, p.240).

²⁹⁶ Eis a citação de Legrand, que aproxima de Heráclito a noção de defesa do conhecimento: “É, pois, um erro apresentar Heráclito como cético [...] Sua filosofia contém um elemento constitutivo ‘dogmático’, acaba por sugerir que o Discurso é não apenas coerente para o ouvinte eventual, mas adequado àquilo de que ele fala, isto é, a tudo (ou nada)” (LEGRAND, 1991, p.81).

²⁹⁷ “Knowledge, reality, and truth are the products of language. There is no language independent of reality that can make our thoughts true or false” (GOLDMAN, 1999, p. 10).

²⁹⁸ A Filosofia desenvolveu basicamente três noções teóricas-chave sobre a verdade: a) teorias da correspondência (a verdade consiste na relação entre a proposição e os fatos ou estados mentais que devem

Aliás, nenhum outro critério é mais recorrente, na literatura heraclítica, do que aquele que sugere que o conhecimento está alicerçado no conceito de verdade. Ele será o grande responsável por enfatizar a nossa escolha em estabelecer o conhecimento como base da segunda condição de nossa teoria para a sabedoria. Numa transposição teórica, Heráclito representaria os realistas ingênuos, ao defender que o conhecimento é uma reprodução exata da realidade, mas não estaria longe de se aproximar de um realismo crítico, quando adverte que a apreensão dessa realidade também deve ser exposta a exame cuidadoso.

Por outro lado, o seu apelo por um processo de racionalização, no sentido de reforço de uma reflexão ponderada, segura e bem fundamentada, igualmente recorre ao que entendemos como processo de justificação. É por essa razão que não destacamos o termo ‘racionalidade’ como estado epistêmico, em nossa teoria, porque acreditamos que a literatura heraclítica nos permita incorporá-lo às noções de conhecimento e de entendimento.²⁹⁹

Antes de tratarmos dos princípios do conhecimento inovador, precisamos reforçar os parâmetros com os quais trabalharemos, no que concerne à noção específica de conhecimento, quais sejam: a) o conceito de conhecimento que utilizaremos é baseado na visão tradicional de que a epistemologia das últimas décadas tem concedido maior debate, baseada originalmente na noção tripartite, a de que conhecimento é crença verdadeira acrescida de justificação, ou outra(s) condição(ões) que tenha(m) sido introduzida(s) para resolver o problema de Gettier;³⁰⁰ b) embora, em boa parte de nossa teoria, associemos

confirmar a proposição em questão); b) teorias da coerência (uma proposição ou crença deve ser legitimada por um sistema lógico, harmônico ou coerente), aqui podemos falar de doutrinas que apreendem a verdade em graus (em que a verdade seria assumida apenas contextualmente, ou sob determinado grau), e c) teorias pragmáticas, que sugerem que uma crença é verdadeira quando ela é útil ou necessária, isto é, orientada ao sucesso de uma ação. Sobre teorias da verdade e suas relações com a epistemologia, vide Pojman (2001, pp.4 a 12).

²⁹⁹ Defesas de um racionalismo epistêmico podem ser obtidas em Foley (1987). Duas razões centrais nos afastam da associação a esse termo: a primeira diz respeito ao fato de o autor sustentar suas pesquisas numa análise aristotélica, que não apela diretamente às prováveis aproximações entre Aristóteles e Heráclito, apresentadas na seção 2.3.7.2.2. A segunda aponta a forma como Foley defende um “fundacionalismo subjetivo” na base do conceito de seu racionalismo. Ainda que o autor preocupe-se em resolver as questões da maldição do subjetivismo, precisamos lembrar que Heráclito condenava, sobremaneira, as opiniões subjetivas como base de um processo epistêmico (cf. frag. 8 (D.17, K.IV)).

³⁰⁰ Baehr estabelece, com propriedade e síntese, o que entendemos por panorama da epistemologia tradicional: “By ‘traditional epistemology’ I mean (roughly) epistemology in the Cartesian tradition, the central focus of which is the nature, limits, and sources of knowledge. Some of the topics and debates that have been or are central to this tradition include global and local skepticism, the nature of perception, rationalism vs. empiricism, the problem of induction, the analysis of knowledge, foundationalism vs. coherentism, internalism vs. externalism, and the Gettier problem” (BAEHR, 2006, p.3).

nossa pesquisa ao estudo de teóricos da virtude, como o destacamento do papel das virtudes intelectuais na obtenção de bens epistêmicos, no que tange à definição de conhecimento não exploraremos as novas análises propostas por esses teóricos; c) o fato de sustentarmos nossa opção metodológica, observando a noção tradicional de conhecimento, deve-se à rica ilustração bibliográfica e aos debates exigentes, promovidos por expoentes da epistemologia contemporânea.

No entanto, não eliminamos a possibilidade de revisão, em pesquisas futuras, e de incorporação de novas abordagens, precisas e singulares, capazes de promover um conceito rigoroso de conhecimento, passível de ser associado ao termo composto ‘conhecimento inovador’, pois acreditamos que a aproximação da sabedoria com o estado cognitivo do conhecimento se sustente, sobretudo, nessa tipologização de relevância.

3.3.3 Motivações e critérios do conceito de conhecimento inovador

Antes de definirmos o que entendemos por um conhecimento inovador, é preciso destacar que essa adjetivação ao termo ‘conhecimento’ presta-se a descrever uma das ideias mais originais sobre a sabedoria, dentre as sugeridas por Heráclito. Com esse olhar, acreditamos trazer à tona uma das principais diferenças do sobressalto entre um agente epistêmico, enquanto conhecedor, ainda que brilhante, e um agente epistêmico sábio.³⁰¹

A composição proposta ao termo ‘conhecimento’ não se presta, no entanto, a desqualificar as características de sua raiz. Ainda que epistemólogos divirjam sobre aspectos que evidenciam o fato de o conhecimento possuir um valor *prima facie*, concernente a sua própria natureza ou em razão de princípios pragmáticos, lembramos que a capacidade de elaborar crenças verdadeiras e justificadas é base de um estado cognitivo estruturado, superior à mera aquisição de uma crença isolada que careça de posterior reflexão sobre a mesma.

A adjetivação que propomos ao conhecimento, concernente a um dos estágios que visam apreender a sabedoria, presta-se a identificar uma característica própria, destacada da doutrina heraclítica, a da conexão entre sábio e investigador. O *histor* (cf. frag.6 (D.35, K.IX)) é comprometido com a experiência (*mathesis*, cf. frag. 5A (D.55, K.XIV)) que determina o acesso a um tipo de conhecimento único, definido como a apropriação de novas informações, dados e experiências exploradas sob o patamar de investigações

³⁰¹ Aqui estamos considerando a nossa definição de conhecimento inovador como uma das principais diferenças entre um agente conhecedor e um agente sábio, sob a perspectiva epistemológica. Outras razões éticas também farão parte dessa distinção, as quais esboçaremos na última seção deste capítulo.

originais e de relevância para cada indivíduo em particular e para a sociedade, em geral. Dessa forma, o conhecimento inovador deve reproduzir crenças verdadeiras, inovadoras, relevantes e justificadas de forma peculiar.

São estes os quatro critérios que consideramos essenciais para a definição do que entendemos como conhecimento inovador: (i) é um conhecimento do tipo especulativo, que compreende, pelo menos, em um de seus níveis, uma abstração, mas não é necessariamente um conhecimento acadêmico/científico; (ii) capacita o seu agente como um tipo característico de especialista intelectual e/ou moral, comprometido com a constante atualização de suas crenças, em diálogo com seus pares e em relações transdisciplinares; (iii) exige crenças singulares, originais, em um tempo t' , e em relação aos recursos disponíveis de acesso à formação desse conhecimento, e (iv) exige crenças de relevância para a sociedade, como perspectiva propositiva.

No sábio arcaico, esse conhecimento invulgar atribuído aos investigadores vinha das viagens de exploradores; das relações, aos moldes da diplomacia, ou de uma educação particular orientada por preceptores, entre pensadores e nobres; do acesso a livros (papiros) raros, que continham uma língua culta, com códigos expressos, oriundos de culturas diferentes. Isso significava combinar o esforço intelectual a uma série de outros investimentos, físicos, financeiros, de tempo, dedicação, etc. A investigação, portanto, exigia uma postura de desprendimento por parte do sábio. As suas descobertas vinham permeadas de uma série de novas experiências, que se somavam as suas conquistas epistêmicas.

Em uma análise apressada, tenderíamos a concluir que esse tipo de apreciação dos investigadores, frente a uma raridade de fontes, não se enquadraria mais na realidade das pesquisas contemporâneas. A infinidade de meios de transporte, e as facilidades de locomoção, os contatos via plataformas digitais com instituições e especialistas, o acesso à educação, por vezes de forma custeada, e a outros recursos antes considerados raros, como fontes de pesquisa, parecem ter sido universalizados. Hoje, fala-se em acesso democrático ou alargado da informação, devido a uma expansão do conhecimento por uma nova transmissão cultural.

Certamente, temos a possibilidade de formarmos, com mais agilidade, um maior número de crenças verdadeiras, sobre a maior gama de estudos relativos ao homem e ao universo. Dessa forma, o sábio contemporâneo atua numa sociedade em que as perguntas sobre as pessoas e o mundo são igualmente muito mais complexas e atípicas, ainda que seja preciso tomar cuidado em estabelecer as diferenças relativas à quantidade, à qualidade e ao potencial de transformação dessa gama maior de informações que tendem

a fomentar um conhecimento mais especializado.³⁰² Se as fontes, num primeiro momento, não nos parecem mais tão raras, há um trabalho suplementar que diz respeito a uma criteriosa seleção dessas inúmeras fontes disponíveis quanto a sua veracidade e adequação ao contexto.

É certo que, em todos os tempos, podemos identificar demandas gerais sobre um bom investigador. Baehr (2011a) apresenta com detalhamento essas demandas³⁰³ sobre as quais damos ênfase à necessidade de um investigador ser motivado e curioso, capaz de racionalizar, criticar, além de ser perspicaz e persistente em experiências singulares.

3.3.4 Um tipo característico de especialista

É preciso fazer ajustes quando tratamos de termos históricos, em contextos muito diferentes: o termo ‘*epistasthai gnomén*’ (cf. frag.2 (D.41, K.LIV)), no período arcaico, previa o domínio de uma espécie de conhecimento tanto científico (*know that*) quanto técnico, ou estratégico (*know how*).³⁰⁴ O epistastes era um especialista, não apenas teórico, mas capaz de direcionar esse conhecimento como um plano de ação.³⁰⁵ A noção de especialista cognitivo e por habilidade permanece estreita, mas temos o compromisso, em uma análise de transposição, a relevar a definição de especialista cognitivo, aos moldes da proposta por Goldman (2011), referência na perspectiva epistemológica atual. A autoridade e a credibilidade diante desse domínio intelectual especializado são destinadas a pessoas que têm a capacidade de melhorar a sua posição epistêmica, de forma substancial, junto ao seu objeto-alvo, dominando as proposições que envolvem o tema proposto ao seu conhecimento.³⁰⁶

³⁰² Goldman apresenta uma próspera reflexão sobre as contribuições das tecnologias digitais como impacto de uma mudança na comunicação e no acesso ao conhecimento humano. O autor toma o cuidado de estabelecer determinadas condições para que essa empreitada possa ser efetivamente proveitosa, no contexto de obtenção real de conhecimento, e não apenas mero acúmulo de informações cabíveis de serem manipuladas por critérios que não os concernentes à validade de suas proposições; vide Goldman (1999, II, cap. 6, p.161-188).

³⁰³ Baehr (2011a, p.19-21) apresenta as demandas para um bom investigador: a) motivação; b) observação cuidadosa, escrutínio ou percepção; c) consultas e avaliações que considerem variedade de fontes; d) revisão de suas inconsistências, para superar o autoengano; e) uma avaliação honesta de sua situação cognitiva, ou harmonização de crenças com experiências; f) revisão criativa de novas alternativas, hipóteses ou explicações a serem incorporadas; g) compromisso com o esforço e a perseverança da pesquisa.

³⁰⁴ Sobre a definição de conhecimento especializado, no período arcaico, vide Long (1999, p.107).

³⁰⁵ Sobre o domínio pragmático do especialista arcaico, vide Kahn (2009, p.261, nota 206).

³⁰⁶ A Goldman devemos a noção de especialistas intelectuais ou cognitivos: “people who have (or claim to have) a superior quantity, or level of knowledge, in some domain, and an ability to generate new knowledge

A definição de Goldman (2011) de especialista cognitivo aproxima-se, em parte, mas não reflete todos os critérios que estamos propondo a apresentar como um conhecimento inovador. Isso porque uma noção purista de especialista intelectual não refletiria o tipo de especialista com o qual estamos propondo associar o papel do sábio. Essa dificuldade é incorporada quando exigimos que respondamos a duas questões recorrentes, com relação ao perfil intelectual exigido do sábio: a) de que forma especialistas em áreas muito fragmentadas do conhecimento, científicas ou técnicas, poderiam ter a sensibilidade de replicar esse conhecimento de forma relacional, ou, saindo de seus casulos, para efetivar esse conhecimento como sabedoria? b) se a definição de especialista intelectual não puder contemplar o especialista moral, como poderemos associar ao plantel de sábios históricos nomes como grandes líderes religiosos ou profetas? Que tipo de conhecimento faria desses homens candidatos a replicar a sabedoria?

Para entender as diferenças substanciais entre o conceito de especialista diante de uma noção arcaica e de uma noção contemporânea, vamos propor a analogia do telescópio-microscópio. Ambos são instrumentos ópticos que pretendem ampliar um objeto de observação e pesquisa, o que os olhos humanos teriam dificuldade de fazer com a mesma identificação. No entanto, o telescópio pretende mensurar objetos longínquos, geralmente considerados em associação a sistemas ou galáxias. O microscópio, por sua vez, presta-se a ampliar o recorte de um objeto específico, preocupado em detalhar as menores partes da matéria desse objeto dentro de um contexto que prevê a intervenção direta do pesquisador sobre o objeto em si, e a seleção das partes desse objeto que mais lhe convém ampliar.

O que pretendemos mostrar com essa analogia? Que, se o especialista seguir uma orientação em conformidade a um telescópio, ele vai fazer de seu conhecimento específico parte de um sistema maior, sendo capaz de validar as suas crenças de forma relacional, direcionado a questões que se sobreponham a um recorte muito preciso de sua pesquisa. Ele será capaz, então, de associar o seu conhecimento a mais de uma razão que possa vir a atingir a vida dos seres humanos e de todo o planeta. Enquanto que, se o especialista seguir uma orientação em conformidade a um microscópio, ele vai partir da análise do seu objeto para, só depois, associá-lo ao conjunto de sua pesquisa e das

in answer to questions within the domain” (GOLDMAN, 2011, p.114). Sendo que, em seu trabalho, o filósofo concede graus quanto ao nível de aproximação dessa especialização.

prováveis influências desse estudo na vida dos seres humanos, de forma muito restritiva ou isolada.

Numa leitura rápida, podemos associar o sábio arcaico ao tipo de especialista telescópio. Aquele que, inclusive pela precariedade dos recursos disponíveis para sua pesquisa, e por estar a séculos distante da posterior Revolução Científica,³⁰⁷ não concebe suas investigações de forma limitada sob um único domínio de subordinação teórica.³⁰⁸ Toda sua investigação é concebida dentro de um panorama cosmológico, que participa de questões existenciais elementares e profundas. Em uma contextualização analítica atualizada, então, o seu conhecimento seria considerado quase como o de um generalista ou, ainda, um pesquisador transdisciplinar,³⁰⁹ além de lhe exigir uma abordagem de cunho metateórico que prevê a revisão dos próprios postulados de seu conhecimento, no tempo de seu reconhecimento mas também frente a todo o patrimônio histórico epistemológico.

É justo atribuir ao especialista contemporâneo um maior número de crenças válidas, e uma maior capacidade em justificá-las de forma minuciosa. Nossa preocupação reside em não estabelecer uma relação direta entre qualquer tipo de especialista, ou pesquisador, ao sábio. O investigador apoiado na exploração de crenças inovadoras deve ter uma motivação para além de sua busca intrínseca sobre a exploração de um objeto/fato específico de pesquisa, partindo do princípio de que essas crenças servirão de base, necessariamente, para uma plataforma nova de debate, a fim de ser capaz de reestruturar o seu próprio conhecimento, e o da sociedade. Também é preciso lembrar que essa prática deve servir de base para todo e qualquer tipo de explorador do conhecimento, inclusive para além do conhecimento meramente acadêmico.

Quando falamos em especialistas dedicados a um conhecimento inovador, não estamos nos restringindo a pessoas com um domínio dedicado exclusivamente a um conhecimento científico, mas contemplamos também domínios técnicos, ou outros quaisquer que possam servir de base para uma construção abstrativa. Isso significa

³⁰⁷ A Revolução Científica ocorreu apenas no período moderno, a partir do séc. XVI d.C., introduzindo a necessidade de incorporar à Ciência métodos empíricos mais aprimorados. Num contexto arcaico, os chamados cientistas eram ainda filósofos naturais, ou investigadores especulativos.

³⁰⁸ O exemplo clássico do sábio arcaico era Tales de Mileto, ao qual foram atribuídas inúmeras formas de especialização, como a astronomia, a geometria, a matemática, a física, a meteorologia, entre outros conhecimentos (vide seção 2.1, no cap.2).

³⁰⁹ Segundo Piaget (1972, p.131 a 144), a transdisciplinaridade é o terceiro nível mais elaborado de intersecção entre o estudo para além de uma visão disciplinar, sendo o primeiro a multidisciplinaridade, e, o segundo, a interdisciplinaridade. A transdisciplinaridade, portanto, supera as interações ou reciprocidades entre as disciplinas, situando essas relações no interior de um sistema total.

transformar habilidades especializadas diversas em normas intelectuais de referência, e não é o mesmo que afirmar que a sabedoria pode se dar com base em um conhecimento de habilidades, proposta defendida por Swartwood (2013).³¹⁰

O que exigimos do sábio é a assimilação, interpretação e comunicação de suas habilidades e/ou conhecimento de base em proposições do tipo ‘*know that*’, ou ainda, a clareza do sábio em saber justificar todas as suas crenças relevantes. Não nos referimos, no entanto, a estabelecer uma linha que separe sabedoria popular de sabedoria erudita, e sim de estabelecer uma linha entre uma suposta sabedoria sem conhecimento em sua base e uma sabedoria certificada a partir de princípios epistêmicos, inclusive, éticos.

Lembremos que Heráclito aceitaria uma concepção de investigador sobre temas do campo da ética, postura muito comum atribuída a alguns dos 7 Sábios, que ditavam normas de comportamento relativas ao bom senso. Estaríamos dispostos, então, a ter de incorporar as nossas condições sobre a sabedoria um conhecedor inovador sobre crenças morais, sejam elas defendidas pelo papel de religiosos ou por líderes de filosofias doutrinárias de vida.³¹¹

A fim de superar as correntes que defendem o ceticismo moral³¹², propomos duas saídas: a) para o caso de validação do conhecimento de profetas e mestres religiosos, sugerimos associarmo-nos aos argumentos da epistemologia da religião, que prevê a análise de crenças epistêmicas sobre a existência de Deus e de como determinadas crenças

³¹⁰ Essa observação nos afasta da definição de Swartwood (2013), que concebe a sabedoria com base em um modelo de habilidades especializadas, prevendo uma aproximação entre sábios e especialistas em tomadas de decisão, com base no processo cognitivo de *understanding*. Ainda que essa aproximação possa ser sugerida, quando formos nos referir à terceira condição de nossa teoria, a que viabiliza, de forma complementar, o *understanding* como um dos estágios da sabedoria, concebê-la sem uma base do tipo *know that* a enfraquece de tal forma a tornar sábios muito mais próximos da noção de bons especialistas em tomadas de decisão, aquilo que Swartwood atribui como uma sabedoria mundana, mas que nós consideramos aquém de uma sabedoria humana, ou humano-cósmica, transposta a uma análise contemporânea.

³¹¹ Aqui definimos religiões como sistemas histórico-culturais-espirituais doutrinários que visam a promover o incremento da vida espiritual dos homens, com base em crenças morais que sustentam a ligação entre esses homens com entes divinos. No caso de religiões teístas, essa ligação se dá apenas em relação a um Deus Supremo. E identificamos como filosofias doutrinárias de vida aqueles sistemas que expressam crenças morais como códigos de conduta, que tendem a visar ideias de solidariedade, ou outras concepções de bem-estar, compartilhadas por grupos específicos, representados como membros de um tipo especial de associação. Nesse contexto, estão representadas as congregações de irmandade, escolas filosóficas e tipos especiais de organizações sociais.

³¹² “Dogmatic skepticism about moral knowledge is the claim that nobody ever knows that any substantive moral belief is true [...] and dogmatic skepticism about justified moral belief is the claim that nobody is ever justified in holding any substantive moral belief” (SINNOTT-ARMSTRONG, 2015).

religiosas podem constituir um fundamento racional da fé³¹³, e b) para o caso de líderes de filosofias de vida, recomendamos instituir qual é o tema de conhecimento de base dessas filosofias, aquilo que, dentro de um patamar epistemológico, sustenta as crenças morais como consequência desse patamar, e não como fundamento. Isso significa redimensionar o foco das crenças que sustentam códigos de conduta dessas filosofias, para destacar as crenças verdadeiras, que são capazes de justificar esses códigos, i.e., estabelecer os bens epistêmicos que trabalham para a motivação da defesa dessas condutas. Dessa forma, fica garantida a relação de uma sabedoria epistêmico-ética clamada por Heráclito e referendada em nossa teoria.

3.3.5 Revisão a objeções à condição 2

É importante destacar que a noção peculiar de especialista que estamos invocando ao sábio está atrelada, exclusivamente, à segunda condição de nossa teoria, e refere-se à formação de crenças inovadoras. No estágio seguinte, então, proposto com base no entendimento, esse sábio levará essas crenças, formadas a partir de um comportamento sugerido como o de um especialista, mas não alimentará o estágio do entendimento com base no mesmo comportamento. O que devemos deixar bem claro é que o fato de invocar uma especial relação entre o especialista e o investigador inovador não garante a esse agente a obtenção da sabedoria. Logo, especialistas não são sábios, a menos que preencham os requisitos das demais condições necessárias de nossa teoria.

Também é preciso replicar outro fundamento importante: não há restrição sobre o conhecimento inovador referir-se a um ou mais temas da realidade, ou a mais de uma área do conhecimento humano, ou restringir esse conhecimento a um conteúdo exclusivamente acadêmico ou científico; contudo, esse conhecimento deve manter o seu nível de comprometimento para com uma reflexão profunda sobre o(s) tema(s) ao(s) qual(is) se propõe investigar de forma original.

Assim, no caso de explorar uma vasta gama de proposições, as mesmas têm de manter a sua qualidade e reverência à inovação, com base na correspondência com a

³¹³ Para a revisão de conceitos que sustentam crenças morais, dentro de um arcabouço epistemológico, vide Steup (2017) e Benton *et al.* (2017).

verdade e forte justificação, e, sobretudo, em seu caráter de relevância como crença passível de transformar significativamente a vida dos seres humanos e do planeta em geral. Com um cuidado suplementar: a relevância dessas crenças, no estágio concernente ao conhecimento, está em perspectiva positiva, ou melhor, elas possuem o potencial de tornarem-se propositivas. Esse potencial, no entanto, só será realizado através de mais duas apropriações subsequentes: a) o estágio do entendimento, responsável por fazer as relações epistêmicas entre essas proposições, incorporando as ligações devidas entre um conhecimento inovador e as necessidades dos desafios da realidade; b) o estágio que prevê um encontro entre a leitura desse conhecimento, agora relacional (ou, como proposta de entendimento), e concepções axiológicas, motivadas pelas virtudes intelectuais e morais, sugeridas como adequadas a cada ação sábia.

Portanto, relevância e perspectiva propositiva são conceitos que sugerem relação direta com uma leitura social, e não apenas propagados em uma leitura pessoal. Essa explicação garante, no estágio integral da sabedoria, a promoção de seu valor instrumental, e a conjugação com seus apelos éticos.

Quando propomos que determinado conhecimento seja relevante, sugerimos que ele tenha um destaque diante de determinado contexto.³¹⁴ Se o contexto de avaliação e aplicação desse tema for meramente pessoal, os destaques passam a ser igualmente subjetivos, ainda que possuam a alçada de conhecimento. Não queremos propor que haja deméritos a temas que venham a edificar a vida pessoal de cada indivíduo, de forma particularizada, mas sabemos que há temas que são mais restritos a interesses pessoais, e não aplicáveis de forma propositiva a contextos sociais.

Por isso, a relevância é um conceito que se pode ser lido diante de um contexto social. Toda comunidade tende a compartilhar valores; em determinadas circunstâncias, alguns desses valores podem ser retraídos, ou exaltados, em seu contexto. Por exemplo, uma comunidade pode prezar por segurança e estar vivendo num contexto extremo de violência. Certamente, isso gerará uma série de reações comportamentais por parte dos indivíduos dessa comunidade, alterando substancialmente suas rotinas e relações sociais. Nesse contexto, indivíduos capazes de proporem, a partir de crenças originais, alguma alteração em prol da busca por uma maior segurança nos ambientes de convívio urbano terão o seu conhecimento inovador como matéria-prima de um reconhecido impacto propositivo nessa comunidade. Estamos relacionando, assim, o conhecimento inovador

³¹⁴ Hookway (2003, p.88) trata do termo 'relevância' quando compõe uma série de habilidades que são requeridas para a obtenção do conhecimento. A sua leitura, no entanto, destaca a importância do contexto para a validação desse conhecimento como relevante.

com o fundamento de um virtuosismo intelectual e/ou moral de potencial projeção à sabedoria.

Até aqui, relacionamos o conhecimento inovador a uma espécie atípica de especialista intelectual, na medida em que pretendemos incorporar nossa noção de sábio alguns apelos, revitalizados, do especialista arcaico. O fato de a sociedade promover, ao longo dos tempos, uma série de novos recursos e técnicas ao seu arcabouço investigativo tornou as crenças dos especialistas cada vez mais segmentadas. E essa é uma variante importante a ser debatida, quando nos propomos a definir o conceito de sabedoria como um saber dinâmico.

Cabe-nos explicar, então, por que a indexação ao tempo também é uma variante importante, no que diz respeito a incorporação do conhecimento inovador em nossa teoria.

Quando afirmamos que S é comprometido com um conhecimento inovador em um tempo t', esse tempo t' significa que aquele conhecimento é válido enquanto o paradigma daquele tempo lhe permitir ser considerado como tal. Leia-se por paradigma: os recursos disponíveis de acesso a esse conhecimento, sejam eles representados por instrumentos, informações ou métodos de reflexão teórica.³¹⁵

Isso significa afirmar que, ainda que Ptolomeu, Copérnico e Galileu tenham defendido crenças discordantes sobre o funcionamento do sistema solar, cada qual, no seu tempo, e de acordo com os recursos que lhe eram disponíveis, produziram crenças consideradas válidas e, a seu tempo, destacadas como relevantes.

