

ARTIGOS VARIA

Admiração filosófica: origem conceitual, critérios procedimentais e resistência ao óbvio

Philosophical admiration: conceptual origin, procedural criteria, and resistance to the obvious

Cássio Robson Alves da Silva

<https://orcid.org/0000-0001-9014-3416> – E-mail: cassioalvesdasilva13@gmail.com

RESUMO

A admiração (o maravilhamento) é o ponto de partida do filosofar. No presente artigo almejo encontrar algumas chaves hermenêuticas para compreendê-la. Para alcançar tal propósito, revisito criticamente algumas teses acerca da temática. Provém daí, primeiramente, a necessidade de reconhecer a sua origem conceitual, que remete ao arcabouço platônico-aristotélico. A seguir, reviso alguns critérios procedimentais sobre o modo como a atitude admirativa fora situada nas etapas do fazer filosófico, sem desconsiderar que a dificuldade de designar também contribui para a ausência de um ponto de vista unânime acerca deste tópico. Em última instância, para além do enquadramento teórico da discussão, explicitado através de determinadas invariantes, a origem do filosofar, concretizada na experiência admirativa, transcende a obviedade irrefletida, pois altera substancialmente a relação humana com a totalidade do real.

Palavras-chave: Admiração. Maravilhamento. Conceito. Procedimentos. Filosofar. Obviedade.

ABSTRACT

The admiration (wonder) constitutes the point of departure of philosophizing. This article aims to identify hermeneutic keys for its understanding. To this end, it undertakes a critical reexamination of several theses on the subject. This analysis first highlights the necessity of

acknowledging its conceptual origin within the Platonic–Aristotelian framework. Subsequently, it examines certain procedural criteria concerning the manner in which the attitude of wonder has been situated within the stages of philosophical inquiry, while also recognizing that the difficulty inherent in defining this notion contributes to the absence of a unanimous position on the matter. Ultimately, beyond the theoretical framework of the discussion—articulated through specific invariants—the origin of philosophizing, as embodied in the experience of wonder, transcends unreflective obviousness insofar as it fundamentally transforms the human relation to the totality of reality.

Keywords: Admiration. Wonder. Concept. Procedures. Philosophizing. Obviousness.

1 Introdução

Há dois peixes jovens nadando ao longo de um rio,
e eles por acaso encontram um peixe mais velho
nadando na direção oposta, que pisca para eles e
diz, “Bom dia, rapazes, como está a água?”. E os dois
peixes jovens continuam nadando por um tempo,
e então um deles olha pro outro e diz,
“Que diabos é água?”.

David Foster Wallace

A origem do filosofar, que, por vezes, figura acriticamente em manuais de introdução à filosofia, para além de sua contextualização historiográfica, apresenta-se como um problema fundamental, pois, uma vez que é tematizado, remete-nos não apenas ao âmbito atitudinal, mas, também, ao âmbito conceitual. A relação entre tais âmbitos está vinculada à atitude admirativa diante de tudo aquilo que se manifesta como objeto de uma questão filosófica, de modo que o objetivo principal deste artigo consiste em ser um esforço teórico em virtude do qual será possível organizar conceitualmente os caracteres originários do ato de filosofar.

O apelo à admiração como princípio originador não surge apenas em função de uma necessidade metodológica, mas, sobretudo, devido a uma especificidade distintiva que situa a experiência de contemplação problematizante, a admiração, numa etapa logicamente anterior à construção de qualquer sistema filosófico. Por conseguinte, quando tal anterioridade é estabelecida metodológica e teoricamente, estamos resguardados no que tange ao equívoco que é confundir o fazer filosófico com a mera historicização da filosofia, ainda que, como será detalhado adiante, haja imprecisões sobre tal assertiva.

Os objetivos secundários deste artigo apontam para a complexidade própria do tema a ser percorrido. Pode-se dizer que, no decorrer do desenvolvimento, cada uma das seções corresponde à exploração dos objetivos traçados. A segunda seção deste artigo versará sobre as particularidades terminológicas que não se deixam aglutinar numa interpretação unívoca. Importa, nesse sentido, trazer em nosso auxílio a noção de batismo conceitual e as diversas formas de recepcioná-lo para compreendermos por que sobre o termo admiração paira certa ambiguidade digna de consideração.