No séc. II d.C., baseado em tabelas de observações babilônicas, inferências dos trabalhos de Aristóteles e associações com as pesquisas astronômicas de Hiparco, Ptolomeu criou uma das mais originais representações geométricas do sistema solar, dentro de uma teoria geocentrista. A totalidade de sua teoria foi aceita até o século XVI, mas a identificação das Constelações Clássicas (todas as 48, menos 1) vigoram como conhecimento até hoje.

³¹⁵ A indexação do conhecimento inovador ao tempo é uma proposta que pretende responder à objeção de Shane Ryan (2016). Em seu artigo *Wisdom: Understanding and the Good Life*, o autor alega que, ao atribuir ao sábio uma condição de conhecimento, de fato rigorosa, exigindo crenças verdadeiras, em todos os tempos, estaríamos retirando da lista dos possíveis sábios os grandes pensadores pré-científicos, que já sustentaram suas crenças sob uma gama de crenças falsas, de acordo com o nosso olhar contemporâneo. Por essa razão, ele opta por incorporar como estado cognitivo do sábio o entendimento. Para anteciparmos a essa possível crítica, considerando que parte dos pensadores pré-científicos podem ser considerados sábios, aliadas às demais condições propostas em nossa teoria, optamos por indexar ao tempo a condição do conhecimento, e não abrir mão dela, quando disposta em conjugação com a noção de inovação. Aliás, a noção de crença inovadora só faz sentido quando indexada ao tempo, pois apresenta algo novo em determinado contexto.

Entre os séculos XV e XVI, de posse de uma geometria simples, com base em observações dos astros a olho nu, ou seja, sem nenhuma evidência experimental, Copérnico defendeu uma teoria heliocêntrica do Universo, negando as crenças de Ptolomeu. No século seguinte, Galileu aprimorou significativamente o telescópio refrator, e o utilizou a partir de um novo método, o qual ele chamou de ‘científico’. Isso o fez aprimorar substancialmente a teoria de Copérnico, justificando-a sob novas bases de evidência.

Essa breve e recorrente história que retomamos para exemplificar o conceito popperiano de falsificacionismo³¹⁶ serve-nos para mostrar como o conhecimento inovador é uma aposta arriscada, não somente na História da Ciência mas em toda a História epistemológica da Humanidade. Esse risco refere-se ao fato de que, inevitavelmente, toda crença inovadora deve ser indexada no tempo e relativamente aos recursos disponíveis aos pesquisadores, pois essas se darão no limiar de revoluções epistemológicas que deverão, necessariamente, ser superadas ao longo da História. Restamos saber se o sábio contemporâneo está preparado para reatualizar as suas crenças na mesma velocidade que lhe são expostos novos recursos, e uma convivência, cada vez mais estreita, entre novos e potenciais investigadores.

É por isso que a condição 2 de nossa teoria não trata da mera obtenção desse conhecimento inovador, mas clama por um comprometimento com esse tipo de conhecimento, já que sua renovação e relevância são partes constitutivas de sua própria natureza.

3.4 (TFS): condição 3

Para estabelecermos a análise da condição 3, vamos: apresentar as principais concepções que a literatura epistemológica das últimas décadas têm associado ao termo ‘entendimento’ (*understanding*); demonstrar as relações entre as noções heraclíticas sugestivas à associação desse estado cognitivo, e especificar a nossa própria concepção de entendimento, aquela que referendamos como entendimento crítico. De posse dessas definições, retomaremos a questão de como este estado cognitivo é incorporado a um estágio específico, e primordial, do processo da sabedoria. Dessa forma, iremos: a) estabelecer noções gerais sobre o entendimento; b) relacioná-las às noções heraclíticas sugestivas a esse termo; c) desenvolver a nossa definição de entendimento crítico; e d)

³¹⁶ Para a revisão da História da Ciência, com base no falsificacionismo, vide Popper (1975).

reforçar como se dá a aproximação entre o conhecimento inovador e o entendimento crítico diante de todo o processo de realização da sabedoria.

3.4.1 Noções gerais sobre o entendimento

Embora *entendimento* seja uma das formas possíveis de interpretação da palavra grega ‘*episteme*’, a epistemologia contemporânea optou por priorizar a tradução desse termo por ‘conhecimento’, gerando toda uma tradição cartesiana que destaca o conhecimento como proposicional e potencializa sua análise junto a componentes como crença, justificação, verdade e negação da sorte epistêmica.

Mas a fixação das análises do conhecimento evidenciando a sua orientação para *know that* trouxe questionamentos sobre a forma de como deveriam ser incorporadas ao arcabouço do agente cognitivo as noções de conhecimentos competenciais e, sobretudo, interrogativos, como *know why*.³¹⁷ Nozick (1981) já havia introduzido essa discussão quando tratou de ampliar o panorama das explicações racionais que deveriam compor a atividade filosófica. E, nesse sentido, chegou a sugerir que uma explicação mais profunda sobre princípios da sabedoria deveria contemplar uma harmonização de várias aproximações com o que ele denominou de ‘conhecimento diverso’ ou ‘entendimento’.³¹⁸

Filósofos da ciência reforçaram a mesma preocupação sobre as concepções de conhecimento, direcionando uma dúvida específica a epistemólogos: como tratar, diante das análises de experimentos, de um conhecimento meramente proposicional, quando as

³¹⁷ Para rever os tipos de conhecimento trabalhados pela epistemologia, vide cap.1, seção 1.2, nota 13 de nosso trabalho.

³¹⁸ Segue o argumento de Nozick que apela para uma noção relacional de conhecimento, o que chamamos atualmente de entendimento (*understanding*): “To see how p can be true is to see how things fit together. This philosophical understanding, finding harmony in apparent tension and incompatibility, is, I think, intrinsically valuable. [...] The task of explaining how p is possible is not exhausted by the rearguard action of meeting arguments from its apparent excluders. There remains the question of what facts or principles might give rise to p. Here the philosopher searches for deeper explanatory principles, preferably with some independent plausibility, not excluded by current knowledge. To show that these principles, if true, would explain p involves deducing p from them - at least so holds the deductive-nomological view according to which each explanation deduces the fact to be explained from general laws and initial conditions. [...] The more true-like these explanatory hypotheses, the more we understand how p can be true. The (possible) explanation of p from them is put forward tentatively, subject to withdrawal in the face of difficulties or alternative, better explanations, perhaps using deeper principles that also would explain other things” (NOZICK, 1981, p.10 e 11).

observações científicas envolvem outros tipos de relações entre proposições, objetos e fenômenos?³¹⁹ Kvanvig (2009) partiu do princípio de que deveríamos tratar do estudo da apreensão de relações estruturais entre proposições e outras formas de se adquirir conhecimento, enquanto habilidade intelectual, referindo-se a inter-relações probabilísticas, implicações lógicas ou outras conexões explicativas.³²⁰ E Riggs (2003b) exemplificou essas representações não proposicionais relembrando os diagramas, mapas, gráficos e modelos de terceira dimensão.³²¹

Essas noções exigiam, portanto, uma outra apreciação da linguagem da inteligibilidade, já que estaríamos nos referindo a um estado cognitivo com critérios diferentes das análises do conhecimento. Um modo que fosse capaz de articular proposições, através de habilidades inferenciais, capazes de gerar articulações propostas como equilíbrio reflexivo, coerência, evidência ou outras formas de mostrar a necessária transparência desse conceito. O apelo às habilidades que aspiravam a determinar, enquanto critérios de sucesso do entendimento, aqueles critérios provenientes da própria conduta do agente, manifestou a tendência internalista na explicação desse fenômeno;³²² mas é inegável que, para estabelecer relações de acurácia e de confiança sobre o resultado de determinado processo de entendimento, esse agente também deve estar atento a condições externalistas.³²³

³¹⁹ A questão sobre a ciência lidar com um conhecimento para além do proposicional é ainda controversa. Mesmo dentro do contexto científico, há noções mais restritivas com relação ao conceito de entendimento. Trout (2002) considera que um entendimento científico genuíno deve estar atrelado necessariamente ao conceito de veracidade, proposto por noções proposicionais. Na sua visão, uma noção mais fraca de entendimento, que ainda é prática de uma rotina experimental científica, não deveria ser aceita na Ciência. E, quando isso ocorre, diante das experiências científicas, ele observa que parte de dois vícios bem documentados pela psicologia cognitiva: o excesso de confiança e a explicação em retrospectiva.

³²⁰ A resposta de Kvanvig para compor um tipo de conhecimento que se prestasse a ser incorporado nas relações científicas, apresentou algumas das propriedades do entendimento: “When the question is whether one has understanding, the issues that are foremost in our minds are issues about the extent of our grasp of the structural relationships (e.g., logical, probabilistic, and explanatory relationships) between the central items of information regarding which the question of understanding arises” (KVANVIG, 2009, p.97).

³²¹ Vide Riggs (2003b, p.218).

³²² Zagzebski defende a prioridade de uma visão internalista sobre a apreensão do conceito de entendimento: “Understanding has internalist conditions for success, whereas knowledge does not. Even when knowledge is defined as justified true belief and justification is construed internalistically, the truth condition for knowledge makes it fundamentally a concept whose application cannot be demonstrated from the inside. Understanding, in contrast, not only has internally accessible criteria, but it is a state that is constituted by a type of conscious transparency. It may be possible to know without knowing that one knows, but it is impossible to understand without understanding that one understands” (ZAGZEBSKI, 2001a, pp. 246–7).

³²³ Grimm (2017a) aponta que, embora o entendimento tenha uma noção principalmente, ou primariamente internalista, esse conceito não pode prescindir da interferência, ainda que em menor escala, de critérios

É unânime, na literatura epistemológica, a definição de que conhecimento é um tipo de assentimento, enquanto que entendimento prevê o uso de expressões como ‘apreender’ (*to grasp*) e ‘ver através’ (*to see through*).³²⁴

A noção ‘*to grasp*’ como *agarrar, pegar, apreender* e, portanto, *entender*, no sentido epistemológico, requer que o agente seja capaz de explicar elementos, fenômenos ou situações através das relações entre objetos, ou fatos, e ainda tenha a habilidade de aplicar a essa explicação representações de casos reais e contrafactuais.³²⁵ Em outras palavras, que o agente seja capaz de ler a realidade sob os seus aspectos mais evidentes, relevantes ou concernentes, a partir de seu ângulo de apreciação, e que, dessa leitura, ele seja capaz de indicar relações de exemplificações ou representações causais.

Há, também, certo consenso em compor tipos de entendimento. Entre os mais citados, estão o *entendimento objetual*, que visa à compreensão de um objeto ou tema diante de um domínio, e o *entendimento explicativo*, que deve responder por que algo ocorre ou se apresenta de determinada forma.³²⁶

As divergências começam a aparecer quando teóricos determinam que o entendimento é um tipo especial de conhecimento, exigindo um trabalho cognitivo adicional ao já previsto pelo conhecimento proposicional, e outros acreditam que o entendimento é um estado cognitivo diverso, que prevê ser admitido sobre outra plataforma cognitiva.

Por isso, todas as definições a seguir partem de uma intuição muito próxima, a de distinguir o valor do entendimento como estado cognitivo, mas, segundo a versão de cada autor, defendem critérios normativos específicos. Um desses critérios diz respeito à

externalistas. Esses critérios serão importantes para enriquecer as representações mentais do tipo ‘mapas causais’ como modelos de representação de como as coisas se apresentam no mundo.

³²⁴ Condensamos partes de citações, de diversos autores, sobre a referência aos termos ‘*to grasp*’ e ‘*to see through*’ em relação ao entendimento: “The agent must “grasp” or “see” how they hang together: understanding requires seeing the way things fit together” (RIGGS, 2003a, p. 218); “the grasping of explanatory, and other coherence-making relationships, in a large and comprehensive body of information” (KVANVIG 2003, p. 192); “to grasp or see how the various parts of the model relate to one another” (GRIMM 2011, p.88).

³²⁵ A explicação de apreender (*to grasp*) de Grimm (2006, p.531-2): “Grasping the explanation [...] requires beliefs about what it is about q that makes it a cause of p, or beliefs about the mechanism that leads from q to p [...] requires the ability into infer correct descriptions of similar, possibly counterfactual cases”.

³²⁶ Para uma definição geral sobre os tipos de entendimento, definidos como entendimento objetual e explanatório, vide Baumberger, Beisbart e Brun (2017, cap.1): “Objectual understanding: S understands some subject matter or domain of things); Explanatory understanding: S understand why something is the case”. A atribuição aos conceitos de entendimento objetual e entendimento explicativo deve-se a Kvanvig (2003), enquanto que Pritchard (2009) prefere desenvolver os tipos de entendimento como entendimento atomístico e entendimento holístico.

relação controversa do entendimento com a sorte epistêmica, que não é aceita, sob nenhuma hipótese, na abordagem do conhecimento e, com algumas ressalvas, pode ser incorporada junto à análise do entendimento, em especial quando tratamos de *entendimento objetual* e aceitamos interferências chamadas de ‘sorte ambiental’.³²⁷

Entendimento é, portanto, uma forma de contato com as estruturas da realidade, em um estado não proposicional,³²⁸ ou, pelo menos, não proposicional de forma direta³²⁹ ou exclusiva, que distingue a maneira como o objeto a ser decifrado será compreendido pelo agente. Outra forma de definição desse termo parte da noção de associar a capacidade abstrativa de um agente as suas virtudes intelectuais. Quanto mais virtudes adequadas forem capazes de auxiliar o agente na apreensão da realidade, mais nos aproximaremos de uma noção de entendimento profundo.³³⁰

Também é importante ressaltar o apelo a seus componentes psicológicos: enquanto o conhecimento é sempre associado à crença e a sua disposição involuntária, o entendimento é associado a estados adversos, em relações modais e causais, a partir de outros processos de percepção, atribuíveis a uma habilidade do tipo *know how* e *know why*, respectivamente *saber como* e *saber por que*, requerendo uma outra disponibilidade do agente frente sua compreensão da realidade.³³¹

³²⁷ Pritchard (2009) determina que o “entendimento objetivo” pode sobreviver a um tipo de sorte chamada “sorte ambiental”, aquela em que o próprio ambiente, ou condições externas, conspira para tirar o conhecimento do agente. Já a “sorte epistêmica do estilo gettier”, que ocorre quando algo intervém entre a crença e o fato, não poderia ser contemplada nesse caso.

³²⁸ Uma das definições mais genéricas sobre o entendimento pode ser atribuída a Zagzebski (2001a, p.242): “understanding is the state of comprehension of non-propositional structures of reality”, o que elimina do conceito de entendimento a sua relação com sentenças proposicionais.

³²⁹ Pritchard (2008) sustenta que, mesmo que o entendimento foque suas expectativas em um conhecimento do tipo *know why*, ainda estamos falando em uma base de conhecimento *know that*, i.e., ele é fadado a relacionar-se com o conhecimento proposicional. Segue o seu argumento: “to understand why my house burned down, is just to know why my house burned down, and to know why my house burned down, is just to know that it burned down because of (say) faulty wiring” (PRITCHARD, 2008, p.7).

³³⁰ Baehr (2013) tem aproximado a sua noção de entendimento à pesquisa sobre virtudes intelectuais. Para o autor, a posse em maior ou menor grau dessas virtudes é o que vai instrumentalizar a realização do entendimento, de forma a determinar que o entendimento profundo é o objetivo singular das virtudes intelectuais, as quais darão reforço nos processos de reflexão, concentração, persistência, entre outros.

³³¹ Em 2011, Grimm já apontava que as relações de apreensão de um processo de entendimento exigiam uma atitude psicológica diferenciada: “*mentally* to grasp how the different aspects of a system depend upon one another is to be able to anticipate how changes in one part of the system will lead (or fail to lead) to changes in another part” (GRIMM, 2011, p.89).

Logo, o entendimento deve exigir um estado psicológico paralelo ao da crença, como aceitação ou compromisso, aproximado, em um nível especial, da factividade;³³² além de ser transparente e gerado através de um processo confiável. Notamos, então, que as suas condições partem de um apelo similar ao conhecimento, embora seus critérios prevejam uma proposta mais abrangente de captação intelectual. Ora próximos, como a exigência de uma reflexão racional, ora distantes, como numa provável aceitação, no caso do entendimento, da accidentalidade ou da sorte epistêmica em sua assimilação.

Como proposta inicial, pretendemos apenas apresentar um panorama abrangente sobre os estudos conceituais acerca do entendimento. Todos esses critérios retornarão, para aprofundamento dessa análise, junto à definição de nosso termo entendimento crítico, na seção 3.4.3. No entanto, é preciso lembrar que a normatização sobre o entendimento é um estudo recente na plataforma epistemológica e, portanto, carece de um corpo substancial de exame, quando comparado aos estudos sobre as análises do conhecimento. Vamos propor, então, que uma nova reflexão de base histórica, sugestiva a esse termo, possa vir a fortalecer alguns de seus princípios.

3.4.2 Noções heraclíticas sugestivas ao termo ‘entendimento’

A visão seminal de Heráclito acerca da identificação dos processos cognitivos humanos sugere, ou indica, aproximações, tanto com o conhecimento quanto com o entendimento, embora ele não apresente essas relações de forma sistemática. Chama-nos a atenção, entretanto, a riqueza desse leque de possibilidades. Enquanto o papel do sábio, como investigador, é claramente associado a um tipo característico de conhecimento, outras noções recorrentes apelam a um sábio que faz uso desse conhecimento de forma diferenciada.

Se a sua primeira aproximação com a leitura da realidade é captada através de crenças verdadeiras, singulares, originais e relevantes, a exposição dessas crenças a uma

³³² Dentre os estudiosos do entendimento, há uma pequena parcela que se considera não factivista, como Regt e Gijsbers (2017), que geralmente associam seus argumentos ao falsificacionismo da ciência para explicar que crenças, ou informações falsas, podem levar a uma explicação verdadeira, se uma condição de retidão (externa) for introduzida a exame. Também poucos conseguem defender ou construir argumentos em prol de uma factividade completa, como salientou Grimm, em 2006; esta é idealizada como teoria, mas não contempla informações adversas que podem vir a interferir num processo explicatório, geralmente complexo. A tendência é que encontremos um maior número de estudos baseados em factivistas moderados, como Kvanvig (2003), Elgin (2009) e Riggs (2009a).

retomada de concepção da realidade, na intervenção sobre como fazer uso das mesmas, se dá através de uma motivação interrogativa ainda mais profunda, e é certificada junto ao estágio do entendimento. Isso se deve graças a sua exploração do termo ‘*nous*’, o processo reflexivo que deve se comprometer com a apreensão de verdades de forma relacional. ‘*Nous*’ (cf. frag.7 (D.40, K.XVIII)) pode ser traduzido por ‘intelecto’, ‘raciocínio’, ‘capacidade psíquica que supera os dados dos sentidos’, ‘um tipo de manifestação do conhecimento’ ou, finalmente, ‘obtenção da posse do entendimento’. E aqui são sobrepostos novos níveis e objetivos perante o processo integral de domínio e reatualização da sabedoria.

Acreditamos que a referência à noção de entendimento, em Heráclito, é mais do que uma identificação, sendo uma recorrente convocação. Construímos nossa argumentação verificando as várias relações que se prestam a apontar o valor desse *nous* heraclítico: a sugestão de que a *psyché* (cf. frag.5 (D.107, K.XVI) demonstra-se como um estado cognitivo de superação da mera percepção, quando os homens são capazes de extrair ângulos diferentes de aproximação com a mesma verdade; *ginesthai* (cf. frags.1 (D.1, K.I), 3 (D.108, K.XXVII) e 8 (D.17, K.IV)), é proposta como habilidade de compreender a relação entre uma experiência pessoal e um conceito; *kybernao* (cf. frag.2 (D.41, K.LIV)) é a capacidade de dirigir, controlar ou governar a sua concepção de realidade; *homologeîn* (cf. frag.4- (D.50, K.XXXVI)) é a capacidade de reconhecer que a unidade de todo objeto ou fenômeno da natureza ocorre em composição entre uma tensão e uma harmonização; *phroneousi* (cf. frags. 8 (D.17, K.IV) e 8A (D.113, K.XXXI)), como vínculo entre pensar criticamente e saber deliberar, ou bem julgar; *sophroneîn* (cf. frags. 9 (D.116, K.XXIX) e 12 (D.112, K.XXXII)), como encadeamento entre pensamento e bom senso, ou apelo à justiça.

Aqui, todos os atos cognitivos não poderiam ser associados apenas a asserções do tipo *know that*, pois eles compactuam com um tipo de reflexão que se presta a apreender a leitura da realidade estabelecendo vínculos entre vários tipos de proposições, capazes de ler fenômenos de modo relacional.

Em Heráclito, há uma ênfase em associar a capacidade cognitiva do sábio à propriedade de “saber estabelecer relações”. Para o filósofo, a sabedoria integral só é alcançada por aqueles que dominam uma familiaridade para com esse saber, de modo a redefini-lo como uma constante indagação sobre o seu próprio dinamismo.

Uma das maiores dificuldades dessa interpretação heraclítica, com relação à formação do conceito de sabedoria, reside justamente no fato de que, de um lado, a sabedoria deve reconhecer os fenômenos da realidade separados de todas as coisas

(*pánton kechorismenon*, cf. frag.3 (D.108, K.XXVII)), e, de outro, a sabedoria prevê a realidade como a reunião dos diversos (*hèn pánta eidénai*, cf. frag. 4 (D.50, K.XXXVI)), onde todas as coisas são uma. Ora, afirmar que “todas as coisas são uma”, remete-nos ao seu conceito de harmonização, recorrente da sua doutrina das enantiologias (cf. frags. 4A (D.10, K.CXXIV), 4B (D.66, K.CXXI), 4C (D.80, K.LXXXII) e 4E (D.51, K.LXXVIII)), ou da sua concepção do devir (cf. frag. 4D (D.91, K.LI)). E, se a realidade é compreendida através da harmonização da tensão entre opostos, prevendo a análise entre fatos ou elementos díspares e conflitantes, que outro estado cognitivo seria mais propício para captar de sua obra uma noção tão abrangente e profunda quanto à do entendimento como estado cognitivo supremo e concernente à sabedoria?

Notemos que as expressões ‘*to grasp*’ (agarrar, apreender) e ‘*to see through*’ (‘ver através de’, ‘compreender a partir de’) já estavam contempladas na obra de Heráclito, inclusive apontando níveis diferentes dessa apropriação: ‘*katalépsetai*’ denota um conceito mais intuitivo de compreensão do ordenamento da realidade que, associado a ‘*krinei*’, como *seleção, julgamento* ou *discernimento* (cf. frag.4B (D.66, K.CXXI)), corresponde a um primeiro nível de entendimento e indica o correlato ‘*syllapsis*’ (cf. frag. 4A (D.10, K.CXXIV)), que representa o sentido mais elaborado, ou completo, de apreensão da realidade.

Para Lesher (1983), a obra de Heráclito não seria apenas referência como ponto de identificação com a noção de entendimento, mas insinuaria o próprio aprofundamento sobre os objetivos desse estado. A sua concepção de entendimento ultrapassaria o compromisso com a apreensão de uma explicação relacional da realidade, firmando-se como uma proposta de comunicação e compartilhamento dessa apreensão. Nessa releitura, o autor credits a Heráclito a invocação ao termo ‘entendimento genuíno’.³³³ De nossa parte, vamos identificar um outro critério recorrente na obra de Heráclito, que, ao associar-se a sua concepção de entendimento, se presta a incorporar ainda mais valor a um estado cognitivo que visa à excelência de forma singular: o seu apelo a reflexões críticas.

³³³ Em *Heraclitus' Epistemological Vocabulary*, Lesher (1983) destaca essa condição de ‘encontro do agente com o objeto’ como ‘familiarização’, ‘compreensão profunda’, ‘atenção para com’. Sua intenção é ir além de nossa identificação contemporânea com o termo ‘*understanding*’, e sinaliza que, em Heráclito, esse termo vai além: “não é apenas estar presente, não é apenas encontrar, não é apenas atuar no mundo, não é apenas experimentar” (LESHER, 1983, p.167). Essa noção de “entendimento genuíno” exige estarmos cômnicos do que apreendemos e também sabermos captar e comunicar esse aprendizado, que, de certa forma, se constrói e existe num fluxo. O grande legado que Heráclito deixou para a epistemologia, segundo o autor, diz respeito a evocar uma revisão de como a linguagem e os processos de comunicação podem vir a sustentar a noção de entendimento.

3.4.3 Entendimento crítico

Talvez a melhor sugestão de identificação do termo ‘entendimento’ na obra de Heráclito refira-se à palavra ‘harmonização’, seja de conceitos, percepções, representações ou experiências. A noção subsequente, com a qual queremos nos associar, é a de propor que o entendimento esteja alicerçado sobre o estado psicológico do comprometimento com a criticidade, lembrando que ele vem em graus, como assim o é toda a nossa teoria. Na condição 2, o comprometimento já estava contemplado como forma de retroalimentar o conhecimento inovador. Com a devida atenção: ele era o estado psicológico do fomento ao conhecimento, e não o do conhecimento em si, que manteve a sua subscrição sobre as bases do assentimento à crença.

Na condição 3, o comprometimento passa a ser a base psicológica do estado cognitivo do entendimento, e presta-se a atualizar as relações necessárias de compreensão, ou apreensão da realidade, as quais o sábio deve se direcionar e, sobretudo, dominar.

Quando utilizamos a palavra ‘domínio’ para sustentar o estado do entendimento, estamos nos referindo ao fato de que o entendimento é o estado cognitivo magistral do sábio: é ele que irá gerenciar, na maior parte do tempo, as atividades cognitivas do sábio. Associado à condição 4, que se refere à adequação de virtudes epistêmicas ao processo da sabedoria, o agente condicionado ao entendimento será capaz de revitalizar seu potencial intelectual, inclusive propondo dinamismo ao estágio do conhecimento inovador.

Nesse caso, o entendimento serve para estabelecer as relações causais entre os princípios desse conhecimento, com: a) outros princípios (ou proposições do tipo *know why/ how*) referentes a outros temas/ indivíduos, e b) outras percepções de mundo, nas circunstâncias atuais e futuras. Isso significa explorar formas de restabelecer um conhecimento significativo de base em novas circunstâncias, possibilitando que sejam testadas em cenários alternativos e prospectivos.

Essas novas relações com o mundo preveem o acesso a informações e a condições externas que podem ser complexas, hostis ou até mesmo falsas. Com isso, estamos sinalizando que o sábio não é imune a crenças falsas a serem incorporadas em seu processo cognitivo do entendimento. No entanto, a sua relação com a factividade e a sorte ambiental deve ser bem explicada.

A aceitação da sorte ambiental, associada ao estado do entendimento, não se presta a apresentar uma falta de cuidado em seu processo de reflexão. Certamente, exige-se do sábio uma aguda atenção sobre as análises que ele é capaz de fundamentar, sobre uma série de fenômenos da realidade, levando em consideração todas as idiosincrasias humanas. Aqui, queremos nos referir ao fato de que, ainda que o sábio esteja exposto a analisar hipóteses falsas, suas argumentações tenderão sempre a perseguir a verdade e a adequarem suas argumentações em perspectivas mais abrangentes. Ora, sabendo que o ambiente ao qual o sábio se dirige é repleto de desafios e obstáculos, passamos a tratar aqui de um cenário conflituoso e que, portanto, capta crenças diversas, por vezes inadequadas, por vezes falsas. O entendimento crítico, então, proporá o deslocamento correto dessas hipóteses falsas, em cenários adversos, como possibilidade de restabelecimento de novas alternativas de domínios da realidade.

Esse não é um regramento que exigirá do sábio que ele acomode, com regularidade, crenças falsas, pois nossa definição de entendimento comporta um critério de factivismo moderado, mas é um chamamento para a hipótese de que, em determinadas situações, ele estará exposto a falsidades.³³⁴ Nesses momentos cruciais, lhe caberá saber distinguir quando deverá ser rompida, ou readaptada, uma crença falsa periférica, em um novo contexto. A sabedoria estará, então, na equalização do peso dessas hipóteses como formadoras de novos princípios.

Ainda não aprofundamos o fato de condicionarmos o nosso entendimento à noção de criticidade. Sabe-se que é conveniente associar um agente, disposto a assumir o estado cognitivo do entendimento, a um bom domínio sobre suas crenças de base, ou outras informações que influenciarão em suas relações causais. No entanto, mais do que saber selecionar critérios, nós acreditamos que o sábio deve saber questionar, com propriedade e fundamentado em julgamentos precisos, todos esses critérios os quais reunirá frente ao conjunto de seus processos cognitivos. Um agente crítico é um arguidor em estado de excelência. Ele poderá desenvolver o estágio do entendimento tanto de forma aguda quanto delicada, mas sua orientação será sempre decisiva.

³³⁴ Como já exposto na nota 332 de nosso trabalho, os factivistas moderados tendem a ser o grupo de maior defesa sobre os critérios do entendimento. No entanto, não factivistas, como Regt e Gijsbers (2017), mostram uma das formas de se trabalhar com crenças e/ou informações falsas e, ainda assim, obter um entendimento epistêmico confiável. Os autores sugerem substituir a condição da factividade, ou veracidade, pela condição da eficácia, a fim de liderar de forma confiável o sucesso epistêmico, e o agente ser capaz de: a) fazer previsões corretas, b) realizar aplicações práticas bem-sucedidas e encontrar boas ideias que possam ser reaproveitadas em novas explicações.

Paul (2000) identifica no termo ‘pensamento crítico’ duas formas de abordagem: numa leitura mais fraca, seu pensador crítico possui criatividade, mas ainda de maneira prioritariamente egocêntrica e pouco sociocêntrica. A criatividade é uma virtude intelectual central no estágio do entendimento, e sobre a qual trataremos na seção 3.5. Por ora, interessa-nos destacar a dimensão daquilo que Paul chama de ‘pensamento crítico forte’, uma adjetivação de um estado cognitivo capaz de internalizar a sua orientação em prol da verdade, racionalidade, autonomia e, sobretudo, da justiça, ampliando a dimensão ética de um pensador crítico.³³⁵ Essa análise nos permite estabelecer a relação entre o apelo heraclítico pela justiça (*diké*, cf. frag. 4C (D.80, K.LXXXII)) como autorregulamentação da realidade. Dessa forma, compreender a realidade passa a ser mais do que uma mera apreensão da mesma, comprometendo-se com uma leitura crítica sobre cada uma das circunstâncias que a vida nos impõe.

Logo, o ponto que queremos destacar é que a noção de entendimento crítico deve ir além do estabelecimento de quaisquer relações causais, pois prevê o próprio reordenamento da vida em prol do caminho da verdade. Essa defesa é importante porque afasta a noção de entendimento como sinônimo de ‘esperteza’ ou ‘talento egocêntrico’, voltando a perspicácia de seu agente na legitimação de um estado cognitivo capaz de criar soluções harmônicas e justas para a sociedade. Ou seja, queremos associar a nossa noção de entendimento à de um estado cognitivo que estabeleça e qualifique relações causais que proponham uma nova e positiva estruturação da sociedade.

3.4.4 Retomada da conjugação sobre conhecimento inovador e entendimento crítico

Devemos reforçar a importância de optar por introduzir, em nossa teoria (TFS), dois estágios cognitivos complementares. Embora essa visão seja peculiar, no universo das teorias epistemológicas sobre a sabedoria, algumas noções atreladas à epistemologia aplicada, como no campo da educação, já sugerem essa possibilidade de conjugação diante de uma proposta mais coordenada de realização entre estados cognitivos.

³³⁵ Uma leitura epistemológica apropriada sobre senso crítico: “The term ‘critical thinking’ can be used in either a weak or a strong sense. Weak sense (the self-serving critical person): admitting to a range of sophistication; from childlike, awkward rationalizations to highly sophisticated, creative, and intellectually resourceful egocentric and sociocentric rationalizations; critical thinking skills internalized in the service of one’s vested interests and desires. Strong sense (the fairminded critical person): admitting to a range of developmental levels; from the fairmindedness that a child is able to exercise to that of the most profound thinkers; critical thinking skills internalized in the service of balanced truth, rationality, autonomy, and self insight” (PAUL, 2000, p.165).

Pritchard (2013) trata da necessidade de abordarmos a empreitada epistemológica a partir de uma realização cognitiva em graus, que se compõem a partir de três categorias: realizações cognitivas fracas, próprias, e fortes. Nesse estágio mais avançado, o agente deveria ser capaz de superar obstáculos significativos para o sucesso cognitivo.³³⁶ Entendemos que essa noção de significância, como critério do mais alto nível de revelação das habilidades cognitivas, pode ser associado: a) ao conhecimento inovador, como de relevância propositiva, e b) ao entendimento, quando apoiado em senso crítico.

Essa conjugação de conhecimento inovador, como fonte de crenças de base original e relevante, e como suporte ao entendimento, é um apelo que, em moldes alternativos, já foi elaborado por Roberts e Wood (2007), no sentido de propor que um processo sustentado por crenças não triviais torna seu resultado mais interessante.³³⁷

Para além dessas observações, reside o fato de aceitarmos a sugestão de que a sabedoria é um estado meta-cognitivo, ponto que será destacado na condição 4, mas que é introduzido por nós na parábola que segue. Para estabelecer um estudo de caso que possa exemplificar a conjugação de diversos estados cognitivos como formadores do processo de realização da sabedoria, vamos nos utilizar da expressão linguística ‘separar o joio do trigo’.

Quando nos referimos a ‘separar o joio do trigo’, estamos nos propondo a estabelecer uma atividade cognitiva que sugere, substancialmente, o entendimento. Separar, classificar, romper laços são atividades que exigem o domínio relacional entre objetos ou propriedades. Baseando-nos em noções epistêmicas fortes e, portanto, eliminando o fato de nos propormos a fazer essa separação apenas com base intuitiva, precisaremos, para realizar essa tarefa, saber o que é joio (x) e o que é trigo (y), para, depois, estabelecermos algum critério de diferenciação, diante dessa separação entre um elemento e outro.

Precisaremos saber, também, se há instrumentos que nos auxiliem nessa tarefa (i), ou se isso pode ser feito de forma manual. O levantamento de razões (r) para nos propormos a uma elucidação da mesma também poderá motivá-la, ou direcioná-la, de modo mais acertado, assim como vir a reconhecer outros fatores que poderão influenciar

³³⁶ Vide Pritchard (2013, p.96-7).

³³⁷ O apelo de Roberts e Wood, por sustentar estados cognitivos em crenças que não sejam apenas triviais, e ganhem apoios de outras crenças substanciais: “If beliefs often need support, then beliefs can gain in value by being supports for other beliefs. So not only is having support a sometime desideratum in beliefs, a belief’s providing support for other beliefs can also make it more interesting than some others, and a belief can be trivial because of its utter lack of a supporting role” (ROBERTS e WOOD, 2007, p.156).

positivamente nessa atividade, como verificar: a temperatura do ambiente (tp), a época do ano (a), o local da separação (l), o descarte de um desses elementos (d), a possível associação de algum pesticida na época da semeadura (p), os cuidados durante a plantação (c), tornando nossas decisões mais sagazes.

O número e a qualidade de proposições verdadeiras e bem justificadas acerca do nosso problema será maior ao possuímos um conhecimento sobre o mesmo. Lembremos que o agente conhecedor inovador não é apenas um especialista científico-acadêmico, mas alguém comprometido em buscar soluções originais e constantemente revisadas com seus pares.

Provavelmente um agrônomo e um agricultor experiente serão capazes de atingir o sucesso diante da atividade proposta, guardadas as ressalvas sobre a forma como eles adquiriram o seu conhecimento. O agrônomo poderá dizer que sabe que x' é uma planta herbácea da família das gramíneas, portadora indireta de uma substância tóxica, a temulina, proveniente de um fungo capaz de prejudicar a cultura de t' . O agricultor experiente poderá dizer que x' é uma erva daninha que pode atrapalhar, ou até matar a sua plantação de t' . E ambos terão contemplado as exigências do conhecimento como *know that*. Mas eles também sabem estabelecer respostas sobre '*now why e know how*'. O agrônomo possui outras representações sobre r' , tp' , d' , e p' , e o agricultor experiente possui sobre i' , a' , l' , c' .

Quanto mais cada um desses agentes frequentar feiras e jornadas de agricultura, ler revistas que tratem do tema em questão, trocar informações com outros profissionais da área, ou de áreas subjacentes à agricultura e à biologia, frequentare laboratórios em Universidades, ou em empresas que fabricam pesticidas, experimentar novas técnicas de separação desses elementos, mais eles aprofundarão o rol de suas proposições e princípios fundamentais capazes de lidar com essa tarefa de forma significativa, deixando de serem apenas *conhecedores*, para tornarem-se *conhecedores inovadores*.

Fica evidente que, somadas todas essas crenças e informações, as chances de aprofundar o estágio do entendimento aumentam. Ambos, então, poderão estar apenas preocupados em salvar uma única colheita, numa atitude egocêntrica, ou, numa atitude sociocêntrica, ter a consciência de que a sua atividade contribuirá para dirimir a fome no planeta, quando as novas soluções por eles aplicadas forem, inclusive, compartilhadas com a comunidade de produtores rurais.

Ao atingirem a sua meta de saber 'separar o joio do trigo', serão esses dois processos cognitivos suficientes para comporem a sua sabedoria? Fortalecer a atividade cognitiva do sábio, através do comprometimento em ampliar constantemente essa base

de seu conhecimento (inovador), assim como em estar atento a todas as possibilidades de tornar esse conhecimento um recurso potencializador dos seus processos de entendimento crítico (relacionais, ou representacionais), é uma hipótese exigente. Tornar dois processos complementares, e, resguardadas as situações particulares, sem que sejam perdidos os fundamentos de seus critérios, enriquecer as suas experiências cognitivas, tornam as suas habilidades e condutas cada vez mais confiáveis e seguras, inclusive em análise prospectiva.

Mas, ao associar de forma peculiar esses dois estados cognitivos, ainda assim não faremos do nosso agrônomo e do nosso agricultor experiente dois sábios. Será preciso associá-los a uma quarta condição, que prevê valor axiológico a todos os estados cognitivos propostos para a sabedoria.

Até porque o sábio não é aquele que sabe apenas *separar o joio do trigo*, mas é aquele que é capaz de tornar o trigo em pão. E, com o pão, saciar a fome.

3.5 (TFS): condição 4

3.5.1 O imbricamento da sabedoria epistêmico-ética de Heráclito

É inegável atribuir ao período clássico, posterior a Heráclito, os principais fundamentos de uma filosofia ética ou moral, tendo Sócrates como responsável por relacionar os princípios orientadores da moral a uma busca antropocêntrica,³³⁸ e Aristóteles, em sua associação ética e política, sustentando novos conceitos junto a seu apelo por uma formação cultural cidadã organizada em uma *polis* democrática.³³⁹

Mas, ainda que a estrutura social vigente, no período de vida de Heráclito, o arcaico, fosse orientada de forma diferente à do período clássico da Grécia Antiga, o seu olhar crítico não o dirimiu de introduzir o questionamento sobre a participação dos homens na consolidação de valores sociais.³⁴⁰ A sua primeira relação entre *êthos* e *daímôn*

³³⁸ Para o papel de Sócrates como fundador de uma filosofia moral, vide: Abbagnano (1969, p.103), Magalhães-Vilhena (1984, p.76 e 183) e Jaeger (1986, p.443).

³³⁹ Sobre as análises que evidenciam Aristóteles como o responsável por inscrever a vida virtuosa na vida política, vide: Kenny (2004, p.272), Robinet (2004, p.140) e García-Borrón (1998, p.264 a 272).

³⁴⁰ No séc. VI a.C., período correspondente à vida de Heráclito, Éfeso era considerado um importante centro urbano e financeiro da Ásia menor. Destacava-se pelo seu comércio, navegação, artesanato e cultura. Já representava, portanto, a estrutura da *polis* como cidade-estado e, por isso, previa uma ligação estreita entre política e discurso. Mas carecia de uma estrutura política estável, pois dava espaço a tiranos e a aristocratas, sem conceber a ligação entre a cidadania e a educação, aspectos relevantes apenas nos períodos subsequentes. Para relações históricas com a vida de Heráclito, vide Vernant (2002, p.53-4) e García-Borrón (1998, p.23, p.34-6).

não era original: ela já subsistia, desde o período homérico, representada como uma espécie de consciência moral.³⁴¹ No entanto, é seu o mérito dos destaques da associação entre *êthos*, *daímôn* e *moira* (cf. frag.13 (D.119, K.CXIV)), e *êthos*, *daímôn* e *gnomé* (cf. frag.14 (D.78, K.LV)), responsabilizando os homens pela sustentação de suas vidas através de um conhecimento que deveria refletir-se como bem social.³⁴²

Dessa forma, a sabedoria proposta por Heráclito já era um saber de conteúdo epistêmico-ético, ou um discurso verdadeiro associado à excelência moral. Isso porque não havia delimitações entre uma filosofia de cunho epistêmico e uma filosofia ética para enquadrar, em cada qual, noções concernentes a virtudes intelectuais, ou virtudes morais. As relações epistêmicas e éticas se complementavam, ainda que pudéssemos forçar uma noção singular de *sophia*, com ênfase a uma orientação epistemológica, e uma noção de *sophrosyne*, priorizando um domínio mais ético. Mas essas são análises posteriores, e, de fato, acreditamos que a melhor definição arcaica de sabedoria, como a mais alta das virtudes, conjugue, com a mesma importância, convocações epistêmicas no *falar o que é sábio*, e convocações éticas no *agir segundo o que é sábio* (cf. frag.12 (D.112, K.XXXII)). A atenção em apresentar a sabedoria heraclítica diante de um imbricamento epistêmico-ético reside no argumento de que ‘a orientação àquilo que é verdadeiro’, base de toda sua obra, diz respeito tanto a adquirir as capacidades cognitivas, na compreensão do ordenamento do mundo, quanto a saber identificar as diretrizes alinhadas aos valores de uma vida harmônica. É bem verdade que o cenário sobre o qual Heráclito contempla a perspectiva social difere daquela sociedade organizada aos moldes do período clássico.³⁴³ Mas isso não retira o seu compromisso com um saber integral, que clama por investigar conhecimentos e virtudes capazes de transformar as existências humanas.

³⁴¹ A noção de *daímôn* como sustentáculo de valores morais perpassa todas as escolas da filosofia antiga: ora representa uma experiência interior de sublimação ou de superioridade, ora é uma referência de um mundo ordenado que deve ser almejado, ora direciona-se à orientação dos melhores costumes e de vida, ou da própria felicidade. Para o aprofundamento das sugestões sobre cada uma dessas noções, vide Hadot (1999, p.61; 2002, p.345 e p.376) e Abbagnano (1969, p.25).

³⁴² Lembramos que, para os filósofos jônicos, a *arché* era qualificada de divino. Enquanto noção cosmológica, a *arché* representava o primeiro princípio que tudo envolve e governa. É possível que Heráclito tenha feito a associação entre *arché* e *moira*, numa espécie de conceito cosmológico-existencial. Se a *arché* ordenava a realidade como um todo, o *êthos* ordenava a vida humana, tanto numa concepção particular, quanto social. Para a relação entre *arché* e *daímôn*, vide Pessanha (1999, p.20) e Vernant (2002, p.132). As análises dos frags.13 (D.119, K.CXIV) e 14 (D.78, K.LV) foram por nós propostas nas seções 2.3.5.2. e 2.3.5.3.

³⁴³ Comentadores como Vernant (2002, p.96) sustentam que a sabedoria proposta por Heráclito adquire claramente uma significação moral e política. Nossa posição é a de tomar esse comentário com certa cautela, embora compactuemos com a análise de que Heráclito preocupava-se em incorporar à sabedoria

Salientar o enlace epistêmico-ético do seu conceito de sabedoria nos parece totalmente oportuno e adequado, diante da agregação com pesquisas de determinados epistemólogos da virtude, que pretendem aproximar virtudes intelectuais de virtudes morais. Nossa trajetória, nas próximas seções, será guiada por essa possibilidade, ainda que ela demonstre algumas fragilidades, que pretendemos sustentar com novas abordagens.

3.5.2 Virtudes intelectuais

Virtudes intelectuais agem em conformidade com outras excelências cognitivas. Na visão de confiabilistas, representam as próprias habilidades e faculdades intelectuais, enquanto que, na visão de responsabilistas, denotam traços de caráter de um agente cognitivo. Em ambos os casos, virtudes intelectuais são vistas como potencializadoras de estados cognitivos, como o conhecimento, o entendimento, a racionalidade, e outras regras, como deveres e direitos epistêmicos.

Quando tendemos a compreender as virtudes intelectuais através de uma visão responsabilista, podemos citar como exemplos dessas virtudes intelectuais: coragem e confiança intelectuais, humildade, tenacidade, perseverança, integridade e autonomia, originalidade, curiosidade, criatividade, mente aberta, rigor epistêmico, mentalidade justa, senso de atenção às evidências e senso crítico.

Considerando que, em todos os estágios pressupostos para a realização epistêmica de nossa sabedoria, o sábio deve agir em conformidade com a sua excelência cognitiva, seria correto afirmar que ele deveria dominar todas essas virtudes intelectuais? A resposta é ‘sim’, mas com a devida ressalva: devemos entender esse domínio como indicador de que o sábio deve ser um exímio gerenciador de suas virtudes intelectuais, e não apenas um colecionador de virtudes. Por isso não significa dizer que, necessariamente, ele deva possuir a maior gama de virtudes intelectuais possíveis, mas que o sábio deve esforçar-se para possuir uma considerável gama de virtudes intelectuais que, elaboradas em combinações apropriadas, sejam capazes de minimizar os fatores negativos de seus vícios intelectuais, aqueles capazes de interferir e desqualificar a sua orientação exitosa.

Por isso, um dos principais papéis do sábio no destacamento dos homens ordinários diz respeito, justamente, a saber selecionar as virtudes mais adequadas para

valores éticos. É a questão política que nos parece não estar tão clara em sua referência teórica, apenas indicada indiretamente.

atingirem fins específicos, diante da leitura precisa dos contextos aos quais ele se encontra. Isso remete-nos ao reconhecimento da verdade da *physis*, para aplicá-la em conformidade com a sua *sophia*, numa orientação chamada por Code (1987) de ‘realismo normativo’.³⁴⁴

Para exemplificar o modelo desse gerenciamento de virtudes e vícios intelectuais, vamos analisar o papel de um excelente agente cognitivo, aquele que possui coragem e confiança intelectual, alicerçadas em destreza, preciosismo e rigor epistêmicos, e esteja disposto a entrar num processo dialético, sem fazer uso de sua humildade intelectual. A ausência da humildade, somada a sua coragem, confiança e agilidade em obter argumentos precisos e rigorosos, frente a uma conduta de arrogância epistêmica poderá indicar uma certa dificuldade em ouvir a outra parte e, portanto, o diálogo sequer acontecerá num nível de respeito à alteridade. Por outro lado, se esse mesmo agente, com as mesmas virtudes intelectuais evidenciadas, estiver sendo exigido em um processo de seleção teórica, como uma prova escrita, a falta de humildade intelectual não será proposta como um vício, pelo contrário, sua altivez epistêmica poderá contribuir para as ambições de obter sucesso no seu teste.

O sábio, como exímio gerente de suas virtudes intelectuais, é aquele que sabe adequar as virtudes intelectuais corretas para cada empreitada intelectual.³⁴⁵ Para isso, exige-se que, na base de suas virtudes, esteja a necessidade de ser um bom avaliador, inclusive de si próprio, salientando aquilo que Baehr (2013) clama como autorreflexão e autoavaliação do conjunto das virtudes de um agente epistêmico.³⁴⁶

³⁴⁴ Code (1987, p.20) alinha as virtudes intelectuais como “uma questão de orientação em relação ao mundo, em direção ao próprio eu que procura o conhecimento, e para outros seres como parte desse mundo”. Leia-se como ‘orientação ao mundo’ a consideração da leitura penetrável e intelectual da realidade de forma genuína. Essa orientação é constituída pelo seu conceito de realismo normativo: “It is helpful to think of intellectual goodness as having a realist orientation. It is only those who, in their knowing, strive to do justice to the *object* - to the *world* they want to know as well as possible – who can aspire to intellectual virtue ... Intellectually virtuous persons value knowing and understanding how things really are” (CODE, 1987, p.59).

³⁴⁵ Uma ideia similar é defendida por Zagzebski, levando em consideração que a sua teoria trata de sabedoria apenas como modelo de *phrónesis* aristotélica e, quando ela se refere a pesar as demandas das virtudes relevantes a serem inseridas em cada contexto, ela está tratando tanto de virtudes intelectuais quanto morais; vide Zagzebski (1996, p.239). Também Roberts e Wood (2007) salientam a sabedoria prática como uma capacidade de discernimento sobre os deveres epistêmicos, de acordo com a necessidade de suas aplicações, em cada contexto proposto.

³⁴⁶ Ao tratar de educação, Baehr (2013) relembra o quanto a autorreflexão e a autoavaliação são fundamentais para promover a integração correta entre todas as virtudes intelectuais de um aluno. Ao levar em consideração que se exige do nosso sábio uma constante atualização de sua sabedoria, i.e., uma postura similar à da educação, consideramos importante salientar que a análise da realidade proposta pelo sábio deve ser incorporada à análise sobre suas próprias capacidades ou traços de caráter passíveis de transformar essa realidade (BAEHR, 2013, p.117).

Um sábio jamais poderá fazer uma interpretação, ou uma análise da realidade, de forma superficial.³⁴⁷ A atividade da análise sugerirá, então, que esse agente faça bom uso de suas faculdades cognitivas, como associar uma boa memória às suas capacidades de introspecção e razão. Notemos que nossa condição 4 assume uma posição mista quando apropria-se de perspectivas confiabilistas e responsabilistas, visão essa compartilhada por Hookway (2003) e Baehr (2011a).³⁴⁸

Virtudes, enquanto faculdades intelectuais, passam a ser bases constitutivas dos estados cognitivos exigidos em cada etapa de nosso processo de realização da sabedoria: conscientização das limitações humanas, obtenção do conhecimento inovador e exercício do entendimento crítico. Por nos referirmos a um processo rigoroso e complexo, elaborado em estágios diferenciados, exigimos uma atenção igualmente redobrada no que diz respeito a evidenciar as habilidades cognitivas propícias para alcançar as metas epistêmicas propostas para cada um desses níveis.

Mas nossa teoria tem clamado por um sábio que também atinge o sucesso de suas metas epistêmicas de forma singular; e, nesse sentido, sublinhar a natureza de virtudes intelectuais como traços de caráter nos permite aprofundar as características de condutas particulares capazes não apenas de atingir esses estados epistêmicos com rigor, mas com originalidade.

Isso significa propor que reservamos nossa concepção de sabedoria uma vasta gama de combinações distintas de virtudes intelectuais que refletem sábios com personalidades peculiares. No entanto, temos o compromisso de normatizar um padrão de base para a orientação intelectual desses sábios e, por isso, vamos indicar: a) que seja evidenciada a virtude da sensibilidade intelectual, como norteadora de todo o processo de realização da sabedoria, e b) que a sensibilidade intelectual potencialize, sobretudo, as virtudes da curiosidade, mente aberta e criatividade.

³⁴⁷ Para reforçar a importância da análise rigorosa no processo cognitivo virtuoso do sábio, associamo-nos à citação de Norman (1996, p.253): “To become wise, a person must not only make judgments, but also gain practice in evaluating them”.

³⁴⁸ A conexão das virtudes intelectuais, representadas tanto como traços de caráter quanto como faculdades cognitivas, não é incomum na literatura epistêmica: Hookway (2003) e Baehr (2011a) já propõem esse olhar integrado entre responsabilistas e confiabilistas, traduzidas como teorias mistas. Em seu artigo *Sophia: Theoretical Wisdom and Contemporary Epistemology*, Baehr (2014) já havia introduzido a observação de que a sabedoria deveria ser revisada, a partir de três principais concepções: a) como estado epistêmico; b) como faculdade cognitiva; c) como traço de caráter intelectual (BAEHR, 2014, seções 2.1, 2.2 e 2.3). E, embora a nossa teoria apresente alguns critérios destoantes da teoria da sabedoria de Baehr, nesse ponto específico sublinhamos a nossa orientação teórica sob as mesmas concepções propostas acima.

3.5.2.1 *Sensibilidade intelectual (SI)*

Chamamos de ‘sensibilidade intelectual’ a virtude central que fundamenta e adapta as demais virtudes intelectuais do arcabouço da vida cognitiva do sábio. Definimos sensibilidade intelectual como: (SI) é a virtude intelectual capaz de tornar a apreciação criteriosa e receptiva de pessoas, elementos e fenômenos da realidade, condizente com uma interpretação ajustada a demais virtudes, que contribuirão na perspectiva cognitiva de excelência de seu agente.

Certamente, cada estágio proposto na busca pela sabedoria é orientado a perseguir bens epistêmicos específicos, além do bem maior, que é a própria sabedoria. Quando a mesma é analisada em graus, cada qual correspondendo a dar ênfase a um estado cognitivo em especial, o agente que almeja a sabedoria deve ter a atenção não apenas a incorporar a sua sensibilidade intelectual a cada um desses níveis, mas a utilizar-se da sensibilidade intelectual diante de cada uma das circunstâncias, ou dos diversos cenários que serão apresentados dentro de cada um desses níveis.

Isso significa lembrar que, embora compartilhemos de uma normatividade básica sobre as virtudes intelectuais mais desejáveis diante de cada um desses níveis, as circunstâncias nas quais as pessoas, elementos ou fenômenos da realidade estiverem expostos, em cada um dos contatos feitos por esse agente, tenderão a suggestionar que o mesmo incorpore nessa relação outras virtudes desejáveis periféricas, equalizadas com as virtudes propostas como modelares em nossa teoria.

Para exemplificar, lembremos de parte de nossa condição 1, que prevê a necessidade de conscientização do sábio sobre as limitações e superações humanas, e imaginemos que, de acordo com a comunidade de homens a qual ele estiver exposto, e ainda estando essa mesma comunidade subsistindo, ora em estados de risco, ora em estados de estabilidade, nosso sábio deverá equalizar diferentes virtudes para cada uma dessas circunstâncias, mesmo propondo-se a realizar a sua sabedoria em seu mais alto nível. Em estados de risco, virtudes como coragem e confiança serão essenciais. Em estados de estabilidade, integridade, persistência e autonomia são desejáveis.