O ponto de partida terminológico servirá como pressuposto para evidenciarmos a difusa situacionalidade da atitude em questão, bem como para demarcar a sua diferença em relação ao começo sistemático das teorias filosóficas. Dito de outro modo, descobriremos que a motivação inicial de uma determinada filosofia, “patenteada” por uma personalidade específica, não pode se converter em ato filosófico indiscriminadamente. Ademais, levando em conta que todo conteúdo da vastidão da cotidianidade não pode ser qualificado como situação filosófica de modo isolado, nossa preocupação se dirigirá para o que há de singular na experiência admirativa, aquela que, trabalhando com as categorias oferecidas por Alain Badiou (2022), escapa à ordem do ente para se dispor à universalidade da irrupção.

Com efeito, por esta razão, a terceira seção visa não apenas situar cronologicamente a experiência filosófica, mas também ressignificar subjetivamente a temporalidade de tal experiência, tanto para que possamos entender as nuances de recepção à totalidade do real, quanto para dimensionarmos o impacto existencial dessa receptividade subjetiva. Entende-se que quanto mais singular é o proceder filosófico, mais o olhar para o presente se faz necessário, de maneira que seu conteúdo não esteja reduzido a conceitos antiquados expostos no museu da história da filosofia.

O combate ao risco de historicização reducionista da filosofia não pode ser efetuado sem criticidade ou questionamento profundo, sendo crucial, para tanto, reconhecer as etapas anteriores ao processo de objetivação do conhecimento, ou seja, abordar o proceder filosófico por meio de manifestações subjetivas, ainda que as fronteiras possam parecer indistintas quando nos propomos a analisar uma fase tão primária do pensar. Estar aberto ao presente é a condição fundante desse movimento instaurador do pensamento, pois somente assim a admiração poderá ser minimamente compreendida.

A última seção do desenvolvimento dissertará sobre as possíveis invariantes da admiração. Girando em torno de três tópicos, a discussão final se detém pormenorizadamente nos caracteres mais elementares da atitude, a saber, a questão da abertura como predisposição ao conhecer, a experiência de estranhamento diante da totalidade cognoscível, seguida de uma seção terciária acerca do imperativo filosófico, e, por fim, o problema da consciência trágica da ignorância.

2 O devir do conceito

As observações que se seguem nos tópicos desta seção obedecem a uma compulsão ir-resistível, respeitam a força daquilo que Barros (2016, p. 12) denominou como “vontade do conceito”, que responde aos anseios humanos de representação. Ao buscarmos enquadrar teoricamente as propriedades que engendram o filosofar, damos-nos conta de que o caminho de efetivação da “vontade de nomear” tem como produto o conceito. Antes de adquirir tal forma, necessita ser lapidado, passando a assumir caracteres imprecisos. A vontade de representar um impulso filosófico tão originário fez com que esbarrássemos na dificuldade de transitar em etapas vagas do processo de conceituação, “termos” e “noções”, de maneira que, não importando como nomeemos tal impulso, o empenho representativo desemboca numa zona de indefinição, “como um conceito em seu devir inicial, como um *protoconceito* em busca de sua sintonia” (Barros, 2016, p. 67, grifo nosso).

2.1 O batismo do conceito

Segundo Deleuze e Guattari (2016, p. 15), na obra *O que é a filosofia?* (1991)¹, “se há lugar e tempo para a criação de conceitos, a essa operação de criação sempre se chamará filosofia, ou não se distinguirá da filosofia, mesmo se lhe for dado um outro nome”. É preciso ter em mente a referida assertiva dos filósofos franceses no tratamento do conceito de admiração, pois, no que concerne à sua aparição primária, não podemos negligenciar o fato de que ele possui um *locus* e um momento bem definidos na história, que remete à filosofia clássica grega de Platão e Aristóteles.

A irrupção do conceito, neste caso o ato de admirar-se, não acontece de maneira premeditada, o que nos dá a entender que a sua consagração, embora devidamente documentada por um esforço historiográfico posterior, demanda uma intuição capaz de recuperar com toda vivacidade o sentimento originário daquilo que conceitua. A esse procedimento Deleuze e Guattari (2016, p. 14) denominaram de “batismo do conceito”, cujo caráter “solicita um gosto propriamente filosófico que procede com violência ou com insinuação”. Os pensadores gregos acima mencionados batizaram o ato de admiração, deram-lhe um termo em grego, *Tò thaumazéin* (admirar-se, espantar-se), de modo que não poderíamos pensar tal movimento desprovido de certa violência, no sentido de acontecer com grande intensidade, nem pensá-lo fora de um registro sub-reptício, de onde provém a necessidade de nos debruçarmos sobre ele para rastreamos suas origens e desdobramentos interpretativos.