Dessa forma, a sensibilidade intelectual mostra-se como uma linguagem elementar da sabedoria, como se, metaforicamente, pudesse ser representada por códigos e expressões que, em cada um de seus processos de comunicação, exigissem uma semântica própria. Ela apela à seleção, à adequação e à correção das virtudes ideais a serem incorporadas de acordo com cada desafio vivenciado pelo sábio.

Na análise dos estágios seguintes, correspondentes a: condição 2, conhecimento inovador, e condição 3, entendimento crítico, acreditamos que a sensibilidade intelectual deva incorporar, junto a essa gama de virtudes periféricas circunstanciais, três virtudes essenciais capazes de fomentar esses estados cognitivos de forma estratégica.

3.5.2.2 *Curiosidade e mente aberta*

Quando, na condição 2, exigimos que a sabedoria fosse revelada através da obtenção de um conhecimento inovador, referendamos esse conceito como uma atualização da visão heraclítica do sábio como bom investigador. Ao estabelecermos os critérios desse estado cognitivo, destacamos, conseqüentemente, uma série de deveres epistêmicos propostos a esse agente, como: orientar-se a pesquisas e/ou explorações especulativas, comprometer-se com a revisão de suas crenças, já que as mesmas deveriam ser singulares, originais (em um tempo t' , e em relação aos recursos disponíveis sobre a formação das mesmas), além de relevantes e de caráter propositivo como bem social.

Pois bem, para manter a orientação dessas exigências, acreditamos que há duas virtudes intelectuais essenciais, capazes de instrumentalizar esses deveres. Tratamos aqui da curiosidade (C) e da mente aberta (MA).

Ambas têm recebido especial destaque na pesquisa filosófica contemporânea e se prestam a representar as virtudes que mais se aproximam da empreitada epistemológica, quando analisadas sob os critérios da busca do conhecimento. Miscevic (2016) defende que a curiosidade estabelece um papel central no compromisso epistemológico, e Baehr (2012) apresenta a mente aberta como uma virtude facilitadora e superior a outras virtudes, acreditando que ela é capaz de iniciar o processo cognitivo e sustentar a operação das demais virtudes.

A curiosidade requer uma série de cuidados para ser entendida como uma virtude intelectual, embora desde a Grécia Antiga fosse atribuída claramente ao caráter dos sábios, segundo relatos de Heródoto.³⁴⁹ Para Zagzebski (1996), a curiosidade, como virtude, deve superar um desejo passageiro, e nunca se distanciar da busca por critérios de verdade. Para Whitcomb (2010c), a curiosidade intelectual deve ser orientada a corresponder aos mesmos critérios do conhecimento. Nesse sentido, Grimm (2008) estabeleceu parâmetros entre noções de *curiosidade prudencial* e *curiosidade epistêmica*,

³⁴⁹ Em Heródoto I, 29, 30, as viagens dos 7 Sábios, com destaque para as explorações de Tales e Sólon, são relacionadas diretamente à motivação pela curiosidade. Em algumas traduções, a palavra '*historie*' é interpretada diretamente como chamamento à curiosidade. Vide: Heródote (1946, p.47).

relacionando apenas o segundo tipo como passível de obter valoração cognitiva de relevância, passível de ser incorporado como um critério de virtude quando orientado a investigação.³⁵⁰

A análise de Miscevic (2016) merece ser sublinhada, quando o mesmo admite que a curiosidade é capaz de conferir valor ao conhecimento, bem como as conexões verdadeiras que geramos a partir desse saber.³⁵¹ É dessa forma que essa virtude tende a intensificar a obtenção de novos alvos epistêmicos.

Cientes dessas observações, vamos caracterizar a curiosidade como modelo de virtude para a nossa teoria da seguinte forma: (C) é uma virtude intelectual motivada pela verdade e relevante originalidade, capaz de aprimorar o conhecimento inovador.

É importante ressaltar que a própria análise de conhecimento já exige o compromisso com a verdade. A ênfase dada para a verdade, nesse aspecto de nossa teoria, diz respeito a uma motivação em prol da verdade anterior à formação do conhecimento inovador.

E quanto a mente aberta? Os mesmos problemas analíticos referendados pelos estudos da curiosidade são direcionados às pesquisas sobre mente aberta, no sentido de termos de revisar, com cuidado, quais as caracterizações são passíveis de fazer da mente aberta uma virtude intelectual. Se, por um lado, a mente aberta pode sinalizar abertura ou ponderação a novas evidências, revisão de crenças em aspectos oportunos; por outro lado, ela pode representar-se como flacidez intelectual ou falta de convicção.

Nesse sentido, é importante estabelecer qual o tipo de realização epistêmica que deverá ser exigida da mente aberta. Os estudos de Baehr (2011a,b) nos mostram os casos em que a mente aberta é tida como uma habilidade passível de ser incorporada na resolução de um desacordo epistêmico. Para ser vista como virtude intelectual, ou atingir a meta de usufruir positivamente desse desacordo, em alinhamento à agregação de um novo aprendizado, a mente aberta deverá servir de guia para transcender um ponto de vista cognitivo padrão, que deverá ser analisado a partir de seus méritos. Como virtude,

³⁵⁰ Sobre a categorização de Grimm (2008, p.737) acerca dos tipos de curiosidade, citemos: “Whereas epistemic curiosity essentially responds to our sense of puzzlement, prudential curiosity responds to some basic prudential concern of ours (such as concern for survival, etc), but not in a way that essentially involves a sense of puzzlement” (GRIMM, 2008, p.737).

³⁵¹ Segue a definição de Miscevic (2016, p.414) para a curiosidade intelectual: “Our graspings of propositions and objectual characterizations are epistemically valuable iff a person, endowed with at least normal cognitive capacities and at least some general knowledge, and familiarity with the domain of *p*, (or, alternatively, the person’s somewhat idealized counterpart) would be stably intrinsically curious about *p* (either whether *p* is true, or about truths in connection with *p*, or both)”.

ela também desenvolverá uma visão mais larga, imparcial e justa sobre a leitura de argumentos de terceiros.³⁵²

Riggs (2010) também considera a importância da expressão da mente aberta em frente a desacordos, como uma espécie de consciência de segunda ordem sobre a falibilidade cognitiva própria. E estabelece a apropriação epistêmica da mente aberta sob duas condições intrínsecas: a noção de autoconhecimento e a de automonitoramento sobre pontos cognitivos fracos e fortes.³⁵³ E Zagzebski (1996), por sua vez, salienta a sua noção de mente aberta como um desapego a crenças antigas, tornando-a adequada às exigências que fazemos ao nosso investigador inovador.³⁵⁴

As características da mente aberta que a endossarão como virtude intelectual, em nossa teoria, a definirão como: (MA) é a conduta do agente sábio constantemente comprometido com a atualização de seu conhecimento inovador em uma perspectiva propositiva.

3.5.2.3 *Criatividade*

Agora, vamos tratar de uma virtude indispensável para o aprimoramento do processo de entendimento crítico, conforme exposto por nós na condição 3. A criatividade tende a ter uma aproximação evidente para com esse estágio, na medida em que ela convoca a própria reativação do conhecimento inovador, em uma instância relacional e propositiva. Esse é o estágio que aceita experimentações racionais sobre evidências novas, quicá surpreendentes, e que, portanto, devem ser moldadas como as sugeridas

³⁵² Segue a definição de mente aberta em Baehr (2011a, p. 152): “An open-minded person is characteristically (a) willing and (within limits) able (b) to transcend a default cognitive standpoint (c) in order to take up or take seriously the merits of (d) a distinct cognitive standpoint”.

³⁵³ Sobre as duas condições expostas por Riggs (2010) para potencializar a concepção de mente aberta diante de uma empreitada epistêmica, temos: “Self-Knowledge: The first and most important of these characteristics is the disposition to seek, and when found, accept, self-knowledge about one’s cognitive weaknesses and strengths. [...] Self-Monitoring one must self-monitor for signs that one is in a domain or situation in which one is likely to be biased, say.[...] So, it is through gaining self-knowledge, which one applies in the moment of challenge through self-monitoring, that the open-minded person makes her awareness of her own cognitive fallibility efficacious in her cognitive practice. One nice feature of this understanding of openmindedness is that it makes sense of how it is possible to strive to become more open-minded. Self-knowledge is something that can be sought and cultivated, and self-monitoring can be practiced” (RIGGS, 2010, p.183-4).

³⁵⁴ Segue a definição de mente aberta proposta por Zagzebski (1996, p.131): “an open-minded person is motivated out of delight in discovering new truths, a delight that is strong enough to outweigh the attachment to old beliefs and to lead to the investigation of previously neglected possibilities”.

por uma atividade de *brainstorming*,³⁵⁵ aceitando a junção de observações causais com crenças inusitadas, ou até mesmo falsas, consideradas as restrições de nosso factivismo moderado. O resultado desse processo deverá ir ao encontro, então, de proposições ou representações verdadeiras e relevantes e, portanto, legítimas diante de uma realização epistêmica que clama pela excelência.

De certa forma, a criatividade representa boa parte da própria estruturação do processo cognitivo do entendimento, embora também possa fortalecê-lo quando seja representada como virtude intelectual. Mas, para isso, exige-se que dela retomemos uma leitura forte.

Uma leitura fraca de criatividade é a proposta por Zagzebski (1996), que aproxima a criatividade a uma noção de talento natural e prevê que a sua consumação possa ser dada via *insights*, introduzindo a intuição como propriedade da mesma.³⁵⁶ O grande problema da análise de Zagzebski foi ela ter incorporado à sua noção de criatividade propriedades periféricas da mesma, aquelas que a relacionam a dom natural, dom artístico, ou apelam diretamente à intuição, elemento que desvirtua a base cognitiva racional da criatividade.³⁵⁷

Por outro lado, leituras fortes da criatividade preveem que ela possa ser incorporada a vários estados cognitivos, inclusive aproximando-se das análises tradicionais do conhecimento. Lau (2011) ancora a noção de obtenção da criatividade em três condições: conhecimento, julgamento (no sentido de senso crítico) e atitude.³⁵⁸ Sua

³⁵⁵ A técnica de '*brainstorming*', ou tempestade de mentes/ideias, foi criada pelo comunicador Osborn, na década de 40, para sugerir o desenvolvimento de atividades direcionadas a desenvolver e explorar a capacidade criativa de um indivíduo, ou de um grupo, estabelecendo uma vasta gama de conceitos, ou crenças, como hipóteses de uma meta cognitiva pré-determinada. Para a história da formação desse conceito e critérios procedimentais, vide Osborn (1981).

³⁵⁶ Notemos a fragilidade dos argumentos de Zagzebski frente à leitura da criatividade, diante de uma plataforma epistemológica: "Originality and creativity, from the class of virtues [...] seem to be closer to natural talents or strokes of luck than to acquired excellences, and so we may be ambivalent about holding their possessors responsible for them" (ZAGZEBSKI, 1996, p.124-5). "We may legitimate call a trait or procedure truth conducive if it is a necessary condition for advancing knowledge in some area even though it generates very few true beliefs and even if a high percentage of the beliefs formed as the result of this trait or procedure are false" (ZAGZEBSKI, 1996, p.182).

³⁵⁷ O termo 'criatividade' tem sido utilizado em várias áreas do conhecimento, cada qual com propostas conceituais que, por vezes, não compactuam da mesma esfera proposta pela leitura epistemológica. Nesse sentido, Baehr (2011a, p.107 e 108) estabeleceu quais seriam as noções não condizentes a uma realização epistêmica, ou periféricas. São elas: quando a criatividade é vista apenas como um talento; quando prevê um fim estético; quando pretende criar um estilo, conceito, definição nova que fuja dos parâmetros epistêmicos distintos da verdade ou de fins cognitivos relacionados.

³⁵⁸ Segue a base da argumentação de Lau (2011) sobre a criatividade: "The observation that new ideas come from old ones is of practical importance, because it tells us that creativity requires knowledge [...] When you know more, the combination of new ideas you can come up with increases exponentially [...] Creativity

noção sustenta nosso argumento de que, se a criatividade depende de algum tipo de conhecimento, essas crenças, chamadas por nós de crenças inovadoras, realizam-se de forma magistral no estágio do entendimento crítico.

Na mesma linha de raciocínio de uma leitura forte da criatividade, segue o trabalho de Csikszentmihalyi (1996), autor de destaque da psicologia cognitiva, área do conhecimento que sustenta um número considerável de pesquisas sobre esse tema. O autor evidencia que a criatividade resulta da interação de um sistema composto por três elementos: uma cultura que contém regras simbólicas, uma pessoa que traz novidade nesse domínio simbólico, e um campo de especialistas que reconhecem e validam essas inovações.³⁵⁹

Para retrabalhar o conceito de Csikszentmihalyi, num contexto epistemológico, vamos propor, então, que o meio cultural seja entendido como as normas gerais do meio epistemológico; que o domínio simbólico seja o domínio específico do estado cognitivo do entendimento crítico, e que a validação por especialistas seja representada pelo conhecimento inovador. Sob essa interpretação, apresentamos a nossa própria definição de criatividade como virtude intelectual: criatividade intelectual (Ci) prevê o domínio de um conhecimento inovador, associado a relações causais que proponham um novo arranjo a normas epistêmicas gerais, de forma original e significativa, sustentadas pelo entendimento crítico.

3.5.3 O caráter de distintividade do sábio

Já defendemos que, em Heráclito, a sabedoria tem um imbricamento epistêmico-ético, assim como referendamos a importância das virtudes intelectuais como fomento dessa sabedoria. Mas em que medida precisamos incorporar virtudes morais a esse agente sábio dentro de uma plataforma que prevê a ênfase a uma análise epistemológica?³⁶⁰

is a matter of coming up with new ideas that are also useful. [...] Good critical thinking enables us to learn from our mistakes and solve our problems more efficiently.[...] In business, a distinction is often made between a creative idea and an innovation—an idea becomes an innovation when it is implemented and brings about substantial commercial success or social impact. This crucial process of creating a practical impact also requires good critical thinking” (LAU, 2011, p.216-7).

³⁵⁹ Para a noção de criatividade, por Csikszentmihalyi (1996, p.6): “Creativity results from the interaction of a system composed of three elements: a culture that contains symbolic rules, a person who brings novelty into the symbolic domain, and a field of experts who recognize and validate the innovation”.

³⁶⁰ Segundo Baehr (2011a, p.206-7), há três versões de abordagem, diante de uma plataforma epistemológica, sobre a relação entre virtudes intelectuais e morais: a) teses de redução, que não fazem nenhuma distinção entre virtudes morais e epistêmicas, tendo nas virtudes intelectuais uma espécie de noção redutível a virtudes morais; b) teses de subconjunto, que apresentam virtudes intelectuais como uma

Nossa posição irá enfatizar as teses de subconjunto, que defendem que virtudes intelectuais são uma espécie de propriedades de virtudes morais; mas, para assumirmos essa visão, teremos de resolver questões normativas que acomodem as intuições heraclíticas, numa leitura contemporânea. Nesse sentido, vamos focar: a) o problema da voluntariedade/ responsabilidade sobre crenças; b) a motivação teleológica do conceito de sabedoria, e c) a questão do valor instrumental e intrínseco condicional da sabedoria. Essas análises servirão de fomento para promovermos uma orientação moral como garantia de um caráter distintivo harmônico do nosso sábio.

3.5.3 a) problema da voluntariedade/ responsabilidade sobre crenças

Na leitura responsabilista, quando virtudes intelectuais são apresentadas como traços de caráter, as mesmas podem sugerir algum tipo de controle, ou de uma responsabilidade sobre a formação ou o encaminhamento das crenças condizentes a uma conduta de excelência por parte desse agente.³⁶¹ Então, quando falamos em virtudes morais, adquiridas por hábito e prática, as crenças desse agente passam a ser suscetíveis ao controle voluntário, por vezes de forma direta, priorizando decisões pessoais sobre ações e comportamentos.

Na leitura heraclítica, sobre a qual se assume um imbricamento de questões epistêmico-éticas sobre a sabedoria, todas as crenças, sejam elas intelectuais ou morais, sugerem um certo controle por parte do agente. Isso fica claro quando Heráclito propõe que qualquer homem é capaz de vencer a ignorância, através de um pensamento correto (*phrónesis*, cf. frag.8A (D.113, K.XXXI)), posicionando-se próximo às teses de redução. O problema é que, numa leitura epistemológica contemporânea, uma suposta atribuição do controle sobre a formação de crenças de um agente tenderia a evidenciar a tese do voluntarismo doxástico. Como equalizar esse dilema?

Montmarquet (2000) sugere uma hierarquização na assimilação de crenças epistêmico/éticas, sobre as quais agentes mais capazes, o que nós associaríamos ao nosso sábio, seriam capazes de recondicionar para além das fronteiras do voluntarismo doxástico, assumindo graus de responsabilização voluntária sobre as suas crenças. Esses agentes proporiam-se a atravessar essas limitações impostas, tendo um suposto controle

espécie de propriedade de virtudes morais; c) teses de independência, em que virtudes intelectuais são fundamentalmente distintas de virtudes morais.

³⁶¹ Noções de responsabilidade epistêmica são bem trabalhadas por Montmarquet (1993) e Zagzebski (1996).

direto sobre crenças que interessam em suas realizações tanto epistêmicas quanto morais.³⁶²

Quando assumimos que, na vida cognitiva do sábio, ele deve se responsabilizar pela seleção, fomento e organização de suas virtudes, tanto intelectuais quanto morais, precisamos ter a atenção de estabelecer os limites tênues entre essa responsabilização específica sobre o gerenciamento de adaptação dessas crenças, e não transpô-las a uma responsabilização indiscriminada, que afetaria a forma como essas crenças se dão diante dos estados cognitivos em geral. Lembremos, também, que os estados cognitivos atribuídos ao sábio operam para além do conhecimento (que exige a crença em sua disposição de base), fazendo uso de outros estados psicológicos diante de outros estados cognitivos, como o do entendimento crítico.

3.5.3 b) motivação teleológica do conceito de sabedoria

A primeira pergunta que devemos nos fazer, nesta seção, é: qual a motivação teleológica das virtudes que concorre para a obtenção da sabedoria? Uma primeira observação pode ser feita a partir da sugestão de Zagzebski (1996), que contempla, como fim de uma virtude intelectual, o contato cognitivo com a realidade e as suas especificidades.³⁶³ Nesse quesito inicial, a autora pretende traduzir exatamente o que

³⁶² Ao trabalhar com a possibilidade de atribuir responsabilidade às nossas crenças, Montmarquet (2000) confere um *status* às pessoas que alcançam o posto mais alto de uma hierarquia racional. Ele não fala em sábios, mas nós vamos nos apropriar dessa ideia diante da alusão à seguinte argumentação: “what emerges [...] is a hierarchy of evaluatively relevant qualities of persons, which largely cuts across the supposed epistemic/moral divide. At the lowest level will be those ‘externalist’ traits subject only to our indirect control. At the middle level will be the ‘internalist’ epistemic virtues and perhaps certain broadly moral virtues. At the summit, will be certain narrowly moral traits” (MONTMARQUET, 2000, p.145).

³⁶³ Sobre a motivação relacionada a virtudes intelectuais, a partir dos estudos de Zagzebski (1996, p.167): “all intellectual virtues have a motivational component that aims at cognitive contact with reality, some of them may aim more at understanding, or perhaps at other epistemic states that enhance the quality of the knowing state, such as certainty, than at the possession of truth per se. A few stellar virtues such as intellectual originality or inventiveness are related, not simply to the motivation for the agent to possess knowledge, but to the motivation to advance knowledge for the human race”. É importante lembrar que as observações de Zagzebski são incorporadas a seu projeto de produzir uma nova análise do conhecimento. No entanto, a autora refere-se a virtudes, como a originalidade, e à inventividade, capazes de motivar o agente a potencializar ou compartilhar o seu conhecimento, promovendo um ganho para a Humanidade. É nesse sentido que acreditamos poder associar esse tipo característico de conhecimento ao nosso conhecimento inovador (condição 2 da TFS), incorporando essa noção de base de Zagzebski à nossa análise de sabedoria, que, em última instância, realiza-se através do compartilhamento de um saber singular, original e de relevância social. Por isso, para que agentes sábios possam transformar a realidade, precisamos admitir que eles devem possuir virtudes adequadas e orientadas a estabelecer um contato cognitivo apurado com a realidade.

Heráclito também buscava como fundamento de uma vida cognitiva virtuosa: o comprometimento crítico com a apreensão dessa realidade.

Mas essa associação teórica pontual poderia promover uma fundamentação maior, relativa à orientação do que entendemos da sabedoria como um bem em si? A abordagem teleológica aristotélica sugere a *eudaimonia* como componente central da virtude da sabedoria (estendida a outras virtudes) enquanto ato correto. Dessa fonte, beberam, diretamente, Hursthouse (1991), com sua teoria com base em felicidade, e, indiretamente, Zagzebski (1996), com sua teoria com base em motivação, ou emoção direcionada à ação. A última não avalia a *eudaimonia* com a mesma pretensão teleológica do que a primeira, mas ambas reafirmam as raízes aristotélicas diante da leitura sobre o bem contido em uma virtude.³⁶⁴

O florescimento pessoal tem grande apelo como fundamento virtuoso, mas acreditamos que o *êthos* de Heráclito prevê, nesse sentido, uma outra orientação. Contemplamos o *êthos* heraclítico, como *daímôn*, em duas aproximações: a primeira como destino, ou estruturação da vida de um indivíduo/sociedade, e a segunda como obtenção do próprio conhecimento como saber integral, ou sabedoria.

A primeira aproximação é fortemente associada à noção de *eudaimonia*, pois estamos falando do homem que é capaz de organizar a sua vida em prol da potencialização de seus atos, aqueles que destacarão o que é a vida boa, ou bem-sucedida, para cada indivíduo. Mas a segunda aproximação nos sugere uma associação entre esse homem eudaimônico, em concordância com o ordenamento da realidade externa, ainda que ela se apresente sob conflito. E o que isso nos sugere? Que o fundamento maior da ética heraclítica é a harmonização desse homem com a realidade. Essa harmonização é tanto fundamento quanto destino de sua sabedoria, e ela deve ser contemplada em todas as etapas desse processo, já que esse saber deve ser necessariamente dinâmico e relacional.

Por isso, se as teorias epistemológicas sobre a sabedoria vigentes, alicerçadas em Aristóteles, visam como a representação do bem maior da sabedoria a *eudaimonia*, nós sugerimos, através de uma visão heraclítica, que o bem maior da sabedoria seja representado pela *harmonia*.

³⁶⁴ A teoria das virtudes com base teleológica *eudaimônica* é atribuída diretamente a Hursthouse (1991), da qual a autora identifica, como meta de toda virtude, o florescimento ou a “vida boa”. Zagzebski bebe da mesma fonte aristotélica; no entanto, classifica a sua teoria apenas como derivativa da noção de *eudaimonia*, mas não sob o mesmo peso dessa noção teleológica. Para a composição e comparação entre a teoria com base em vida boa e a teoria com base em motivação, vide, respectivamente, Hursthouse (1991, p.226) e Zagzebski (1996, parte II, cap.1, pp.78-84).

Essa noção traz um ganho substancial para nossa teoria, já que a harmonia prevê um bem que não é estritamente pessoal, tornando essa sabedoria menos antropocêntrica, e mais ecocêntrica. Ainda que o homem preveja a harmonização, ou a estruturação de sua própria existência, esse fator vai depender, diretamente, das relações da sua vida com a comunidade, além da influência de outros elementos e fenômenos da natureza, incluindo de outros seres, no possível ordenamento de suas metas sábias.

3.5.3 c) valor instrumental e intrínseco condicional da sabedoria

Na condição 1, ao propor que a consciência da natureza humana era motivadora da superação da ignorância, não só a do indivíduo, mas daquela advinda de outros membros da sociedade, propomos que o sábio poderia, de certa forma, interferir na vida cognitiva dos demais homens, direcionando sua sabedoria como bem social.

Isso também ficou evidente nas condições 2 e 3, quando tratamos da relevância social e propositiva de crenças inovadoras, reconsideradas num contexto criativo de entendimento crítico.

Em todos os estágios da sabedoria, suas condições pretenderam aproximar seres humanos através da racionalidade, promover diálogos mais reflexivos e atentos, incorporar novos conhecimentos como ações significativas, e estabelecer análises mais críticas, e, sobretudo, passíveis de transformar circunstâncias de vida.

Logo, o sustentáculo das condições para a sabedoria, em uma base social, garantiu o seu valor instrumental. No entanto, não afirmamos que toda meta da sabedoria fosse exclusivamente condicionada a um bem externo. Isso porque a sabedoria não é apenas a mais alta das virtudes, mas, sim, a mais peculiar das virtudes. Sobretudo, porque não lhes podemos negar o seu valor intrínseco.

Durante todo o processo de formação e/ou renovação da sabedoria, o agente disposto a assimilá-la passa a incorporar, em cada um de seus níveis, valoração para sua própria essência. Novamente, surge a maestria de Heráclito: o sábio, ou aquilo que é sábio (a sabedoria), se mostra, e se funde, como *hen to sophon*.

Esse estágio que incorpora um saber integral para além de uma conscientização sobre a condição humana, para além de um conhecimento significativo, para além de um entendimento crítico, e, ainda, alinhado à forma mais sublime de desenvolver um projeto ético (tendo o *daímôn* como referência de um acontecer justo e harmônico),

como intrínsecos, por natureza. No entanto, esse valor intrínseco não é final, e sim condicional. A viabilidade dessa proposta é exposta pelos estudos de Baehr (2011a).³⁶⁵

Por isso, assumimos que nossa teoria apresenta a sabedoria com valor intrínseco condicional e instrumental.

3.5.4 Orientação moral harmônica (OMH)

A aproximação entre epistemologia e ética é destaque do trabalho de epistemólogos da virtude, sobretudo de cunho responsabilista. Zagzebski apresenta, em *Virtues of the mind* (1996), seu projeto de pesquisa sustentado, justamente, entre a aproximação da natureza de virtudes intelectuais e morais. Em todos seus trabalhos subsequentes, essa ênfase recebe ainda maior atenção, afirmando que os bens epistêmicos não podem ser analisados de forma independente aos bens morais.³⁶⁶ De fato, quando entendemos uma virtude intelectual em relação a sua motivação, caso proposto por Zagzebski, então, virtudes morais podem ser vistas como correlatas a virtudes intelectuais, quando orientadas a um mesmo bem epistêmico.

Numa análise compartilhada, mas não tão extremada, alguns epistemólogos acreditam que certas virtudes intelectuais podem ser orientadas para uma espécie de bem-estar epistêmico, inclusive social, afirmando a aproximação histórica entre epistemologia e ética.³⁶⁷

No entanto, é preciso salientar que, se as virtudes intelectuais são capazes de potencializar boas orientações morais, elas não garantem que essa orientação seja sempre

³⁶⁵ A proposta de inserção de um valor intrínseco como condicional segue de uma objeção que Baehr (2011a, p.136-7) faz à teoria de Zagzebski (1996) sobre o conhecimento, na qual a autora expressa que seu conceito tem valor intrínseco e instrumental. Baehr não nega essa possibilidade de valoração dupla, mas aponta uma série de argumentos para propor que esse tipo de valoração intrínseca, ao ser trabalhada em conjunto com uma valoração instrumental, exige que ela seja determinada como condicionalizante. Nós incorporamos essa crítica como uma possibilidade de incrementar nossa própria teoria, ainda que nossa proposta seja analisar a sabedoria, tendo um tipo característico de conhecimento como uma das condições da mesma.

³⁶⁶ No seu artigo *The search for the source of epistemic good*, Zagzebski deixa clara a sua orientação de aproximar bens epistêmicos de bens morais: “I believe it will also show that the common view that epistemic good is independent of moral good is largely an illusion. [...] If moral blameworthiness rests on epistemic blameworthiness, then the same reasoning leads to the conclusion that moral praiseworthiness or credit rests on epistemic praiseworthiness or credit” (ZAGZEBSKI, 2003, p. 13 e p.19).

³⁶⁷ Montmarquet (1993, p.109), Battaly (2006), Roberts e Wood (2007, cap.11) e Baehr (2011a, p.220) são exemplos de epistemólogos que aceitam a visão de que virtudes intelectuais podem ser orientadas para uma espécie de bem-estar epistêmico. Paul (2000, p.166) resume o pensamento desse grupo de autores, afirmando que: “Our basic ways of knowing are inseparable from our basic ways of being. How we think reflect who we are. Intellectual and moral virtues or disabilities are intimately interconnected”.

propositiva. Whitcomb (2010a) já havia levantado essa questão, quando incluiu, como uma das condições necessárias para a produção de uma teoria da sabedoria bem-sucedida, a noção de anti-perversidade a ser atribuída ao sábio.³⁶⁸ Poderíamos nos associar a esse critério específico de seu trabalho, caso a nossa teoria exigisse que o sábio tivesse apenas boa orientação moral. No entanto, queremos uma condição ainda mais exigente, que não se trata apenas, ou sobretudo, de bondade, ou correção dos atos sábios, mas de um conceito mais rigoroso, o de distintividade, aquele que o sábio só encontra mediante uma orientação moral harmônica.

A nossa noção de distintividade, em certo sentido, poderia ser relacionada à concepção de exemplaridade construída por Zagzebski (2010), com a ressalva de que a autora atribui o caráter exemplar do sábio à leitura aristotélica de uma vida *eudaimônica*,³⁶⁹ enquanto que, na nossa teoria, prevista através da leitura heraclítica, a orientação da vida sábia se dá em prol da harmonização da mesma.

A noção mais exigente atribuída ao conceito de distintividade é uma relação que buscamos em Nozick (1981), quando ele trata da interação moral necessária entre ser o melhor tipo de pessoa e ter o melhor tipo de vida. Nozick não usa o mesmo termo que o nosso, mas faz uma alusão à harmonização entre um ser moral e o sustentáculo dessa moralidade, junto ao comprometimento com uma vida ética. Em determinado momento, ele afirma que crença e verdade, sem conexão, não geram conhecimento.³⁷⁰ Pois bem, queremos afirmar que uma boa estruturação de virtudes intelectuais, sem a orientação de virtudes morais adequadas, é incapaz de gerar sabedoria.

³⁶⁸ Todas as 6 condições sugeridas por Whitcomb (2010a) para a elaboração de uma teoria da sabedoria podem ser revisadas no cap.1, seção 1.3.2.

³⁶⁹ A teoria das virtudes do exemplarismo pressupõe que, numa leitura integrada de outras teorias éticas, a base de uma noção ética deve ser identificada através da emoção da admiração pelos agentes capazes de se destacarem, a partir de boas experiências, em vários aspectos da vida humana e não humana. Sugere, portanto, que a base de conceitos morais está ancorada em exemplares de bondade moral. Para desenvolver a sua teoria da exemplaridade, Zagzebski (2010) utiliza-se do seu artigo *Exemplarist virtue theory*.

³⁷⁰ Nozick (1981) não trata diretamente de uma concepção de distintividade, mas caracteriza um agente representativo da mesma, capaz de orientar-se, de forma imbricada, em direção a bens passivos, que promovem uma vida melhor, e, ao mesmo tempo, sendo capaz de adquirir todos os componentes passivos dos produtos ativos relativos a essa vida boa. Na íntegra, segue seu argumento: “It could give him all the passive goods of the best life, as well as all the passive components of the active goods. [...] What we want is both: a) to be the best kind of person, b) to have the best kind of life. With both of these present, could anything be lacking? Yes, there could be lacking the requisite kind of connection between them. These two, unconnected, are like true belief which is not knowledge. We want to be the most valuable kind of person, to have the most valuable kind of life, and moreover, to have that life stem (n the right way) from our being not only to be present, but also to interconnect properly” (NOZICK, 1981, p.412).

Uma série de virtudes morais deveria ser sugerida para dar mais peso a essa noção de sabedoria, como: a generosidade, a solidariedade, o respeito às diferenças, a magnanimidade, a honestidade, a lealdade. Lembrando, portanto, que virtudes morais também exigem um gerenciamento por parte do sábio.

Quando tratamos de virtudes intelectuais, propomos um modelo de ajuste dessas virtudes chamado de sensibilidade intelectual (SI). No caso de virtudes morais, vamos chamar este gerenciamento de modelo de orientação moral harmônica (OMH). Essa orientação envolve a determinação das virtudes morais melhor estruturadas através de virtudes intelectuais, ajustadas a situações específicas. Isto é, aqui voltamos a referendar um direcionamento harmônico, que tem como base o ordenamento e a estruturação de vidas pessoais, num contexto social que prevê conflitos.

Logo, (OMH) é a realização harmônica mais adequada para a potencialização de virtudes intelectuais, em prol de uma conduta moral distintiva por parte do sábio.

3.5.4.1 Integridade e dignidade

Uma orientação harmônica, diante de uma concepção heraclítica, permite ser ressignificada como justiça, no sentido de ordenamento, adaptação e, não necessariamente, equidade. O indivíduo que visa uma vida harmônica deve ser capaz de realizar a leitura dos fenômenos da realidade com integridade, de forma honesta e atenta, e com dignidade, prevendo o respeito a todos os valores envolvidos nesse processo. Portanto, temos que a nossa orientação moral da sabedoria envolve prioritariamente dois valores: (I) integridade, como virtude moral do agente honesto e atento, capaz de se envolver em um processo de sabedoria de forma integral, e (D) dignidade, como virtude moral que prevê o respeito como base de todas as relações sociais, e indica conformidade com a nobreza humana.

A integridade e a dignidade deverão estruturar o alicerce da conduta sábia ética e, associadas a outras virtudes morais, ser destacadas de acordo com as circunstâncias vividas por cada sábio, reforçando a sua noção de distintividade. Sábios não são apenas agentes capazes de tomarem para si, de modo particular, a realização e o fomento da sabedoria como marcas de sua existência. Sábios são exemplos de uma conduta normativa intelectual e moral de excelência capaz de inspirar e promover o bem social da Humanidade.

3.6 Exemplos e objeções a TFS

3.6.1 Tales e Sólon: do contexto arcaico para a universalização do conceito de sabedoria

Esse caráter de distintividade em prol de uma harmonização pessoal e social são exemplos evidentes nas vidas de sábios como Tales de Mileto e Sólon. Apresentados na seção 2.1 como dois destaques diante da Lista dos 7 sábios da Humanidade, ambos advindos do contexto arcaico são nomes igualmente representativos para firmarem as quatro condições de nossa teoria (TFS) como indicativas da realização da sabedoria.

Tales motivou-se por superar as limitações da natureza humana através de uma vasta gama de estudos que visavam decifrar a *physis* (viabilizando nossa condição 1). Considerado um dos primeiros filósofos naturais, o fundador da escola milésia passou a pesquisar crenças inovadoras em diversas áreas do conhecimento, da geometria à geografia³⁷¹ (afirmando-se diante da condição 2), orientando seus estudos, sobretudo, em astronomia e matemática, de forma aplicada, a fim de criar um dos mais sofisticados sistemas de navegação de sua época (renovando a condição 3), e demonstrando todo seu interesse em unir a originalidade de suas crenças em prol de uma observação crítica da realidade de seu povo. O domínio da navegação na Grécia dos séculos VII-VI a.C. permitia que uma nação se tornasse próspera e pudesse viver em paz e harmonia. Essa orientação que ele propôs como pesquisador autêntico e digno era confirmada em todas as suas invenções e propostas, as quais ele instituía como bens sociais, inclusive destacando-se como agente político,³⁷² reforçando toda gama de virtudes intelectuais e morais que alicerçaram sua conduta sábia (conforme exige a condição 4).

Sólon, por sua vez, começou a colher suas impressões sobre a condição humana desde a sua juventude, ainda no comércio. Posteriormente, firmou-se como reconhecido poeta grego, ainda antes de se tornar um grande legislador. Seu domínio da linguagem excedia como recurso de comunicação, pois suas pretensões eram motivadas pelo desvelamento e aprimoramento das relações humanas, desde aquelas com laços afetivos, como as famílias, até aquelas orientadas por laços políticos, como as nações. Sua noção de enfrentamento aos desafios impostos por essas conturbadas relações humanas confirmavam sua associação a condição 1. Embora dominasse o conhecimento em

³⁷¹ Hadot (1999, p.43) atribui a Tales um saber científico e técnico, sobre os quais Abbagnano (1969, p.34) destaca-o como astrônomo, matemático, físico e filósofo. Para revisar sobre o conhecimento e os feitos de Tales, vide nota 105 de nosso trabalho.

³⁷² Burnet (2006, p.63) lembra-nos que as primeiras escolas de filosofia não se mantiveram distantes da política e que Tales dedicava-se a uma plataforma de ação política. Laércio (1988, I, 25, p.19) também atribui a Tales, para além de seu conhecimento científico, conselhos excelentes a propósito de assuntos políticos.

administração, foram suas crenças legislativas que o tornaram um investigador inovador e relevante, já que todas suas propostas políticas restabeleceram relações sociais de forma propositiva, tendo sido conhecido como um excelente mediador, além de fonte de inspiração para a criação da nova Constituição ateniense (tendo, portanto, um domínio específico a ser destacado na condição 2). Nenhuma de suas novas leis teriam sido propostas e aplicadas caso Sólon não possuísse um aguçado senso crítico e uma maneira criativa e ativa de abordar os desafios sociais circunstanciais os quais a sociedade de sua época lhe impunha (sustentando a condição 3). As narrativas de que Sólon nunca teria se rendido a acordos escusos, aceitado subornos ou enriquecido às custas de seu poder o demonstram como um dos homens mais éticos e justos de seu tempo.³⁷³ Sensibilidade intelectual (SI) e orientação moral harmônica (OMH) eram, certamente, guias de grandes virtudes as quais ele demonstrava fazer uso com maestria (potencializando a condição 4).

Exemplos como esses demonstram que a nossa Teoria Fundante da Sabedoria, embora normatizada sob 4 condições necessárias, permite arranjos singulares diante de sua viabilização e retroalimentação. Sendo cumpridas as etapas de vencer a ignorância (num enfrentamento sobre a própria condição humana) e comprometer-se com um conhecimento inovador e o entendimento crítico, o sábio deve alinhar as suas virtudes intelectuais e morais de acordo com as suas próprias metas de vida. Isso nos permite identificar sábios nas mais diversas áreas do conhecimento, levando em consideração que também estamos falando de homens eminentemente críticos, criativos e propositivos, garantindo, em suas ações mais substanciais, um padrão de excelência e distintividade.

3.6.2 Estudos prospectivos de uma fundamentação ética

Embora nossa pesquisa sustente uma visão analítica de predominância epistemológica, temos afirmado, ao longo de nosso trabalho, que uma noção de sabedoria não pode prescindir de uma fundamentação ética. A condição 4 de nossa teoria tratou dessa abordagem associada aos estudos da epistemologia das virtudes. No entanto, somos sensíveis em verificar que outros ramos da Filosofia da Ética são complementarmente capazes de promover aproximações, ainda mais substanciais, diante desse tema.

³⁷³ Jaeger (1986, p.127) e Vernant (2002, p.91) salientam que Sólon nunca aproveitou de sua posição de destaque político para enriquecer ou tornar-se um tirano. García-Borrón (1998, p.23 e 33) destaca Sólon como o homem símbolo da sabedoria ética grega, apontando-o como o responsável pela criação da expressão clássica do espírito de cidadania ateniense. As realizações legislativas de Sólon são apresentadas em nota 107 de nosso trabalho.

Filósofos da ética têm tido grande influência nos debates contemporâneos e reestruturaram suas pesquisas com enorme diversidade de interesses. Em tempos em que a Filosofia acadêmica se apresenta através de especializações e subespecializações, epistemologia e ética, dois ramos de um mesmo tronco filosófico, tendem a se distanciar. Por isso, não é tão fácil atravessar as novas fronteiras impostas entre pesquisas epistemológicas e éticas. Para transpô-las, é preciso: a) estabelecer o papel de cada um desses ramos de pesquisa, ou ainda, saber se é possível identificar quais os critérios normativos passíveis de serem compartilhados;³⁷⁴ b) determinar a linguagem filosófica predominante sobre cada modelo, ou estágio dessa pesquisa a ser enfatizada, a fim de verificar quais serão os espaços de interlocução viáveis;³⁷⁵ c) escolher em que momentos haverá uma predominância sobre cada uma dessas perspectivas, ou se, para tal empreitada, utilizaremos de algum recurso externo, como a alavancagem de uma terceira via de análise, proposta de uma Filosofia Histórica ou Comparada.³⁷⁶

Durante nosso estudo, procuramos contemplar a problemática das três questões acima da seguinte forma: a) estabelecendo que a epistemologia tem papel estruturante na metodologia de análise da Teoria Fundante da Sabedoria (TFS), e que os critérios normativos, compartilhados entre epistemologia e ética foram previstos através de uma análise de epistemólogos da virtude, com ênfase, mas não exclusividade, de uma leitura responsabilista, e b) prevendo, dentro da epistemologia, uma leitura peculiar para cada

³⁷⁴ A abrangência de cada um desses ramos da Filosofia, e o ponto de conexão entre eles varia: para Zagzebski (1996, p.255), a epistemologia é um braço da ética. Para Annas (2003, p.31), a epistemologia é parte de uma estrutura lógica da filosofia, ou de uma leitura analítica, da qual a ética não faz parte.

³⁷⁵ Em *Commonsensism in ethics and epistemology*, Noah Lemos (2001) aponta que parte do dilema entre aproximar ética de epistemologia está nas diferentes terminologias adotadas, especificamente para cada teoria ou modelo, dentro de cada uma dessas áreas. Ao tomar a epistemologia como exemplo, lembra-nos das divergências teóricas básicas entre fundacionistas, coerentistas ou externalistas. Para Lemos, antes de tentarmos estabelecer uma proximidade entre ética e epistemologia, deveríamos debater sobre metaepistemologia. Por outro lado, Alston (2005) não dá o mesmo peso ao fato de subsistirem teorias epistemológicas concorrentes, alegando que uma base epistemológica sólida pode ser captada inclusive a partir de uma ampla gama de modelos e princípios epistêmicos.

³⁷⁶ Embora seja representante de uma Filosofia da Ética, MacIntyre (1985) admite que um dos principais conceitos dessa área de estudo, o de virtude, é sobretudo histórico e, portanto, passível de contextualização. Essa seria uma das razões pelas quais a releitura de algumas teorias concernentes ao ramo da Ética, sem essa contextualização, nos parece incompatível. Exemplos são as diferentes concepções atribuídas à noção de virtude nas sociedades heróicas, do período grego clássico, frente às sociedades medievais. Para unificar uma noção de virtude moral, seria necessário analisar bens internos e externos de práticas sociais, relacionadas às normas de comportamento e necessidades morais de cada tempo. Essas análises são propostas em seu livro *After virtue: a study in moral theory*, sobretudo nos caps. 10 a 17. Em estudo posterior, MacIntyre (1999, cap.1) ainda assinala as limitações de se relacionar uma teoria das virtudes completa, diante da nossa falta de compreensão sobre a própria biologia humana, prevendo a vulnerabilidade dos homens perante a sua animalidade.

um dos estágios cognitivos concernentes à obtenção da sabedoria: com relação a vencer a ignorância, contemplamos a conscientização sobre a natureza humana como motivadora dessa ação epistêmica; no estágio do conhecimento inovador, respeitamos as análises tradicionais do conhecimento; com relação ao entendimento, estabelecemos uma definição própria, associando concepções da literatura epistemológica contemporânea, junto a noções de senso crítico. E, finalmente, na aproximação com a ética, sugerimos a já referida associação com epistemólogos da virtude. Também nos apoiamos na História da Filosofia como uma ferramenta de leitura externa, com ênfase à análise da obra heraclítica, e comparando-a, em menor medida, com algumas referências aristotélicas.

Diante de todo esse panorama, ainda sentimos a necessidade de propor uma nova base teleológica para a concepção da sabedoria, como a alternativa da harmonização, em detrimento da *eudaimonia*. E, nesse sentido, não tivemos interlocutores diretos para esse debate, pois epistemólogos da virtude têm executado suas pesquisas com base em uma visão neo-aristoélica, privilegiando a *eudaimonia* como bem maior da sabedoria. Fomos sensíveis, então, a procurar argumentos sobre critérios morais que pudessem corresponder, com maior proximidade, aos nossos anseios de prever a participação do sábio, em circunstâncias de conflito e diversidade, aos moldes das enantiologias heraclíticas.

Encontramos, dentro da Filosofia da Ética, apelos de pesquisas capazes de incorporar teorias sobre a sabedoria, e o gerenciamento de outras virtudes, a partir de um contexto muito próximo daquele proposto por Heráclito, combinando um projeto ético de modo flexível, dinâmico e adaptativo. Referimo-nos às novas teorias da Filosofia da Ética, capazes de desenvolver argumentos que acomodam noções de comportamentos de incerteza, abertura, multiculturalismo, sem ter de apelar ao relativismo ou subjetivismo.

É nesse sentido que sentimos a necessidade de registrar a possível prospecção de nossa teoria junto a estudos em Ética normativa, a fim de que os mesmos possam vir a complementar as condições necessárias, mas ainda não suficientes, da Teoria Fundante da Sabedoria (TFS).

Para tal, destacamos a Teoria da Esfera Moral (TEM) de Kane (2010). Em vários sentidos, Kane extrapola as noções de epistemólogos da virtude, sublinhando a importância do diálogo entre subáreas filosóficas e contemplando uma leitura minuciosa desses novos elementos da ética contemporânea de forma muito próxima aos nossos apelos de expor a sabedoria a partir de propriedades de uma moralidade harmônica e

ecocêntrica.³⁷⁷ Nesse sentido, Kane apresenta a complexidade da ética contemporânea em uma esfera moral diante de um mundo imperfeito, prevendo níveis de gradação, ou dimensões de valor a serem aplicadas de acordo com a situação vivenciada. A teoria de Kane não recebe o nome de ‘sabedoria’ em sua titulação, mas a persegue como objetivo dessa esfera moral em seu nível mais avançado.

A base de toda Teoria da Esfera Moral reside no tratamento de abertura que devemos destinar aos outros, além de prever comportamentos alinhados à busca pela verdade em modelos de incerteza e pluralismo. A primeira dimensão da (TEM) tem caráter experiencial, e é identificada com valores *prima facie* de bondade ou correção, em detrimento de valores inadequados. A segunda dimensão incorpora a essas experiências novas atitudes frente a um engajamento prático, em prol da correção dos mesmos, prevendo intenções, planos e propostas como alternativas bem-sucedidas. A terceira dimensão sustenta essas experiências e atitudes como parte integrante da conduta de um indivíduo, e é quando eles passam a ser representativos de um estilo de vida. Essa é a dimensão que identificamos como orientada a um florescimento pessoal, característico da vida *eudaimônica*. Mas a quarta dimensão é capaz de sinalizar uma espécie de metaética, prevendo que a noção de altruísmo recíproco rearranje as três primeiras dimensões, num nível de cooperação e harmonização entre todos os seres do planeta. Eis que tratamos, portanto, de um florescimento social.³⁷⁸

Na quarta dimensão da (TEM), identificamos, no conceito de *altruísmo recíproco*, o comportamento do sábio harmônico, que é capaz de direcionar a sua sabedoria como bem social. Notemos, portanto, que há uma identificação muito próxima entre a (TEM) e a (TFS), no que diz respeito a compartilhar concepções alinhadas sobre os mesmos fundamentos éticos. Além disso, ambas as teorias são apresentadas em quatro estágios, ou níveis que vão ao encontro da sabedoria.

Mas, para estabelecermos uma correlação com maior profundidade, seria necessário unificar os principais critérios epistemológicos e éticos de cada uma dessas teorias, na elaboração de uma linguagem correlata. Por isso, apresentamos a (TEM) de

³⁷⁷ Kane produziu a Teoria da Esfera Moral (TEM) como um modelo alternativo de teoria ética, que pudesse vir a contemplar questões concernentes à busca pela sabedoria na contemporaneidade, i.e., em cenários estratégicos e de conflito. A base de sua teoria é uma atitude de abertura à alteridade: “The attitude of openness they assumed was thereby viewed not as the final truth about the good and the right, but as a way of searching for that truth under conditions of pluralism and uncertainty” (KANE, 2010, p.109).

³⁷⁸ Para uma identificação geral sobre a Teoria da Esfera Moral (KANE, 2010), devemos revisar, sobretudo: princípios básicos da mesma (cap.4), primeira dimensão (cap.5), segunda dimensão (cap.6), terceira dimensão (cap.7), quarta dimensão (cap.8).

Kane como uma proposta prospectiva nos estudos sobre a (TFS), reconhecendo as contribuições da Filosofia da Ética como base de um aprofundamento da condição 4 de nossa teoria.

A opção por não recorrer a essa prática, nesse momento, não sustenta uma visão que defende a superioridade da linguagem epistemológica sobre a ética. Pelo contrário, apenas demonstra uma escolha metodológica de base, determinada para detalhar as atribuições cognitivas que devem ser privilegiadas, diante da construção de um projeto normativo sobre os fundamentos da natureza da sabedoria. E, parafraseando Hume, colocar a nossa teoria a serviço de exortações e preceitos, ainda mais persuasivos, que a moralidade prática poderá vir a nos fornecer.³⁷⁹

³⁷⁹ Segue a citação literal de Hume, correspondente ao seu *Tratado da Natureza Humana* [1739-40]: “As especulações mais abstratas sobre a natureza humana, ainda que frias ou pouco atraentes, põem-se a serviço da moralidade prática e podem tornar esta última ciência mais correta nos seus preceitos e mais persuasiva nas suas exortações” (HUME, 2001, p.712).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No capítulo 1, introduzimos questões essenciais sobre a natureza da sabedoria que perseguem a própria História da Filosofia, estipulando uma revisão dos princípios da mesma, a partir de teorias epistemológicas vigentes. Constatamos, então, que dois principais paradoxos sobre a sabedoria não vinham sendo resolvidos por epistemólogos contemporâneos. Referimo-nos à dicotomia entre sabedoria teórica e prática, e à conjugação do peso de critérios éticos diante de uma plataforma de leitura cognitiva da realização sábia. E, encontramos, na obra de Heráclito, propostas teóricas substanciais para tratar desses problemas.

Explorada no capítulo 2, a sabedoria de Heráclito de forma seminal clama pela *episteme*, pelo *nous*, e pelo *êthos*, numa conjugação reforçada pela importância do termo ‘*Logos*’, enquanto apropriação da verdade ou a leitura/escuta fiel da realidade (*homologeîn*). Dessa forma, a sua sabedoria não poderia ser dissociada das experiências que propiciam o entendimento das noções de verdade e realidade/natureza (*physis*), fato que nos fez indicar como premissa básica de nossa Teoria Fundante da Sabedoria (TFS), a maturidade experiencial.

Especificamente sobre *episteme*, verificamos que o conhecimento heraclítico apelava a um conceito tanto abrangente, no sentido de propósito de racionalidade, potência e posse de conhecimento (*gnomé*), quanto conhecimento especializado (*epistasthai*), conceito esse que congrega conhecimento técnico, especulativo e estratégico, denotando um domínio especial, ou até mesmo reputacional, a seu detentor.

O que aprendemos com as orientações heraclíticas? Primeiro, que toda sua plataforma de sabedoria exige um ato voluntário que afasta esse homem da ignorância e das limitações humanas, numa luta comprometida e atenta por aperfeiçoamento intelectual e moral. Do seu sábio, exige-se responsabilidade, acima de tudo.

Segundo, que o sábio heraclítico é um analista em potencial: a sua basereflexiva, e todos os seus demais estados cognitivos primam pelo preciosismo da disposição à verdade, e pela busca de justificações, ou outras relações representacionais, que se sobrepõem a meras observações perceptuais ou opiniões subjetivas.

Terceiro, que sua plataforma em direção ao saber é dinâmica e exige renovação constante, já que os saberes são construídos a partir da leitura dos fatos em devir, e da luta entre a contradição de opostos. Dessa forma, temos de ter a consciência de que as capacidades cognitivas do sábio serão testadas de acordo com os obstáculos intelectuais e morais que lhe instigarão. O sábio heraclítico deve ter atenção redobrada aos

movimentos: dos homens, dos elementos e outros seres da natureza, e de todos os fenômenos da Terra.

Há uma relação direta entre a renovação da sabedoria e a evolução humana: o sábio é responsável tanto pelo seu destino, como pelas transformações harmônicas cabíveis a toda a sociedade. Eis, então, que chegamos a uma concepção de sabedoria ecocêntrica.

Por essa sabedoria ser conquistada e retroalimentada em graus, concluímos que as propriedades da mesma deveriam ser indicadas através de quatro estágios necessários, adquiridos de forma crescente, expostos no capítulo 3. Quanto mais nosso sábio é capaz de aprimorar cada um dos estágios da sabedoria, em especial, afinando os estágios mais avançados, mais ele se capacita para representar uma sabedoria humano-cósmica, ou então, para renovar os votos com as quatro condições da TFS.

A primeira condição da Teoria Fundante da Sabedoria (TFS) salientou a noção de reconhecimento e pertencimento do sábio às limitações da condição humana, como motivadora da superação da sua ignorância, mas também da ignorância manifestada pela sociedade em geral. Essa é a condição que liga a sabedoria aos desafios propostos pelo mundo, sejam eles circunstanciais ou existenciais.

A segunda condição da TFS tratou de contextualizar o sábio arcaico investigador (*histor*) como um conhecedor inovador, e a terceira condição da TFS pretendeu ampliar a perspectiva cognitiva desse conhecedor através da exigência do domínio do entendimento crítico, estágio que potencializa as análises e conquistas criativas e aplicadas do sábio. Por fim, indicamos virtudes intelectuais e morais, bem como acessos de gerenciamento dessas virtudes, capazes de intensificar os processos cognitivos desse sábio.