No diálogo *Teeteto*, de Platão (155d), a discussão em que a admiração se insere aponta para vários sentidos, que vão desde a posição de respeitabilidade dos discípulos em relação ao seu mestre (Engler, 2011, p. 31-41; 50), Sócrates, até a postura receptiva relativa ao que, até então, não era objeto de conhecimento evidente. Este último sentido é o que nos interessa, principalmente quando é caracterizado trazendo consigo o componente contemplativo que o vincula à tarefa propriamente teórica. No contexto do diálogo platônico é significativo o modo como a descrição de uma atitude sugere a designação precisa e dinâmica da origem filosófica, embora, em decorrência de uma exposição circunscrita em âmbito acadêmico, como é o caso da nossa, corramos o risco de neutralizá-la, ao apresentarmos de modo isolado numa citação: “É por isso, amigo, que Teodoro manifestamente parece não conjecturar mal sobre tua natureza. Pois é bem de um filósofo essa afecção: o espantar-se” (Platão, 2020, p. 79).

Discípulo de Platão, Aristóteles também identifica, na *Metafísica* (982b 11-21), a admiração como a causa do filosofar, impulso este que direciona os homens à sabedoria, e sem o qual não seria possível ascender do ponto mais ignoto do saber até o conhecimento mais complexo. De acordo com o filósofo grego, “os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração, na medida em que, inicialmente ficaram perplexos diante das dificuldades mais simples, em seguida, progredindo pouco a pouco, chegaram a enfrentar problemas maiores” ou, diz ele ainda, “os problemas relativos à geração de todo o universo” (Aristóteles, 2024, p. 19).

O sentido aristotélico traz uma novidade que não era tão patente na atmosfera dialógica de seu mestre, ou melhor, tal como argumenta o professor Marcelo Perine (2007, p. 27), “Aristóteles assume e radicaliza a posição de Platão”. Isto é, além do círculo da problematização

¹ Os autores associam à filosofia um conjunto de atribuições, mas reconhecem que elas não “constituem uma ocupação bem definida”, podendo mesmo serem enfadonhas ao ponto de não possuírem sequer valor pedagógico: “Conhecer-se a si mesmo — aprender a pensar — fazer como se nada fosse evidente — espantar-se, ‘estranhar que o ente seja’..., estas determinações da filosofia e muitas outras formam atitudes interessantes, se bem que fatigantes a longo prazo, mas não constituem uma ocupação bem definida, uma atividade precisa, mesmo de um ponto de vista pedagógico” (Deleuze; Guattari, 2016, p. 13).

se expandir até adquirir um caráter universalizante, exatamente por absorver objetos que transcendem o mundo imediato, há, declaradamente, o reconhecimento da ignorância. A superação notada nesse gesto transcendente mostra que a tomada de consciência dos próprios limites do conhecimento, tema para o qual voltaremos na última seção, expressa que a filosofia possui um fim em si mesma, ou seja, sua pertinência nega reducionismos utilitários, que a façam servir, exclusivamente, de meio para alcançar um objetivo prático.

2.2 Critérios procedimentais

Não se pode negar que “todo conceito tem uma história” (Deleuze; Guattari, 2016, p. 25), restando-nos, como buscamos fazer na subseção anterior, rastrear sua fonte primária. Não basta, no entanto, apelar unicamente para uma datação precisa quando nosso intento solicita algo de natureza mais profunda, qual seja, estabelecer a posição mais fidedigna do ato admirativo, o que nos permitirá distingui-lo de outros procedimentos filosóficos. Dada a necessidade de precisar sua ocorrência, cumpre, antes de tudo, diferenciar o contato com o conhecimento objetivo da filosofia, que se pode ter através das volumosas enciclopédias, da experiência subjetiva de admiração.

Em primeiro lugar, uma vez que a filosofia é incomensurável com a construção objetiva do conhecer, pois não se resume ao mero tratamento de dados acumulados ao longo do tempo pelos historiadores, o filosofar também não o é, tampouco a origem deste. Em segundo lugar, por consequência, o modo de proceder intelectual (talvez mais acadêmico) pode assumir uma especificidade que desvia a atitude de perplexidade do sentido da universalidade cognoscível para uma relação neutra com metodologias particulares. Ela consiste em recorrermos a definições de filosofia oferecidas por determinados pensadores, sem percebermos que, assim, estamos a adotar “uma maneira”, assinala Ángel Vassallo (1982, p. 8, grifo do autor, tradução nossa), “deveras abreviada de sua[s] filosofia[s]”. Para exemplificar a materialidade desse equívoco, é como estivéssemos a identificar o começo estrutural de determinados sistemas filosóficos com a origem do filosofar.