Diante das exigências das propostas heraclíticas, pudemos confirmar que a sabedoria merece uma atitude psicológica paradigmática, ou até mesmo superlativa, que prima pela excelência de adequação de uma série de práticas epistêmicas. Dessa forma, quando propomos aliar o sábio à conjugação complementar do estado do conhecimento inovador ao do entendimento crítico, tínhamos a consciência de que essa proposta teórica era peculiar frente ao estado da arte das pesquisas contemporâneas sobre a sabedoria, que optam por eleger um estado cognitivo central, ou único, na realização da mesma. Mas essa nova indicação nos pareceu ser a forma mais pertinente de respondermos à altura aos ensinamentos e reivindicações de Heráclito. Respeitadas as diferenças de seus critérios de base, conhecimento e entendimento, quando conjugados aos moldes especificados em nossa teoria, são capazes de enriquecer a vida cognitiva do sábio.

Outro ponto importante a reforçar diz respeito à concepção de direcionamento desse saber, i.e., de como o sábio utiliza-se dessa conjugação de estados cognitivos. O sábio heraclítico não é aquele que detém um maior número de crenças, em comparação com outros homens ordinários, mas, sim, aquele capaz de adaptar as suas melhores crenças a cada um dos desafios que o mundo lhe impõe. Há duas propostas indissociáveis a sabedoria heraclítica: adaptação e harmonização. Notemos que a harmonia está na base de sua doutrina: não há preocupações diretas entre distinguir quem é o homem mais sábio do menos sábio, a despeito da constatação de três níveis entre um saber infantil/ou animal, adulto (humano, e humano-cósmico) e divino (cf. frag. 10 (D.82-3, K.LVI)). Para Heráclito, as gradações da sabedoria devem ser lidas mediante cada projeto de atualização sobre o saber humano, de forma individualizada e dinâmica.

Essa concepção de dinamismo frente ao saber também nos disponibilizou a possibilidade de prever que o sábio pode vir a renovar suas capacidades, mediante o incremento de uma, ou mais condições estabelecidas como níveis; i.e., para um agente tornar-se sábio, ele precisa, necessariamente, comprometer-se com as quatro condições de nossa teoria, mas isso não elimina a hipótese de que, assumida a sua sabedoria integral, ele venha a retomá-la, em um ou mais desses estágios, renovando seu pacto com a retroalimentação de condições mais apropriadas ao momento ao qual ele se encontra, e aos desafios pontuais da sociedade que lhe cerca.

Para normatizar o compromisso com esse saber dinâmico, propomos um modelo de gerenciamento de virtudes intelectuais, instituído como sensibilidade intelectual (SI), e um modelo de gerenciamento de associação com as virtudes morais, apresentado como orientação moral harmônica (OMH). Ambos são dois apelos concomitantes ao discernimento e à lucidez. Porque, embora também tenhamos sugerido a curiosidade e a mente aberta como virtudes intelectuais-chave do estado cognitivo do conhecimento inovador; a criatividade como a virtude central do encadeamento do entendimento crítico; e, por último, a integridade e a dignidade como guias de uma plataforma ética sábia, sempre sublinhamos que nosso sábio deveria manter a sua característica de singularidade, adaptando suas virtudes diante de arranjos particularizados.

De certa forma, nossa pesquisa pretende afirmar a Teoria Fundante da Sabedoria (TFS) como um ‘projeto humano de apropriação e realização do saber’. Com uma ressalva importante: esse projeto deve ser estratégico, capaz de contemplar metas instrumentais bem definidas, e poder transformar conhecimento inovador, através da conjugação com o entendimento crítico, em bem social, ou em realizações propositivas.

Se, no período arcaico, alguns dos sábios antigos eram mânticos, prevendo o futuro com crenças sem base verística, agora clamamos por sábios mais do que videntes, e sim, previdentes. São os sábios capazes de estruturar o seu próprio destino (cf. frag.13 (D.119, K.CXIV)), e interferir no destino social de forma tática. Sábios continuam sendo bons conselheiros, prospectando cenários futuros, propondo caminhos para superar obstáculos. Mas, atenção: o sábio só é capaz de indicar caminhos quando ele se responsabiliza pela correção do seu próprio caminho.

Por fim, é importante salientar que, diante da proposta de conceitualização de um saber dinâmico, também expomos nossa própria teoria à evidência de uma renovação. Se, diante de algumas análises, uma teoria que contempla apenas condições necessárias, e não necessárias e suficientes, possa parecer enfraquecida, na nossa concepção essa possibilidade potencializa a incorporação de estudos prospectivos. Nesse sentido, já condicionamos nossa disposição em dialogar com as pesquisas da Filosofia da Ética.

Enquanto a Epistemologia nos proporciona a estruturação de uma normatização básica para a sabedoria, sublinhando estados cognitivos característicos para a realização da mesma, a Ética é capaz de direcionar essa conduta de modo distintivo. É por isso que, de forma basilar, acreditamos ter perseguido o objetivo central de nossa pesquisa, o de promover as condições fundantes necessárias para a consolidação da sabedoria. Contudo, condições complementares, e até mesmo periféricas, serão sempre bem-vindas.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. *História da filosofia*. Vol.1 3 ed. Lisboa: Presença, 1969, 314 p.

ALSTON, W. *Beyond Justification: Dimensions of Epistemic Evaluation*. Ithaca: Cornell University Press, 2005, 257 p.

ANNAS, J. The structure of virtue. In: ZAGZEBSKI, L., DEPAUL, M. (eds.). *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*. New York: Oxford University Press, 2003, p. 15-33.

ARISTÓTELES. *Arte retórica e arte poética*. Tradução de Antonio Pinto de Carvalho. SP: Difel, 1959, 335 p.

_____. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. 4 ed. Madrid: Gredos, 1998, 561 p.

_____. *Física*. Tradução de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995, 506 p.

_____. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1970, 582 p.

AXTELL, G. Virtue theory and the fact/value problem. In: AXTELL, G. (ed.). *Knowledge, belief, and character: readings in Virtue Epistemology*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000, cap.14, p. 177-193.

BAEHR, J. Character in Epistemology. *Philosophical Studies*, v. 128, n. 3, p. 479-514, 2006.

_____. Educating for Intellectual Virtues: from Theory to Practice. In: KOTZEE, B. (ed.). *Education and the growth of knowledge: perspectives from social and virtue epistemology*. Malden, Massachusetts: John Wiley & Sons Inc., 2013, cap. 6, p. 106-123.

_____. Sophia: Theoretical Wisdom and Contemporary Epistemology. In: TIMPE, K.; BOYD, C. (eds.). *Virtues and their Vices*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 303-323.

_____. *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2011a, 234 p.

_____. The structure of open-mindedness. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 41, n. 2, p. 191-213, 2011b.

_____. Two Types of Wisdom. *Acta Analytica*, v. 27, n. 2, p. 81-97, 2012.

BAKKER, E.J. *A companion to the ancient Greek language*. Chichester, MA: Wiley-Blackwell, 2010, 657 p.

BALTES, P. B.; STAUDINGER, U. M. Wisdom: A metaheuristic (pragmatic) to orchestrate mind and virtue toward excellence. *American Psychologist*, v. 55, n. 1, p. 122-136, 2000.

BARNES, J. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996, 404 p.

BATTALY, H. Teaching Intellectual Virtues. *Teaching Philosophy*, v. 29, n. 3, p. 191-222, 2006.

BAUMBERGER, C.; BEISBART, C.; BRUN, G. What is Understanding?: an overview of recent debates in Epistemology and Philosophy of Science. In: GRIMM, S.; BAUMBERGER, C.; AMMON, S. (eds). *Explaining Understanding: New Perspectives from Epistemology and Philosophy of Science*. NY: Routledge, 2017, p. 1-34.

BENTON, M.; HAWTHORNE, J.; RABINOWITZ, D. (eds.) *Knowledge, Belief, and God: New Insights in Religious Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2017, 336 p.

BERGE, D. *O logos heraclítico: introdução ao estudo dos fragmentos*. Rio de Janeiro: INL, 1969, 452 p.

BERS, V. Kunstprosa: Philosophy, History, Oratory. In: BAKKER, E.J. (ed.). *A companion to the ancient Greek language*. Chichester, West Sussex Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010, cap. 30, p. 455-467.

BITTAR, E.C.B. *Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico*. Barueri, SP: Manole, 2003, 1488 p.

BLAAUM, M.; PRITCHARD, D. *Epistemology A-Z*. NY: Palgrave Macmillan, 2006, 175 p.

BORNHEIM, G. *Os filósofos pré-socráticos*. SP: Cultrix, 1993, 129 p.

- BURNET, J. *A aurora da filosofia grega*. RJ: PUCRIO, 2006, 383 p.
- CAPELLE, W. *Historia de la filosofia griega*. Madrid: Griedos, 1958, 587 p.
- CAPPELLETTI, A.J. *Epistolas pseudo-heracliteas*. Rosario: Univ. Nacional del Litoral, 1960, 64 p.
- CODE, L. *Epistemic Responsibility*. NE: Brown University Press, 1987, 272 p.
- _____. Knowledge and subjectivity. In: LORRAINE, C. *What can she know?: feminist theory and the construction of knowledge*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991, cap. 2, p. 27-70.
- _____. Testimony, advocacy, ignorance. In: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. *Social Epistemology*. Oxford: Oxford University, 2010, cap. 2, p. 29-50.
- COHEN, N. *Dhammapada: a senda da virtude*. SP: Athena, 1985, 289 p.
- COLLI, G. *La sabiduría griega*. Madrid: Trotta, 1995, 477 p.
- COMTE-SPONVILLE, A. *Apresentação da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, 165 p.
- COMTE-SPONVILLE, A., FERRY, L. *A sabedoria dos modernos: dez questões para o nosso tempo*. SP: Martins Fontes, 1999, 559 p.
- COSTA, A. *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Rio de Janeiro: Difel, 2002, 288 p.
- CSIKSZENTMIHALYI, M. *Creativity: flow and the psychology of discovery and invention*. New York, N.Y.: Harper Perennial, 1996, 456 p.
- DALMIYA, V. Knowing people. In: STEUP, M. (ed.). *Knowledge, truth, and duty: essays on epistemic justification, responsibility and virtue*. Oxford: OUP, 2001, cap. 13, p. 221-234.
- ELGIN, C. Is Understanding Factive? In: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (eds.). *Epistemic Value*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 322-330.
- FANTL, J.; MCGRATH, M. *Knowledge in an uncertain world*. Oxford: Oxford University Press, 2009, 251 p.

- FERRY, L. *A sabedoria dos mitos gregos*. RJ: Objetiva, 2009, 310 p.
- FILEVA, I.; TRESAN, J. Wisdom Beyond Rationality: A Reply to Ryan. *Acta Analytica*, v. 28, n. 2, p. 229-235, 2013.
- FOLEY, R. *The Theory of Epistemic Rationality*. Harvard: Harvard University Press, 1987, 335 p.
- FURLEY, D. *The greek cosmologists*. Cambridge, UK: Cambridge University, 1997, 220 p.
- GARCÍA-BORRÓN, J.C. *História de la filosofía*. vol.1 Barcelona: Serbal, 1998, 451 p.
- GARRETT, R. Three Definitions of Wisdom. In: LEHRER, K. *Knowledge, teaching and wisdom*. Dordrecht: Springer, 1996, p. 221–232.
- GODLOVITCH, S. On Wisdom. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 11, n. 1, p. 137-155, 1981.
- GOLDMAN, A. Experts: which ones should you trust? In: GOLDMAN, A.; WHITCOMB, D. *Social epistemology: essential readings*. Oxford: OUP, 2011, II, cap. 6, p. 109-133.
- _____. *Liaisons: philosophy meets the cognitive and social sciences*. Cambridge, MA: MIT, 1992, 341 p.
- _____. *Simulating minds: the philosophy, psychology, and neuroscience of mindreading*. Oxford: OUP, 2006, 364 p.
- _____. The technology and economics of communication. In: GOLDMAN, A. *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford Press, 1999, II, cap. 6, p. 161-188.
- GRATELOUP, L.L. *Dicionário Filosófico de Citações*. SP: Martins Fontes, 2004, 406 p.
- GRECO, J. Virtues in Epistemology. In: MOSER, P. (ed.). *Oxford Handbook of Epistemology*. New York: Oxford University Press, 2002, p. 287-315.
- GREY, W. Ockham, Hume and Epistemic Wisdom. *Philosophy Now*, v. 21, p. 25-28, 1998.

GRIMM, S. R. Epistemic Goals and Epistemic Values. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 77, n. 3, p. 725-744, 2008.

_____. How Understanding People Differs from Understanding the Natural World. *Philosophical Issues*, v. 26, n. 1, p. 209-225, 2016.

_____. Is understanding a species of knowledge? *British Journal for the Philosophy of Science*, v. 57, n. 3, p. 515-535, 2006.

_____. Understanding. In: PRITCHARD, D.; BERNECKER, S. (eds.). *The Routledge Companion to Epistemology*. NY: Routledge, 2011, 944 p.

_____. Understanding and Transparency. In: GRIMM, S. R.; BAUMBERGER, C.; AMMON, S. (eds.). *Explaining Understanding: New Perspectives in Epistemology and the Philosophy of Science*. NY: Routledge, 2017a, II, cap.10, p. 212-229.

_____. Why study History?: On its epistemic benefits and its relation to the sciences. *Philosophy*, v. 92, n. 3, p. 399-420, 2017b.

_____. Wisdom. *Australasian Journal of Philosophy*, v. 93, n. 1, p. 1-16, 2015.

_____. Wisdom in Theology. In: ABRAHAM, W.J; AQUINO, F.D. (eds). *The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology*. Oxford: OUP, 2017c, cap. 12, p. 190-202.

GUORONG, Y.; HUANG, Y. Feng Qi on Wisdom. *Contemporary Chinese Thought*, v. 42, n. 3, p. 3-7, 2011.

GUTHRIE, W.K.C. *The greek philosophers from Thales to Aristotle*. London: Harper Torchbooks, 1998, 168 p.

HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002, 404 p.

_____. *O que é a filosofia antiga?* SP: Loyola, 1999, 423 p.

HAZLETT, A. *A luxury of the understanding: on the value of true belief*. Oxford: OUP, 2013, 302 p.

HEIDEGGER, M. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental; lógica; a doutrina heraclítica do Logos*. RJ: Relume Dumará, 2000, 415 p.

HÉRODOTE. *Histoires*. Tradução de E. Legrand. Paris: Belles Lettres, 1946, 216 p.

HÖLSCHER, U. Paradox, Simile, and Gnostic Utterance in Heraclitus. In: MOURELATOS, A.P.D. (ed.). *The pre-socratics: a collection of critical essays*. Garden City: Anchor, 1974, cap.10, p. 229-238.

HOOKEYWAY, C. How to be a Virtue Epistemologist. In: ZAGZEBSKI, L.; DEPAUL, M. (eds.). *Intellectual Virtue: Perspectives From Ethics and Epistemology*. New York: Oxford University Press, 2003, p. 183-202.

HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Lisboa: FCG, 2001 [1739-40], 736 p.

HURSTHOUSE, R. Arational actions. *Journal of Philosophy*, v. 88, n. 2, p. 57-68, 1991.

_____. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1999, 278 p.

_____. Practical wisdom: A mundane account. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 106, n. 3, p. 283–307, 2006.

HUSSEY, E. Heraclitus. In: LONG, A.A. (ed.). *The Cambridge Companion to early greek philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University, 1999, cap. 5, p. 88- 112.

_____. The beginnings of science and philosophy. In: GILL, M.L.; PELLEGRIN, P. *A companion to ancient philosophy*. Malden, Mass: Blackwell, 2006, cap. 1, p.1-19.

JAEGGER, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Colômbia: Fondo de Cultura Económica, 1997, 265 p.

_____. *Paidéia: a formação do homem grego*. SP: Martins Fontes, 1986, 966 p.

JEANNIÈRE, Abel. *Heraclite: traduction et commentaire des fragments*. 3 ed. Paris: Aubier, 1985, 125 p.

JONGE, C.C.; OPHUIJSEN, J.M. Greek philosophers on language. In: BAKKER, E.J. *A Companion to the ancient greek language*. NY: Blackwell, 2010, cap. 32, p. 483-498.
JULIA, D. *Dicionários do homem do século XX: Dicionário de Filosofia*. RJ: Larousse, 1969, 344 p.

JULLIEN, F. *Um sábio não tem ideia*. SP: Martins Fontes, 2000, 254 p.

KAHN, C.H. *A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*. SP: Paulus, 2009, 493 p.

_____. *The art and thought of Heraclitus: an edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 359 p.

KANE, R. *Ethics and the quest for wisdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 287 p.

KEKES, J. Wisdom. *American Philosophical Quarterly*, v. 20 , n.3, p. 277-286, 1983.

KENNY, A. *Ancient philosophy*. NY: Clarendon Press, 2004, 341 p.

_____. *Aristotle on the perfect life*. Oxford: Clarendon Press, 1992, 173 p.

KINZL, K. H. *A companion to the Classical Greek World*. Malden, Mass: Blackwell, 2006, 606 p.

KIRK, G.S; RAVEN, J.E. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: FCG, 1979, 510 p.

KRAUT, R. *Aristóteles: a ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009, 351 p.

KUNZMANN, U.; BALTES, P. B. The Psychology of Wisdom: Theoretical and Empirical Challenges. In: STERNBERG, R. J.; JORDAN, J. (eds.). *A handbook of wisdom: Psychological perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 110-135.

KVANVIG, J. L. *The Intellectual Virtues and the Life of the Mind: On the Place of the Virtues in Contemporary Epistemology*. Savage, Maryland: Rowman and Littlefield, 1992, 198 p.

_____. *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 216 p.

_____. The value of understanding. In: PRITCHARD, H.; MILLAR (eds.). *Epistemic Value*. Oxford: Oxford University Press, 2009, cap. 4, p. 95-112.

- LAÉRCIO, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília (DF): UnB, 1988, 357 p.
- LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 8 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1960, 1323 p.
- LANDEMORE, H., ELSTER, J. *Collective wisdom: principles and mechanisms*. New York, NY: Cambridge University, 2014, 409 p.
- LAU, J.Y.F. *An introduction to critical thinking and creativity*. Hoboken, NJ: Wiley, 2011, 262 p.
- LAWRENCE, G. O bem humano e a função humana. In: KRAUT, R. *Aristóteles: a ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009, cap. 2, p. 42-76.
- LEÃO, D.F. *Sólon: ética e política*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, 522p.
- LEGRAND, G. *Os pré-socráticos*. RJ: Zahar, 1991, 169 p.
- LEHRER, K. *Knowledge, teaching and wisdom*. Dordrecht: Springer, 1996, 288 p.
- LEMOS, N. Commonsensism in ethics and epistemology. In: STEUP, M. (ed.). *Knowledge, truth and duty*. Oxford: OUP, 2001, V, cap. 12, p. 204-218.
- LESHER, J.H. Early interest in knowledge. In: LONG, A.A. (ed.). *The Cambridge Companion to early greek philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University, 1999, p. 225-249
- _____. Heraclitus Epistemological Vocabulary. *Hermes*, v. 111, n. 2, p. 155-170, 1983.
- LONG, A.A. *The Cambridge companion to early Greek philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University, 1999, 427 p.
- MACINTYRE, A. *After virtue: a study in moral theory*. 2 ed. Londres: Duckworth, 1985, 286 p.
- _____. Dependent Rational Animals-Why Human Beings Need the Virtues. *Mind*, v. 110, n. 437, p. 225-229, 1999.

- MAGALHÃES-VILHENA, V. *O problema de Sócrates: o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*. Lisboa: FCG, 1984, 596 p.
- MAXWELL, N. From Knowledge to Wisdom: Guiding Choices in Scientific Research. *Bulletin of Science, Technology and Society*, v. 4, p. 316-334, 1984.
- _____. Universities: from knowledge to wisdom. *Scientists for Global Responsibility Newsletter*, v. 38, p. 18-20, 2010.
- _____. Wisdom: Object of Study or Basic Aim of Inquiry? In: FERRARI, M.; WESTSTRATE, N. (eds.). *The Scientific Study of Personal Wisdom*. Toronto: Springer, 2012, IV, p. 299-324.
- MEJER, J. Ancient Philosophy and the Doxographical Tradition. In: GILL, M.L.; PELLEGRIN, P. *A companion to ancient philosophy*. Malden, Mass: Blackwell, 2006, cap. 2, p. 20-33.
- MILLÁN-PUELLES, A. *Léxico Filosófico*. Madrid: Rialp, 1984, 636 p.
- MIRANDA, P. *O problema fundamental do conhecimento*. 2 ed. RJ: Borsoi, 1972, 285p.
- MIŠČEVIĆ, N. Epistemic Value: Curiosity, Knowledge and Response-Dependence. *Croatian Journal of Philosophy*, v. 16, n. 3, p. 393-417, 2016.
- MONDOLFO, R. *El pensamiento antiguo: história de la filosofía greco-romana*. vol.1 Buenos Aires: Losada, 1943, 314 p.
- MONTMARQUET, J. A. An internalist conception of epistemic virtue. In: AXTELL, G. (ed.). *Knowledge, belief, and character: readings in Virtue Epistemology*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000, cap. 11, p. 135-147.
- _____. Epistemic virtue. *Mind*, v. 96, n. 384, p. 482-497, 1987.
- _____. *Epistemic virtue and doxastic responsibility*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1993, 147 p.
- MORA, J.F. *Dicionário de Filosofia*. SP: Martins Fontes, 1998, 733 p.
- MOU, B. *Two Roads to Wisdom?: Chinese and Analytic Philosophical Traditions*. Chicago: Open Court Publishing, 2001, 381 p.

NATALI, C. *The wisdom of Aristotle*. New York, NY: State Univ. of New York Press, 2001, 259 p.

NORMAN, A. P. Teaching wisdom. In: LEHRER, K. *Knowledge, teaching and wisdom*. Dordrecht: Springer, 1996, cap. 20, p. 253-266.

NORRIS, C. *Epistemologia*. Porto Alegre: Artmed, 2007, 228 p.

NOZICK, R. *Invariances: The Structure of the Objective World*. Belknap Press of Harvard University Press, 2001, 416 p.

_____. What is wisdom and why do philosophers love it so? In: NOZICK, R. *The Examined Life Philosophical Meditations*. NY: Simon and Schuster, 1989, cap. 23, p. 267-78.

OCKHAM, W. Editado e traduzido por Philotheus Boehner. *Philosophical writings: a selection*. Indianápolis: Hackett Publishing, 1990, 167 p.

OSBORN, A.F. *O poder criador da mente: princípios e processos do pensamento criador e do 'brainstorming'*. 5 ed. SP: Ibrasa, 1981, 329 p.

PAPADOGEORGOS, G. *Prominent Greeks of Antiquity: their lives and work*. Atenas, GR: M. Toubis, 2000, 207 p.

PAUL, R. Critical thinking, moral integrity, and citizenship: teaching for the intellectual virtues" In: AXTELL, G. (ed.). *Knowledge, belief, and character: readings in Virtue Epistemology*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000, cap. 13, p. 163-175.

PERINE, M. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. SP: Loyola, 2006, 109 p.

PESSANHA, J.A.M. *Os pré-socráticos: vida e obra*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, 320 p.

PETERS, F.E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Lisboa: FCG, 1977, 272 p.

PIAGET, J. Epistemologie des relations interdisciplinaires. In: CERI (ed.). *L'interdisciplinarité: problèmes d'enseignemet et de recherche dans les Universités*. Paris: Unesco/OCDE, 1972, p. 131-144.

PITT, J. *Theories of explanation*. Oxford: OUP, 1988, 222 p.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Enrico Corvisieri e Mirtes Coscodai. SP: Nova Cultural, 1999.

_____. *Ménon*. Tradução de Ernesto Rodrigues Gomes. Lisboa: Edições Colibri, 1992. 134 p.

_____. *O Banquete*. Tradução de Albertino Pinheiro e Miguel Ruas. SP: Atena, 1957, 270 p.

_____. *Obras completas*. Tradução de Juan David García Bacca. Madrid: Aguilar, 1990. 1715 p.

PLUTARCO. *Vie de Solon*: édition classique. Paris: Jules Delalain, 1859, 52 p.

POJMAN, L. P. *What can we know?: an introduction to the theory of knowledge*. 2 ed. Belmont: Wadsworth, 2001, 352 p.

POLITO, R. *The sceptical road: Aenesidemus' appropriation of Heraclitus*. Leiden: Brill, 2004, 202 p.

POPPER, K.R. *A lógica da pesquisa científica*. Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. Tradução de Leônidas SP: Cultrix, 1975, 567 p.

PRINCE, S. The Organization of Knowledge. In: KINZL, K.H. (ed.). *A Companion to the Classical Greek World*. Malden, Mass: Blackwell, 2006, cap. 21, p. 432-455.

PRITCHARD, D. Epistemic Virtue and the Epistemology of Education. In: KOTZEE, B. *Education and the growth of knowledge: perspectives from social and virtue epistemology*. Malden, Massachusetts: John Wiley & Sons Inc., 2013, cap. 5, p. 92-105.

_____. Knowing the answer, understanding and epistemic value. *Grazer Philosophische Studien*, v. 77, n. 1, p. 325-339, 2008.

_____. Knowledge, Understanding and Epistemic Value. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, v. 64, p. 19-43, 2009.

QUINTANILLA, M. A. *Breve Dicionário Filosófico*. Aparecida, SP: Santuário, 1996, 318 p.

RADHAKRISHNAN, S.; RAJU, P.T. *El concepto del hombre: estudio de filosofía comparada*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964, 482 p.

REALE, G. *Storia della filosofia antica: dalle origini a Socrate vol.1*. 9 ed. Milano: Vita e Pensiero, 1992, 493 p.

REALE, G., ANTISERI, D. Tradução de Ivo Storniolo. *História da Filosofia: filosofia pagã antiga*. vol.1 São Paulo: Paulus, 2003, 385 p.

REGT, H.; GIJSBERS, V. How false theories can yield genuine understanding. In: GRIMM, S.;

BAUMBERGER, C.; AMMON, S. (eds.). *Explaining Understanding: New Perspectives from Epistemology and Philosophy of Science*. NY: Routledge, 2017, cap. 3.

RIGGS, W. D. Balancing our epistemic goals. *Noûs*, v. 37, n. 2, p. 342–352, 2003a.

_____. Luck, knowledge, and control. In: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (eds). *Epistemic value*. Oxford: OUP, 2009a, cap. 9, p. 204-221.

_____. Open-mindedness. *Metaphilosophy*, v. 41, n. 1, p. 172-188, 2010.

_____. Understanding, knowledge, and the meno requirement. In: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (eds). *Epistemic value*. Oxford: OUP, 2009b, appendix D, p. 331-338.

_____. Understanding 'Virtue' and the Virtue of Understanding. In: ZAGZEBSKI, L., DEPAUL, M. (eds.). *Intellectual Virtue: Perspectives From Ethics and Epistemology*. Clarendon Press, 2003b, cap. 9, p. 203, 226.

ROBERTS, R.C.; WOOD, W.J. Humility and epistemic goods. In: ZAGZEBSKI, L.; DE PAUL, M. (eds). *Intellectual virtue: perspectives from ethics and epistemology*. Oxford: Clarendon, 2003, cap. 11, p. 257-279.

_____. *Intellectual virtues: an essay in regulative epistemology*. Oxford: Clarendon Press, 2007, 329 p.

ROBINET, J. F. *O tempo do pensamento*. São Paulo: Paulus, 2004, 299 p.

ROONEY, D.; MCKENNA, B. Wisdom in organizations: Whence and whither. *Social Epistemology*, v. 21, n. 2, p. 113-138, 2007.

RUSSELL, B. *La sabiduría de Occidente*. 2 ed. Madrid: Aguilar, 1975, 320 p.

RYAN, Shane. Wisdom: Understanding and the Good Life. *Acta Analytica*, v. 31, n. 3, p. 235-251, 2016.

RYAN, Sharon. A Deeper Defense of the Deep Rationality Theory of Wisdom: A Reply to Fileva and Tresan. *Acta Analytica*, v. 32, n. 1, p. 115-123, 2017.

_____. What is Wisdom? *Philosophical Studies*, v. 93, p. 119–139, 1999.

_____. Wisdom In: LEHRER, K. *Knowledge, teaching and wisdom*. Dordrecht: Springer, 1996, p. 233–242.

_____. Wisdom. In: ZALTA, E.N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (inverno de 2014). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/wisdom/> Último acesso em: 05.12.17

_____. Wisdom, Knowledge, and Rationality. *Acta Analytica*, v. 27, n. 2, p. 99–112, 2012.

SALDANHA, N. *Ética e história*. Rio de Janeiro: Renovar, 1998, 171 p.

SAUVANET, Pierre. *Le rythme grec: d'Héraclite à Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999, 127 p.

SCHAFFER, J. Knowing the Answer. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 75, n. 2, p. 383-403, 2007.

SCHMITT, F. Social epistemology. In: GRECO, J.; SOSA, E. *The Blackwell guide to epistemology*. Malden: Blackwell Publishers, 1999, cap. 15, p. 354-382.

SCHUHL, P.M. *Essai sur la formation de la pensée grecque: introduction historique a une étude de la philosophie platonicienne*. 2 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1949, 482 p.

SINNOTT-ARMSTRONG, W. Moral Skepticism. In: ZALTA, E.N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (outono de 2015). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/skepticism-moral/> Último acesso em: 05.12.17

SMITH, N. Wisdom. In: CRAIG, E. (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 1998, p. 752-755.

SOSA, E. Knowledge in context, skepticism in doubt: The virtue of our faculties. *Philosophical Perspectives*, v. 2, p. 139-155, 1988.

_____. *Knowledge in perspective: selected essays in epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 298 p.

_____. The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge. *Midwest Studies in Philosophy*, v. 5, n. 1, p. 3-26, 1980.

SOUZA, J.C. *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. SP: Nova Cultural, 1996, 320 p.

SPENCE, E. Is Technology Good for Us?: An Eudaimonic Meta-Model for Evaluating the Contributive Capability of Technologies for a Good Life. *NanoEthics*, v. 5, n. 3, p. 335-343, 2011.

SPINELLI, M. *Filósofos pré-socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, 392 p.

_____. Sobre as diferenças entre éthos com épsilon e éthos com eta. *Transformação*, Marília, v. 32, n. 2, p. 9-44, 2009. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732009000200001&lng=en&nrm=iso>. Último acesso em: 12.11.17

SPINELLI, P. T. *A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. Porto Alegre: UFRGS, 2005, 197 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

STERNBERG, R. *Wisdom: Its Nature, Origins, and Development*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990, 339 p.

STEUP, M. Epistemology. In: ZALTA, E.N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (outono de 2017). Disponível em:
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/epistemology/> Último acesso em: 05.12.17

STRASSER, S. *Understanding and explanation: basic ideas concerning the Humanity of the Human Sciences*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1985, 196 p.

- STREVENSON, M. *Depth: An Account of Scientific Explanation*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008, 516 p.
- SWARTWOOD, J. D. Wisdom as an Expert Skill. *Ethical Theory and Moral Practice*, v. 16, n. 3, p. 511-528, 2013.
- THOMSON, G. *Os primeiros filósofos*. vol.1 Lisboa: Estampa, 1974, 218 p.
- TIBERIUS, V. *The Reflective Life: living wisely with our limits*. Oxford: Oxford University Press, 2008, 236 p.
- TROUT, J. D. Scientific explanation and the sense of understanding. *Philosophy of Science*, v. 69, n. 2, p. 212-233, 2002.
- VAZ, H.C.L. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: 2004, 301 p.
- VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego*. 12 ed. RJ: Difel, 2002, 143 p.
- VLASTOS, G. *Studies in greek philosophy: the presocratics*. vol.1 Princeton: Princeton University Press, 1995, 389 p.
- WERNER, C. *La philosophie grecque*. Paris: Payot, 1946, 302 p.
- WHITCOMB, D. Curiosity was Framed. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 81, n. 3, p. 664-687, 2010c.
- _____. Epistemic Value. In: CULLISON, A. (ed.). *The Continuum Companion to Epistemology*. London: Continuum Press, 2012, cap.14, p. 270-287.
- _____. Wisdom. In: BERNECKER, S.; PRITCHARD, D. (eds.). *Routledge Companion to Epistemology*. London: Routledge, 2010a, I, cap. 10, p. 95-106.
- _____. *Wisdom*: Oxford bibliographies online research guide. Oxford Bibliographies Online. Oxford: OUP, 2010b, 14 p.
- WHITCOMB, D. et al. Intellectual Humility: Owing Our Limitations. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 94, n. 3, p. 509-539, 2017.
- ZAGZEBSKI, L. Exemplarist virtue theory. In: BATTALY, H. D. (ed.). *Virtue and Vice, Moral and Epistemic*. NY: Wiley-Blackwell., 2010, cap., p. 39-55.

_____. From reliabilism to virtue epistemology. In: AXTELL, G. (ed.). *Knowledge, belief, and character: readings in Virtue Epistemology*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000, cap. 9, p. 113-122.

_____. Recovering understanding. In: STEUP, M. (ed.). *Knowledge, truth, and duty: essays on epistemic justification, responsibility and virtue*. Oxford: OUP, 2001a, cap. 14, p. 235-251.

_____. The search for the source of epistemic good. In: BRADY, M; PRITCHARD, D. (eds). *Moral and epistemic virtues*. Malden: Blackwell, 2003, cap. 2, p. 13-28.

_____. *Virtue Epistemology: essays in Epistemic Virtue and Responsibility*. N.Y.: OUP, 2001b, 251 p.

_____. *Virtues of the mind: an inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*. Cambridge, UK: Cambridge University, 1996, 365 p.

ZAGZEBSKI, L; DE PAUL, M. *Intellectual virtue: perspectives from ethics and epistemology*. Oxford: Clarendon, 2003, 298 p.

ZARAGÜETA, J. *Vocabulário Filosófico*. Madrid: Espasa-Calpe, 1955, 571 p.

ZELLER, E. *Compendio di storia della Filosofia Greca*. Firenze: Vallecchi, 1921, 399 p.

ZILLES, U. *Teoria do conhecimento*. 4 ed. POA: EDIPUCRS, 2003, 261 p.

ZUBARAN, L.C. *Aletheia: a gênese do conceito de verdade na filosofia grega*. Porto Alegre: PUCRS, 1997, 364 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

APÊNDICE

Estudo das traduções e interpretações dos fragmentos de Heráclito

Neste apêndice, mostramos as fontes e os passos de nosso exercício de exegese para tradução dos fragmentos heraclíticos sobre a sabedoria e suas doutrinas nucleares. A apresentação destes fragmentos segue a mesma ordem referendada no corpo de nosso trabalho, cujas análises centram-se no cap. 2.

Como fonte principal, apoiamo-nos nos estudos de Charles Kahn, professor emérito da *University of Pennsylvania*, e autor de uma série de livros e artigos sobre História da Filosofia Antiga, além de proeminente intérprete contemporâneo de língua inglesa na obra de Heráclito.¹ Kahn elabora uma síntese primorosa de seus fragmentos, com comentários valiosos acerca dos mesmos, apontando e ponderando detalhes sobre termos e pontuações sugeridas pelas fontes clássicas de pesquisa sobre a obra heraclítica, como Diels, Kranz, Marcovich, Bywater, Bollack-Wismann e Kirk.²

Mas, para além dessa escolha metodológica, a fim de corresponder ao nível de aprofundamento e fidelidade exigido pela proposta de nosso trabalho, fomos atentos a incorporar a essas interpretações de Kahn, uma série de traduções e comentários de filósofos, filólogos, e mestres da língua grega arcaica e clássica, auxiliando-nos a decifrar a obra heraclítica sob uma vasta gama de pensadores.

Dessa forma, apresentamos as seguintes orientações:

- Os 14 fragmentos que servem de fonte primária sobre o objeto de nossa pesquisa são divididos em quatro blocos, no cap. 2, concernentes ao que entendemos como quatro motes de pesquisa fundamentais sobre a abordagem heraclítica da sabedoria, e são analisados sob os seguintes aspectos e seções: papel norteador do *Logos* (seção 2.3.2), a responsabilidade do sábio como investigador (seção 2.3.3), as indicações de graus de obtenção de sabedoria (seção 2.3.4) e a relação sabedoria humana e divina (seção 2.3.5).

¹ A tradução dos fragmentos de Heráclito foi feita a partir da versão original, em inglês, do livro *The art and thought of Heraclitus*, de Kahn (2004, pp.27-85). Essa obra data de 1979 e foi reimpressa em inglês mais de 8 vezes, e, em 2004, teve sua primeira versão digital. É desse livro de 2004 que retiramos os fragmentos em inglês. No entanto, no corpo de nossa tese, no que se refere aos comentários de Kahn sobre a obra heraclítica, também nos valem da versão em português do mesmo livro, *A arte e o pensamento de Heráclito*, que data de 2009. As citações de 2009, então, referem-se aos comentários de Kahn. Essa é a razão de o livro de Kahn constar com duas datas em nossa bibliografia.

² As explicações gerais sobre a síntese teórica de Kahn, levando em consideração tradutores clássicos de Heráclito, podem ser encontradas em Kahn (2009, p.55-6).

- A cada fragmento principal incluímos um quadro de fragmentos complementares, indicando os conteúdos correspondentes ao incremento da análise do fragmento de base, salientando termos e doutrinas heraclíticas que auxiliam na compreensão do pensamento de Heráclito.
- Sobre a numeração dos fragmentos (Frag.x – D.y, K.z): x' é o número correspondente ao ordenamento da nossa seleção de fragmentos, totalizando 14 principais (e, quando apresentados em quadros de fragmentos complementares, repetindo a numeração do fragmento principal correspondente, atrelado à ordem alfabética); y' é a numeração clássica, proposta por Diels, e z', a numeração romana proposta pela orientação de Kahn (2004, 2009).
- Além da numeração, cada fragmento é apresentado junto à denominação de sua fonte doxográfica original (autor e obra).
- A versão final em português é elaborada por nós, a partir da versão em inglês de Kahn (2004).
- A equalização dos termos propostos pelos intérpretes citados corresponde a uma ampla base de pesquisa, cujas datas de suas obras, bem como paginação, seguem em parêntesis.
- Grifos em negrito destacam os termos que consideramos chave diante da análise de cada fragmento.
- Colchetes apresentam os termos correlatos em grego, a partir dos quais associamos uma série de interpretações.
- Asteriscos (*) referem-se a notas explicativas condizentes a reforçar termos que tendem a perseguir as doutrinas centrais trabalhadas por Heráclito, e nos auxiliam a interpretar sua obra em uma visão de conjunto.

FRAGMENTOS HERACLÍTICOS

1. O domínio do *Logos* como condição para a sabedoria (cf. seção 2.3.2)

Frag. 1 - (D.1, K.I) Sexto Empírico, Contra os Matemáticos VII.132:

Embora este *Logos* seja válido para sempre*, **os homens são destituídos de compreensão/incapazes [axýnetoi ginontai]**, tanto antes quanto depois de tê-lo ouvido. Embora **todas as coisas se passem em acordo [ginoménon pánton]** com este *Logos*, homens são como inexperientes quando experimentam semelhantes **palavras [epea]** e **obras [erga]**, conforme demonstrei, distinguindo cada uma segundo sua **natureza [physis]** e dizendo como ela é. Mas outros homens esquecem do que fazem acordados**, assim como esquecem do que fazem quando estão adormecidos**.

Versão em inglês (KAHN, 2004, p.29): Frag. K.I - Although this account holds forever, men ever fail to comprehend, both before hearing it and once they have heard. Although all things come to pass in accordance with this account, men are like the untried when they try such words and works as I set forth, distinguishing each according to its nature and telling how it is. But other men are oblivious of what they do awake, just as they are forgetful of what they do asleep.

Notas explicativas:

* ‘*Logos* válido para sempre’: expressão ambígua, que pode significar que o *Logos* é eterno e/ou verdadeiro (KAHN, 2004, p.29), ou, ainda, “eterno e divino” [*eon aiei*], precisamente em virtude do fato de que ele é ‘comum’ [*xynos*] por todos (KAHN, 2009, p.126); Jeannière (1985, p.105) opta pelo conceito de eterno; Spinelli (1998, p.206) sinaliza esse *Logos* como um critério único, mas disponível em cada um, e válido para todos. Berge (1969, p.84) institui o *Logos* como o portador da verdade absoluta, independente do indivíduo pensante. García-Borrón (1998, p.82) sustenta que o *Logos* é a força com a qual podemos ser despertados e atingir a verdade. Em nosso entendimento, o *Logos* corresponde à denotação de verdade, no sentido de conceito universal.

** ‘Acordados’ (em vigília) e ‘adormecidos’ (sono): expressões recorrentes em Heráclito, como seguem os fragmentos do quadro abaixo. Peters (1977, p.172 e p.200) lembra que o sonho entra na Filosofia a partir do pensamento de Heráclito, que o trata como um “voltar-se para dentro subjetivo”. O sonho é o momento em que os sentidos do homem estão afastados do *Logos* cósmico. Kahn (2009, p.128) trata a imagem do sono como “a expressão da ideia de uma alienação cognitiva, [...] estado da mais profunda ignorância, em face de uma verdade que é (ou poderia ser) acessível”.

Logos

- Princípio inteligente e força vital de tudo e de todos [...] discurso que revela a *physis* (BERGE, 1969, p.70 e 73).
- Declaração, explicação, razão, enumeração, relação, medida, proporção (KAHN, 2004, p.29).
- Princípio subjacente e organizador do universo. Nesse fragmento, aproxima-se de seu significado comum, como proporção (PETERS, 1977, p.136).
- Mente universal (ZELLER, 1921, p.82).
- A razão como critério único [de entendimento]: garantia da viabilidade do discurso e de sua aplicação (SPINELLI, 1998, p.206).
- Uma expressão sapiencial da experiência humana inserida no dizer (SPINELLI, 1998, p.228).
- Discurso argumentativo e verificável; significa coerência e ciência (ROBINET, 2004, p.79).
- Razão que unifica o mundo (KINZL, 2006, p.437).
- Razão discursiva que integra todos os fenômenos contraditórios da natureza num princípio unificado e fundante (JONGE, OPHUIJSEN, 2010, p.485-6).
- Razão ativa que habilita os homens a apreenderem a verdade do universo (HUSSEY, 2006, p.15).
- Unidade profunda dos opostos [...] entendida como realidade (SCHUHL, 1949, p.282).
- Logos é razão-lei que transcende todas as coisas as quais abraça e penetra (GARCÍA-BORRÓN, 1998, p.84).

Epea

- Palavras, a forma como expressamos aquilo que é dito (KAHN, 2009, p.128).

Erga

- Feitos, fatos [...] pode referir-se a feitos heróicos, mas também a algum empreendimento mais humilde [como fatos rotineiros] (KAHN, 2009, p.128).

Axýnetoi ginontai

- Expressão para designar que os homens são inexperientes [...] *gi(g)nesthai* significa “nascer, vir a ser”. Deste sentido original, provém os equivalentes: aquilo que nasce, “forma-se, procede, sucede” e, finalmente, “é”. [...] Na primeira frase, os homens são destituídos de compreensão (BERGE, 1969, p.68).
- Pela inexperiência, falham em compreendê-lo, expressão utilizada por Kahn (2009, p.29).
- Autores como Costa (2002, p.51) e Berge (1969, p.235) associam diretamente a oração “os homens falham em compreendê-lo” às noções de incapacidade, inexperiência e ignorância. A palavra ‘ignorância’ tem sido estabelecida como a contraposição à sabedoria nos estudos epistemológicos sobre a sabedoria. Esse correlato tem de ser sublinhado, mas acreditamos que Heráclito persiga uma ideia que supera o conceito de ignorância, pois, enquanto alguns homens realmente ignoram o *Logos*, outros o reconhecem, mas falham em compreendê-lo. Por isso mantivemos a interpretação de Kahn (2004, p.29).
- Outro adjetivo interessante é ‘*axýnetos*’, “ignorante”, que o Efésio talvez seja o primeiro a usar; notável também por ter certo nexos com a terminologia sacral. Era excluído dos mistérios de Eleusis quem fosse ignaro: ‘*axýnetos*’, na língua grega, refere-se ao “bárbaro” (BERGE, 1969, p.67).

Ginoménon pánton

- Todas as coisas que existem se passam em acordo com o *Logos* (KAHN, 2004, p.29).
- Todas as coisas procedem de acordo com o *Logos* (BERGE, 1969, p.68).

Physis

- Relativo a *phýesthai*, “ser gerado, nascer, crescer de dentro de”, designa o “crescimento espontâneo, de própria força”, e nós o interpretamos como “natureza” (BERGE, 1969, p.73).
- Espírito, pensamento, inteligência, *Logos*, princípio interno organizador, estruturante das coisas. A *physis* compreende a totalidade de tudo o que é (BORNHEIM, 1993, p.13; CAPELLE, 1958, p.82; PETERS, 1977, p.190).

- Antes de Heráclito, apenas temos referência à *physis* nos textos de Anaximandro e Xenófanes, o que faz do conceito de *physis* heraclítico algo muito primitivo, um tema central que interessa ao *Logos* decifrar (PETERS, 1977, p.189).
- A *physis* indicava o estudo da origem e da essência do mundo, [...] como conhecimento dos fatos ou da explicação dos fenômenos particulares e da verdadeira natureza dos seres (JAEGER, 1986, p.135; BERGE, 1969, p.138).
- Caráter ou natureza de uma coisa (KAHN, 2009, p.63).

Quadro de fragmentos complementares ao frag.1 (D.1, K.1):

‘Estar adormecido’ como negação da sabedoria	Frag.1A- (D.71-3, K.V): Os homens se esquecem aonde leva o caminho... E estranham aquilo com que estão mais constantemente associados. E aquilo que encontram todos os dias lhes parece estranho... Não deveríamos agir e falar como homens dormindo.
‘Os despertos’ como agentes capazes de alcançar a verdade	Frag.1B- (D.89, K.VI): O mundo dos despertos é um e mesmo*, mas os que dormem têm cada qual seu mundo particular. * Plutarco utiliza ‘ <i>kóinos</i> ’, enquanto Heráclito costuma fazer uso de ‘ <i>xynos</i> ’, ambos para reproduzirem a ideia de ‘comum a todos’.

Frag. 2- (D.41, K.LIV) Diógenes Laércio IX.1:

O sábio é um [*hen to sophon*] conhecendo o plano [*epistasthai gnómen*] pelo qual governa [*ekybernese*] todas as coisas através de tudo [*pantón*].

Versão em inglês (KAHN, 2004, p.55): Frag. K.LIV - The wise is one, knowing the plan by which it steers all things through all.

Hen to sophon

- *Hen*: Especula-se que, na origem das investigações dos pitagóricos, o ‘*hen*’ significava a *arché*, ou o ponto de partida do número. *Arché* determinava um princípio único, a redução da variedade de existentes a uma matéria ou substância única, sem ênfase, contudo, na unicidade do princípio (PETERS, 1977, p.99-100).

- ‘O sábio é um’, leituras alternativas: ‘o sábio é uma coisa’, ‘o que é sábio’, ‘o único sábio’, ‘aquilo que é único como sábio’; ‘que o sábio é separado’ (KAHN, 2004, p.55). *Hen to sophon* enfatiza o caráter unitário da sabedoria (KAHN, 2009, p.261).
- Qualquer tradução de ‘*hen to sophon mounon*’ (‘apenas um é o sábio’), será sempre obscura (GARCÍA-BORRÓN, 1998, p.83).
- ‘Uno-sábio’; ‘o Sábio é algo de diferente (ou separado, distinto), de tudo (ou de todos)’; suas numerosas especializações nascem de um ser uno [...], numa união intrínseca entre o conhecer e o tender (BERGE, 1969, p.167 e p.213).
- Indica o gênero neutro da sabedoria, ‘coisa sábia’, na sua representação mais abstrata (PESSANHA, 1999, p.91).
- É a noção que sugere a aproximação entre a sabedoria humana e a sabedoria divina.

Gnóme; gnómen; gnómai; gnósis

- *Gnóme*: plano, intuição, reconhecimento, pensamento, opinião, juízo, plano, proposta, propósito estabelecido; sentido ordinário de cognição; sinônimo de ‘conhecer’ (*to know*) como “dominar a intuição” de como todas as coisas são orientadas através de tudo (KAHN, 2004, p.55).
- *Gnósis*: o termo grego geral e comum para conhecimento, racionalidade, ou todo tipo de saber (JAEGER, 1986, p.973); (COSTA, 2002, p.247); (PETERS, 1977, p.94); BORNHEIM (1993, p.38 e 41); SPINELLI (2009, p.16).
- *Gnómai*: sentenças referentes a uma sabedoria prática e um modo de conduta (GARCÍA-BORRÓN, 1998, p.23).
- Sinônimo de diversas formas de pensamento (JEANNIÈRE, 1985, p.115).
- *Gnóme*: palavra de sentido muito extensível; sentenças ou leis do conhecimento (saber) (LEGRAND, 1991, p.59).
- O termo também se aplica aos conselhos memoráveis, aos aforismos gnômicos dos homens sábios (KAHN, 2009, p.264).
- Acesso a *gnômas* indicam a potência e posse de conhecimentos (SPINELLI, 2009, p.16).

Epistasthai gnómen

- “The word *sophos* was not, at this time, exclusively intellectual in application, being used for anyone with any specialized skill. In B41 (cf. frag.2 (D.41, K.LIV), the skill (*knowing how*) aspect is prominent, in the art of cosmic steersmanship and in the verb *epistasthai*. The intellectual or strategic aspect (*knowing that/why*) appears in the mention of a “plan” or “piece of knowledge” (*gnômên*)” (LONG, 1999, p.107).
- *Episteme* é um tipo de conhecimento (PETERS, 1977, p.94).
- O sentido original de ‘*epistasthai*’: dominar uma atividade como “especialista”, ou aquele que é responsável por sua realização (supervisor, controlador). Nesse contexto, a sabedoria é o domínio de uma *gnomé*, uma forma de conhecimento e um plano de ação.[...] A leitura mais forte aparece apenas quando atribuímos a *epistasthai* a plenitude do seu valor arcaico de “dominar”, “ter sob seu comando” (KAHN, 2009, p.261-2, nota 206).
- Conhecer por habilidade técnica ou descobrimento ‘científico’ (LEGRAND, 1991, p.60).
- O conhecimento reservado a *episteme* é de um nível superior ao seu conceito empregado informalmente (KENNY, 2004, p.152).

Ekybernese; kybernao

- *Kybernao* (verbo): dirigir, controlar ou governar (KAHN, 2009, p.260).

Pantón

- A forma ‘*pantón*’, “de todos”, pode ser lida como masculino (i.e., como fazendo referência a um ente animado), ou neutro (i.e., referindo-se a um ente inanimado) (KAHN, 2009, p.153). ‘Estar separado de todos/as’ sugere ambiguidade de significação: a) estar separado de todos os homens; b) estar separado de todas as coisas (KAHN, 2004, p.41).
- Noção de distinção do todo (BORNHEIM, 1993, p.42).

Frag. 3 - (D.108, K.XXVII) Estobeu III.1.174:

De todos aqueles **relatos** [*logoi*] que ouvi, nenhum foi mais longe do que este: **reconhecer** [*ginoskousi*] o que é sábio [*to sophon*], separado de todas as coisas [*pantón kechorismenon*].

Versão em inglês (KAHN, 2004, p.41): Frag. K.XXVII - Of all those whose accounts I have heard, none has gone so far as this: to recognize what is wise, set apart from all.

Logoi (plural de Logos)

- Nesse fragmento, *Logos* refere-se a relatos, explicações, formas de expressão da linguagem enquanto realidade das coisas (KAHN, 2004, p.41).
- Denota, portanto, a significação de *Logos* como recorrente à língua grega arcaica, e ainda não aprofunda-se na “noção heraclítica” mais abrangente de *Logos*, cf. frag. 1 - (D.1, K.I).

Ginosko; Ginoskousi; Ginesthai

- Saber, estar familiarizado com, reconhecer (KAHN, 2004, p.29).
- Nascer, vir a ser, formar-se (enquanto a assimilação de uma abstração) (BERGE, 1969, p.68).
- Compreender (BORNHEIM, 1993, p.42).

To sophon

- Relativo ao sábio e à sabedoria (KAHN, 2004, p.45).
- Postulado como norma do entendimento humano (KAHN, 2009, p.262).
- ‘Há (existe) uma sabedoria que’ (JEANNIÈRE, 1985, p.118).

Pantón; pantón kechorismenon

- Cf. frag. 2- (D.41, K.LIV), noção de distinção do todo e associado a ‘*kechorismenon*’, separado de todas as coisas.

Frag. 4 - (D.50, K.XXXVI) Hipólito, Refutação IX.9.1:

É sábio [*sophon esti*], ouvindo não a mim mas ao *Logos*, concordar [*homologeín*] que todas as coisas são uma [*hen panta eidenai*].

Versão em inglês (KAHN, 2004, p.45): Frag. K.XXXVI - It is wise, listening not to me but to the report, to agree that all things are one.

Sophon esti; to sophon; sophos

- Cf. frag. 3 - (D.108, K.XXVII).
- Enquanto característica identificável com o *Logos*, poderíamos supor o conceito de sabedoria como racionalidade, ou certa “acessibilidade para o saber”, ou “assimilação/compreensibilidade à inteligência humana” (GARCÍA-BORRÓN, 1998, p.83).

Logos

- Cf. frag. 1 - (D.1, K.I).
- Além do significado de proporção, acrescenta o sentido de harmonia como tensão de opostos, porém não devendo ser entendida no sentido de um retorno cíclico, mas, sim, como um estado estável (PETERS, 1977, p.136).
- Nesse fragmento específico, o *Logos* é reafirmado como o constituinte das coisas que as torna contrárias, e o que garante que a mudança entre os contrários seja, a todos os títulos, proporcional e equilibrada (KIRK e RAVEN, 1979, p.194).

Homologeïn; heautô homologéï

- ‘Concordar com’, ‘dizer a mesma coisa que’, aqui num jogo de palavras com *Logos*: “falar em acordo com o *Logos* que diz” (KAHN, 2004, p.45).
- Para Bornheim (1993, p.39) e Jeannière (1985, p.111), ‘*homologeïn*’ deve ser lido como ‘reconhecimento’.
- Processo interno em que os seres contrapostos ‘concordam entre si’ (BERGE, 1969, p.159 e p.185).

Hen panta eidenai

- ‘Todas as coisas são uma’, ‘tudo-um’, a reunião dos diversos, dos contrários (COSTA, 2002, p.107).
- ‘Todas as coisas são uma’ é uma expressão que reflete uma série de doutrinas heraclíticas, sintetizadas na harmonia dos contrários (enantiologias).

Quadro de fragmentos complementares ao frag.4 (D.50, K.XXXVI):

<p>A apreensão das enantiologias como totalidade da realidade e do saber</p>	<p>Frag.4A- (D.10, K.CXXIV): Apreensões [<i>syllapsis</i>]: todos e não todos, convergente divergente, consoante dissonante, de todas as coisas um e de um todas as coisas. * <i>Syllapsis</i> (agarrar, pegar, combinar, compreender, resumir), sutil diferença do frag.4B (D.66, K.CXXI), denotando uma apreensão mais elaborada, já apresentada como uma síntese, correspondendo a uma forma larga de ‘<i>to grasp</i>’ (cf. KAHN, 2009, p.106).</p>
<p>O fogo cósmico como princípio da sabedoria</p>	<p>Frag.4B- (D.66, K.CXXI): Fogo avançando discernirá [<i>krinei</i>]* e entenderá [<i>katalépsetai</i>]** todas as coisas. * <i>Krinei</i>: selecionar, julgar; ** <i>Katalépsetai</i>: alcançar, apreender, agarrar, como um conceito mais primitivo, intuitivo (corresponde de forma estreita a ‘<i>to grasp</i>’ (cf. Kahn, 2009, p.105).</p>
<p>O ordenamento da realidade como princípio da sabedoria</p>	<p>Frag.4C- (D.80, K.LXXXII): É preciso compreender que a guerra é comum e conflito é justiça [<i>diké</i>]*, e que todas as coisas se passam (e são ordenadas) de acordo com conflito. * <i>diké</i>: norma imanente da natureza que se autorregulamenta (GUTHRIE, 1998, p.6; JAEGER, 1997, p.41; VERNANT, 2002, p.91).</p>
<p>O devir como proposta de realização de uma sabedoria dinâmica</p>	<p>Frag.4D- (D.91, K.LI): Um não pode entrar duas vezes no mesmo rio, nem apreender qualquer substância mortal em condição estável, mas dispersa e de novo reúne; forma e dissolve, e aproxima e afasta.</p>
<p>A harmonia como meta suprema da sabedoria</p>	<p>Frag.4E- (D.51, K.LXXVIII): Eles não entendem como uma coisa concorda discordando consigo mesma; é uma harmonia (afinação musical) voltando-se em si mesma, como a do arco e da lira.</p>
<p>Sabedoria: capacidade de harmonizar conflitos</p>	<p>Frag.4F- (D.8, K.LXXV): O contraimpulso leva junto, e de tons variáveis vem a ser a melhor afinação (harmonia), e todas as coisas chegam por conflito.</p>

Frag. 5 - (D.107, K.XVI): Sexto Empírico, Contra os Matemáticos VII.126:

Olhos e ouvidos são **más testemunhas** [*kakoi mártýres*] para os homens se suas **almas** [*psyches*] não entenderem o *Logos*.

Versão em inglês (KAHN, 2004, p.35): Frag. K.XVI: Eyes and ears are poor witnesses for men if their souls do not understand the language.

Kakoi mártýres

- Más testemunhas (SPINELLI, 1998, p.219), ou testemunhas pobres (KAHN, 2004, p.35), todas referem-se a almas bárbaras (BORNHEIM, 1993, p.48), aquelas que não falavam e, portanto, não compreendiam a língua grega.

Psyches

- Entre os pré-socráticos, a distinção do *nous* enquanto espírito do princípio geral cognitivo da *psyche* (alma) foi muito gradual. [...] Anteriormente, em Homero, *psyche* é a respiração da vida. [...] Heráclito mantém essa ideia de respiração, mas a amplia, representando-a como parte de um processo cognitivo; nesse caso, a *aisthesis*: observação atenta pelo emprego dos sentidos (PETERS, 1977, p.156 e p.199).
- Sopro de vida, espírito, alma (KAHN, 2009, p.72).
- Essa é, aparentemente, a primeira vez na literatura conservada que a palavra '*psyche*' é usada para indicar a faculdade do pensamento racional [...] expresso em termos da faculdade do discurso (KAHN, 2009, p.140).

Logos

- Cf. frag. 1- (D.1, K.I).

Quadro de fragmentos complementares ao frag.5 (D.107, K.XVI):

Sabedoria prescinde da experiência	Frag.5A- (D.55, K.XIV): Tudo o que vier da visão*, audição**, aprendizado pela experiência***, isso eu prefiro. *Visão: experiência direta; **Audição: ouvir dizer; ***Experiência do aprendizado (<i>mathesis</i>) (KAHN, 2009, p.64).
Sabedoria supera a experiência sensorial, através de processos reflexivos	Frag.5B- (D.34, K.II): Sem entendimento, eles ouvem como surdos. O ditado é seu testemunho: ausentes embora presentes.

2. O sábio como investigador autêntico e responsável (cf. seção 2.3.3)

Frag. 6 - (D.35, K.IX) Clemente de Alexandria, Tapeçarias V.140.5:

Homens que amam a sabedoria/ sábios [*philosophoi andres; sophon*] devem ser bons pesquisadores/investigadores [*histores*] em muitas coisas de fato.

Versão em inglês (KAHN, 2004, p.33): Frag. K.IX - Men who love wisdom must be good inquirers into many things indeed.

Philosophoi andres; sophon

- Cf. frag. 3 - (D.108, K.XXVII).
- Termo correlato a sábio, ou aquele que almeja a sabedoria (KAHN, 2004, p.33).
- Pode sugerir a correlação a filósofos, enquanto investigadores.

Histores

- O termo ‘*histor*’ é usado desde Homero e designa, a princípio, “o perito em leis, em direito, o juiz” (Ilíada XVIII 501/8; ver também XXII 486). Hesíodo faz dele adjetivo, já lhe estendendo o sentido para “conhecedor”, *histora phôta*, homem “versado, erudito” (Erga v.792). Desde Heródoto (II 113 e 118), encontramos, correspondentes, o verbo ‘*historeîn*’, “pesquisar”, e o substantivo ‘*historie*’, a “investigação”. A expressão ‘*historas eînai*’ significa “façam numerosas pesquisas” (BERGE, 1969, p.182).
- Inquiridores, pesquisadores, juízes, testemunhas-oculares. A ciência jônia era chamada ‘*peri physeos historie*’, investigação da natureza das coisas (KAHN, 2004, p.33).
- Especialistas (*experts*) (JEANNIÈRE, 1985, p.110).
- Investigadores como sinônimos de pessoas que estão bem informados, passando a ideia de quem busca um saber completo, através do compromisso com a pesquisa (BORNHEIM, 1993, p.38).
- Indagadores (ABBAGNANO, 1969, p.20).

- A mesma palavra usada nas investigações dos jônicos, em ciências naturais, que seguiam rigorosos padrões empíricos, dando atenção à explicação dos fenômenos e dos movimentos da natureza (PRINCE, 2006, p.438).
- Os investigadores “do saber” estão associados a exploração de viagens ao estrangeiro, como formas de estudo e de instrução [...] da viagem em busca das fontes do saber, ouvindo o ensinamento das palavras dos mestres (SPINELLI, 1998, p.18, 19, 20).
- A ideia de exercício metódico numa prática investigadora [filosófica] é uma atividade e um comportamento epistêmico de tipo próprio: empírico e racional, determinado mediante prática especulativa (SPINELLI, 1998, p.32).

Quadro de fragmentos complementares ao frag.6 (D.35, K.IX):

O compromisso com o foco da investigação diante do caminho do saber	Frag.6A- (D.18, K.VII): Aquele que não espera não achará o inesperado, pois este não tem rastros e é inexplorado.
A motivação para a investigação	Frag.6B- (D.110-11, K.LXVII): Não é o melhor para os homens terem tudo o que querem. É a doença que faz a saúde doce e boa, a fome saciedade, a fadiga repouso.

Frag. 7 - (D.40, K.XVIII) Diógenes Laércio IX.1:

Muito aprendizado [polymathie] não ensina o entendimento [nous]. Se fosse teria ensinado Hesíodo* e Pitágoras**, e também Xenófanes*** e Hecateu****.

Versão em inglês (KAHN, 2004, p.37): Frag. K.XVIII - Much learning does not teach understanding. For it would have taught Hesiod and Pythagoras, and also Xenophanes and Hecataeus.

Notas explicativas:

* Hesíodo: poeta épico do início do séc.VII a.C., autor de *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias*.

** Pitágoras de Samos: filósofo e líder social e religioso do final do séc. VI a.C. Pitágoras é um dos maiores alvos de Heráclito, pois representaria um saber de concepções mítico-

religiosas. Além disso, Heráclito acredita que o produto de seu saber é utilizado de forma a manipular outros homens.

*** Xenófanos de Colofon: poeta, filósofo e teólogo do final do séc. VI a.C.

**** Hecateu de Mileto: geógrafo e historiador, destacou-se com suas pesquisas acerca da mitologia.

Polymathie

- ‘*Polymathie*’, cognato de ‘*mathontes*’, ‘*mathesis*’; termo aparentemente cunhado por Heráclito (KAHN, 2004, p.37).
- O aprendizado de muitas coisas (KAHN, 2009, p.261).
- Conhecimento diversificado e incongruente [...] em que essa apropriação e memorização não se colocam a serviço de uma inteligência criadora e produtiva (SPINELLI, 1998, p.114).

Nous

- Mente, intelecto, bom senso, raciocínio, reflexão (KAHN, 2004, p.37).
- Capacidade de falar e ouvir bem; pode denotar o significado ou intenção do que é dito (KAHN, 2009, p.141).
- Para Costa (2002, p.97), *nous* se refere, de forma correlata, a sabedoria. Sua tradução indica ‘saber’.
- Para Jeannièrre (1985, p.110), inteligência.
- Em Peters (1977, p.148), *noésis*: a atividade do *nous* denota uma consciência psíquica que vai além (e supera) dos dados dos sentidos, percebendo coisas menos tangíveis.
- Para Robinson (2003, p.31), *nous* indica “obter a posse do entendimento”, como um tipo de manifestação do conhecimento.
- A tradução de Souza (1999, p.133) reforça a palavra ‘entendimento’.

Quadro de fragmentos complementares ao frag.7 (D.40, K.XVIII):

Crítica irônica ao saber de Hesíodo	Frag.7A- (D.57, K.XIX): Hesíodo é o professor da maioria. É ele que conhece como o maior conhecedor, ele que não reconheceu a natureza do dia e noite: ambos, um.
Crítica de cunho ético ao saber de Pitágoras	Frag.7B- (D.80, K.XXVI): Pitágoras era o príncipe dos impostores.
Reforço a crítica a Pitágoras	Frag.7C- (D.129, K.XXV): Pitágoras, filho de Minesarco, levou a inquirição [<i>histories</i>]* além de todos os outros homens e, escolhendo o que gostava dessas composições, forjou uma sabedoria para si: muito aprendizado, arte plena de logro [<i>kakotechnie</i>]**. * <i>Histories</i> : inquirição. No caso de Pitágoras, Heráclito afirmava que suas investigações não eram baseadas na verdade. ** <i>Kakotechnie</i> : arte plena de logro (de fazer o mal).

Frag. 8 - (D.17, K. IV) Clemente de Alexandria, Tapeçarias II.8.1:

A maioria dos homens não **pensa** [*phroneousi*] as coisas como elas se encontram, nem **reconhece** [*ginoskousi*] o que experimentam, mas **acredita em suas próprias opiniões** [*heoutoisi dokeousi*].

Versão em inglês (KAHN, 2004, p.29): Frag. IV - Most men do not think things in the way they encounter them, nor do they recognize what they experience, but believe their own opinions.

Phroneousi; phrónesis; phronein

- Abre as possibilidades de interpretação para as noções de pensar adequadamente, agir com inteligência, ou compreender (KAHN, 2004, p.29).
- Como cognato de ‘*phrónesis*’ e ‘*phronein*’, Kahn (2009, p.82) apresenta ‘*phrén*’, pensamento e juízo.
- *Phrénes*, parte do corpo em torno do diafragma, entendida como sede dos sentimentos e da reflexão. De ‘*phrén*’, deriva-se ‘*phronein*’= pensar, ser sensato (PESSANHA, 1999, p.175).

- Robinson (2003, p.19) aproxima esse termo de compreensão, ou entendimento.
- Exercício do pensar (SPINELLI, 2009, p.19), associado a uma aptidão da interioridade humana para a execução de um determinado fim (SPINELLI, 2009, p.21).
- O pensar justo (GARCÍA-BORRÓN, 1998, p.86).
- Reflexão sobre o verdadeiro caminho, a decisão acertada, a meta autêntica, os bens reais [...] o saber aplicado à ação (JAEGER, 1986, p.873).
- Pensamento meditativo (LEGRAND, 1991, p.58).
- A qualidade experimentada da sensatez, da segurança (BERGE, 1969, p.193).
- Sabedoria da vida (ABBAGNANO, 1969, p. 41).
- *Phrónesis* é uma qualidade da alma e é, em geral, traduzida por ‘prudência’, ‘sagacidade’, ‘juízo sábio’: e *phronéô*, por ‘pensar’, ‘julgar’, ‘ser do parecer’, e expressa uma ação ou uma disposição interior boa ou má (SPINELLI, 1998, p.235).

Ginoskousi; Ginesthai

- Cf. Frag. 3 - (D.108, K.XXVII).

Heoutoisi dokeousi

- *Dokeousi*: conjecturar, crer, supor, imaginar coisas, tirar conclusões por si próprio (KAHN, 2004, p.67); *dokeonta*, o que parece ser de certo modo, o que é crido (KAHN, 2009, p.92); na expressão ‘*heoutoisi dokeousi*’, conduzir o pensamento pela imaginação, ou opinião própria (KAHN, 2004, p.29).
- Nessa expressão, Jeannière (1985, p.107) utiliza-se do verbo ‘imaginar’ para referir-se às opiniões particulares.

Quadro de fragmentos complementares ao frag. 8 (D.17, K.IV):

A proposta de universalidade do pensamento como plataforma da sabedoria	Frag.8A- (D.113, K.XXXI): Pensamento [<i>phronein</i>] é comum a todos.
O apontamento da necessidade de uma leitura crítica da realidade	Frag.8B- (D.74, K.XIII): Não deveríamos ouvir como filhos que ouvem seus pais.
A construção da base da sabedoria através de uma percepção atenta e reflexiva	Frag.8C- (D.19, K.XVII): Não sabendo como ouvir, também nada podem falar.

3. Graus de sabedoria (cf. seção 2.3.4)

Frag. 9 - (D.116, K.XXIX): Estobeu III.1.179:

Pertence a todos os homens **conhecerem-se** [*gnothi seauton*] e **pensar bem** [*sophronein*].

Versão em inglês (KAHN, 2004, p.41): Frag. K.XXIX - It belongs to all men to know themselves and to think well.

Gnothi seauton

- Lema delfico: Conhece-te (reconhece-te) a ti mesmo (KAHN, 2004, p.41).
- ‘Conhece-te a ti mesmo’ é uma das máximas de Delfos, e foi inscrita no pátio (*pronaos*) do Templo de Apolo. Diógenes Laércio atribui essa máxima a Tales de Mileto, embora também faça a ressalva de que Antistenes, em sua obra *Sucessões dos Filósofos*, atribui a máxima a Femonoe, admitindo seu plágio de Quílon. Vide Laércio (1988, I, 40, p.23).

Sophronein; sophrosyne

- Pensamento claro, bom-senso, moderação, autocontrole; cognato de ‘*phrónesis*’ (pensamento, inteligência), e de ‘*phronein*’ (pensar, agir com inteligência) (KAHN, 2004, p.41).
- A *sophrosyne* era tida como a virtude suprema no período arcaico (KAHN, 2009, p.162).
- *Sophronein* (verbo), ao que parece, introduzido novamente por Heráclito, acrescenta uma nova dimensão ao pensar profundo (BERGE, 1969, p.193).

- Pensar sensato (SPINELLI, 2009, p.17).
- Um pensar marcado pelo comedimento [...] que adquire uma significação moral e política (VERNANT, 2002, p.96).
- Um justo pensar, ou uma justa intuição (GARCÍA-BORRÓN, 1998, p.72).

Quadro de fragmento complementar ao frag.9 (D.116, K.XXIX):

O compromisso de Heráclito com a sua própria sabedoria	Frag.9A- (D.101, K.XXVIII): Fui em busca de mim mesmo.
--	--

Frag. 10 - (D.82-3, K.LVI) Platão, Hípias Maior 289 A-B:

O mais belo dos símios é feio em comparação com a raça humana; o mais **sábio** [*sophos*] dos homens parece um símio em comparação com um deus [*theós*].

Versão em inglês (KAHN, 2004, p.55): Frag. K.LVI - The most beautiful of apes is ugly in comparison with the race of man; the wisest of men seems an ape in comparison to a god.

Sophos

- Cf. frag. 3 - (D.108, K.XXVII).

Theós; Theîon

- Não diz respeito a um Deus, mas ao *Kósmos*, que, em si mesmo, está envolvido com a sabedoria por uma sabedoria interna, da qual deriva o seu modo natural de ser e de agir. No *Kósmos*, ser, saber e agir coincidem, de modo que em seu orbe tudo se faz ou dá (isso de modo constante e cumulativo) por força dessa coincidência (SPINELLI, 2009, p.17).
- Deus, como concepção de divino [...] diz respeito ao que, no contexto da condição humana, é superlativo: denota um elevado grau de certa qualidade, que se impõe ao homem como referencial e aspiração (SPINELLI, 2009, p.18).

- A atribuição da divindade, a *arché* suprema, é um lugar comum na filosofia pré-socrática [...] intimamente ligada a isto está a identificação da vida através da presença do movimento (PETERS, 1977, p.227).
- Um processo (um acontecer) ordenador da realidade (ou vida da natureza) (GARCÍA-BORRÓN, 1998, p.79; LESHER, 1999, p.233).
- A concepção de divindade de Heráclito também incorpora a noção de suas enantiologias e aceita a subjetividade quanto a sua denominação. O que importa é o conceito de divino enquanto força transformadora, e não como uma forma personificada de Deus (cf. frag.10C- (D.67, K.CXXIII)).
- Essa concepção difere do único fragmento no qual Heráclito denomina um deus, referindo-se diretamente a Apolo (cf. Frag.10D- (D.93, K.XXXIII)). Nesse caso, trata-se da relação de comunicação ou acesso entre homens e deuses, demonstrando que essa linguagem reproduz poderes mânticos divinos.

Quadro de fragmentos complementares ao frag.10 (D.82-3, K.LVI):

Representação de graus de sabedoria	Frag.10A- (D.79, K.LVII): O homem é dito tolo por um deus, como a criança por um homem.
A ignorância como negação da participação ao divino	Frag.10B- (D.87, K.LX): Um homem tolo ama empolgar-se com qualquer relato.
Concepção de divino cósmico e enantiológico	Frag.10C- (D.67, K.CXXIII): O deus: dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade e fome. Ele muda, como se misturado a perfumes é nomeado segundo o prazer de cada um.
Único fragmento sobre o qual há a sinalização de uma divindade personificada	Frag.10D- (D.93, K.XXXIII): O senhor* cujo oráculo está em Delfos não declara nem oculta, mas dá sinal. * O senhor, ou deus de Delfos: Apolo

Frag.11- (D.32, K.CXVIII) Clemente de Alexandria, Tapeçarias V.115.1:

“O sábio é um só [*hen to sophon*], assentindo e não assentindo [*ethélein*] ser evocado [*leghestai*] pelo nome de Zeus [Zenos]”.

Versão em inglês (KAHN, 2004, p.83): Frag. K.CXVIII - The wise is one alone, unwilling and willing to be spoken of by the name of Zeus.

Hen to sophon

- Cf. frag. 2- (D.41, K.LIV).

Ethélein

- Na literatura pré-heraclítica, ‘(e) *thélein*’ é o verbo que corresponde ao ato da volição num sentido de passividade da concordância [...] e, portanto, significa anuir, assentir, aprovar. É possível traduzir, nesse caso, ‘querer e não querer’, mas não consta que Heráclito tenha utilizado o verbo ‘*boulesthai*’, como “escolher, preferir”. Antecipemos aqui que, para Homero, a rigor, o homem não possui vontade independente, mas dele dispõe a divindade. O máximo, pois, que o deus poderia conceder ao querer humano seria a “decisão” por uma ou outra alternativa. Heráclito pretende romper com essa relação de passividade do homem, mas encontra-se ainda em meio a um conflito da tradição homérica (BERGE, 1969, p.81-2).

Leghestai

- Ser evocado também pode ser associado a ‘ser chamado’ (*kaleisthai*), ou ‘nomeado’ (*onomazesthai*) (KAHN, 2009, p.424).

Zenos

- Propõe a noção de Zenos num jogo de palavras entre divindade (Zeus) e viver (*zen*), sendo Zenos *onoma*, ‘o nome da vida’. Esse Deus, como representante do novo Zeus dos sábios, é retratado por Heráclito como o capitão, ou piloto do universo (KAHN, 2004, p.83; 2009, p.262 e p.421).
- O nome de Zeus, tradicionalmente associado a viver (*zen*), deve capturar a tensão da união entre dois opostos, que são, ou devem compreenderem-se, como se fossem realmente um (JONGE e OPHUIJSEN, 2010, p.487).

- Hussey (1999, p.108) crê que a noção do jogo de palavras de um deus cósmico com o viver (*zen*) não exprime a noção que deveria retratar a relação do sábio como algo que está acima, e além dos opostos cósmicos. Ela deveria sugerir algo mais forte, como compreensão da manifestação de um saber ‘distinto de tudo’.
- Costa (2002, p.234) interpreta a denominação de Zenos como sinônimo simbólico para *Logos*.

4. O propósito divino no caráter da sabedoria (cf. seção 2.3.5)

Frag.12- (D.112, K.XXXII) Estobeu III.1.178:

Pensar bem [*sophronein*] é a **máxima excelência** [*areté megisté*] e **sabedoria** [*sophia*]: agir e falar o que é verdadeiro [*aléthes*], percebendo as coisas segundo sua **natureza** [*physis*].

Versão em inglês (KAHN, 2004, p.43): Frag. K.XXXII - Thinking well is the greatest excellence and wisdom: to act and speak what is true, perceiving things according to their nature.

Sophronein

- Cf. frag. 9 - (D.116, K.XXIX).
- Nesse fragmento, ‘*sophronein*’ introduz-se como sinônimo de ‘*sophia*’, representando essa conexão do conhecimento do ser, com a interação da ordem dos valores, e a orientação da vida (GARCÍA-BORRÓN, 1998, p.72).

Areté megisté

- A mais alta virtude (GARCÍA-BORRÓN, 1998, p.72).
- No contexto histórico de Heráclito, virtude, ou excelência, retrata coragem, valor militar, nobreza, ser de boa cepa, possuir excelência moral (KAHN, 2004, p.43).

Sophia; sophié

- Cf. frag. 3 - (D.108, K.XXVII).
- Segundo Peters (1977, p.212), há duas hipóteses de aplicação desse termo no período arcaico: a primeira, é atribuída ao tipo de sabedoria dos ‘7 Sábios’, que os distinguiu como bons exemplos de realizadores de uma vida teórica; a segunda, provavelmente com interpretação mais próxima do que pretendia

Heráclito, é ligada a uma espécie de especialista que vai em busca do conhecimento (*sophistes*).

Aléthes; alétheia

- Lembra-nos da concepção clássica de verdade que se distingue entre *doxa* e *episteme*. Essa é outra possibilidade de referendarmos Heráclito como um dos primeiros filósofos a reforçarem o conceito de verdade opondo-se à *doxa* e aos apelos ao relativismo, debate que se segue conf. frag. 8 - (D.17, K. IV). Comentário associado à visão de Peters (1977, p.29).
- No contexto pré-socrático, *aléthes* é o que se manifesta como coisa real. [...] A *doxa* é o contraposto da *aléthes* epistêmica e expressa o universo das verdades fracas (efêmeras, transitórias); a *episteme* congrega o universo das verdades fortes (resistentes, duradouras) (SPINELLI, 2009, p.13-4).

Physis

- Cf. frag. 1 - (D.1, K.I).
- Nesse fragmento, *physis* pode refletir a voz do *Logos* (KAHN, 2004, p.43).

Frag. 13- (D.119, K.CXIV): Estobeu, IV.40,23:

O caráter [*êthos*] do homem é seu destino [*daímôn;*, *moîra*].

Versão em inglês (KAHN, 2004, p.81): Frag. K.CXIV - Man's character is his fate.

Êthos

- Modo de vida habitual (PETERS, 1977, p.85).
- Caráter, natureza, ou disposição costumeira (KAHN, 2004, p.55 e p.81).
- Caráter, índole, personalidade [...] alude a um modo humano de ser, sob dois aspectos: um, ao modo de como o homem, por natureza, habita a si mesmo; outro, de como o homem, valendo-se da natureza que lhe é própria, é capaz de por si mesmo reger e edificar a sua própria destinação humana. Nessa vinculação entre

êthos e *daímôn*, o termo *êthos* insinua justamente o modo humano de habitar a si mesmo (SPINELLI, 1998, p.19 e p.189).

Daímôn

- Destino, em direção à sua prosperidade ou infortúnio (KAHN, 2004, p.81).
- Possuir a divindade é aquilo que se ouve, é a postura do homem perante o recebimento, entendimento do que se ouve (COSTA, 2002, p.231).
- Expressão de uma força ou de um poder [...] em sentido ativo. Determina um destino, a própria sorte [...] vinculado à *moîra* (SPINELLI, 2009, p.18).
- *Daímôn* não envolve, no período arcaico, o sentido do *spiritus malitiosus* ou *malignus*. Designa, desde Homero, ora os deuses olímpios (Ilíada I 222); ora o poder divino (Ilíada II. XVII 98), ora o próprio destino (Odisséia V 396) (BERGE, 1969, p.194).

Frag. 14- (D.78, K.LV): Orígenes, Contra Celso VI.12:

O caráter [*êthos*] humano não tem um propósito conhecido [*gnomai*], mas a divina [*theîon; daímôn*] tem”.

Versão em inglês (KAHN, 2004, p.55): Frag. K.LV - Human nature has no set purpose, but the divine has.

Êthos

- Cf. frag.13- (D.119, K.CXIV).

Gnomai

- Preserva o seu sentido ordinário de cognição (opinião, julgamento), ou intenção (plano, propósito), cf. frag. 2- (D.41, K.LIV).
- Nesse fragmento, sugere propósito de agir no mundo sustentado sob o domínio do conhecimento.

Theós; Theîon; Daímôn

- Cf. frag. 10 - (D.82-3, K.LVI).
- Reforçada a noção de *theîon* como *Kósmos*.
- De um modo geral, tudo o que hoje concebemos como *a priori*, transcendental, os gregos denominavam *theîon*, como uma região que se estende para além da empiria, e que, como tal, se subtrai ao conhecimento empírico (SPINELLI, 2009, p.20-1).



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria Acadêmica
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: proacad@pucrs.br
Site: www.pucrs.br/proacad