Não estamos a afirmar, contudo, que é impossível filosofar recorrendo a tal expediente; nosso argumento sustenta apenas que é um equívoco identificá-lo com o estupor inerente ao experimentar filosófico mais primário, que acomete quem se dispõe a alcançar a sabedoria. Nesse sentido, legitimando o esforço de Jeanne Hersch presente em sua obra *L'étonnement philosophique* (1981), devemos considerar que sua empreitada representa bem um modo de lidar com o potencial filosófico do espanto, principalmente porque preserva a fronteira que há entre as condições de originação de um sistema filosófico e a própria originação do filosofar.

Em suma, há um esforço de sua parte para que algumas motivações antecedentes de um sistema filosófico propriamente dito sejam elencados na extensão conceitual do despertar primitivo para a filosofia. A autora nos adverte que sua obra é *uma* história da filosofia, quando se propõe a partir das condições de determinadas correntes de pensamento, ela acaba por – e é aqui onde reside o ponto forte de sua abordagem – atender a um critério procedimental estabelecido por Gerd Bornheim (1980, p. 3): buscar “aquele específico comportamento que leva o homem a ocupar-se de filosofia”.

Se tomarmos o exemplo de René Descartes (1596-1650), filósofo francês da modernidade, seria o caso, tanto para Jeanne Hersch quanto Gerd Bornheim, de extrair não apenas o itinerário que foi traçado da insatisfação para com o saber vigente até a “resolução de estudar” a realidade, tendo o rigor matemático como critério para formular o argumento do *cogito*, mas

também de examinar “o estudo da consciência filosófica, desde a sua etapa ingênua e pré-filosófica até o despertar para o problema do sentido da realidade” (Bornheim, 1980, p. 4).

A demarcação das etapas desse processo, no entanto, não é nítida a ponto de podermos assegurar sua distância e diferença em relação aos componentes propriamente sistemáticos. Para continuarmos na seara cartesiana, a dúvida, que é parte constituinte de sua teoria, para alguns autores, dentre estes podemos citar Marcelo Perine (2013, p. 28-33), pode ser integrada ao filosofar sem prejuízos no entendimento de sua origem. Nos pormenores dessa integração é notória a ampliação do círculo atitudinal e originário da filosofia e de seus respectivos componentes.

Aquilo que subjaz na abordagem de Perine, que não se ocupa em justificar a escolha dos critérios procedimentais em sua exposição, é sustentado por Ute Guzzoni no artigo *O admirável e a filosofia*, onde a autora amplia ainda mais o círculo acima mencionado², com a diferença de que seu foco parece repousar não necessariamente em objetos que ocupam uma posição sistêmica introdutória, tal como a dúvida radical cartesiana.

A autora incorpora uma vastidão temática cujo conteúdo multifacetado propiciaria uma transformação qualitativa no fazer filosófico mais originário, não importando a ordem em que surgem os objetos. Desse modo, atesta Guzzoni (2012, p. 11), temas como ser-outro, a diferença, a transitoriedade, o espaço, o tempo, o ser com os outros, as coisas, a história, a linguagem, etc., “são objetos originários da filosofia, porque eles nomeiam experiências fundamentais do modo humano de ser no mundo e do próprio mundo, no qual vivemos”.

A visão que mais se aproxima dessa concepção é a de John Sallis, pois o autor, em seu texto *O lugar da maravilha*³ (*The place of wonder* - 2003), confirma a hipótese segundo a qual não se trata de um começo pontual, cujo sentimento e ímpeto desaparece logo após a conquista do saber. É válido, portanto, enfatizar que se trata de algo prolongado, uma gênese especulativa, bem como de uma gênese dialética⁴: “assim, a admiração opera como um começo, não apenas no início da especulação, mas ao longo de todo o seu desenvolvimento, até o ponto em que se abre, finalmente, para a totalidade do que é” (Sallis, 2003, p. 105, tradução nossa). A concepção de Heidegger (1979, p. 21), à qual voltaremos na última seção deste artigo, corrobora – pelo menos no interior da perspectiva dialética – a visão do comentador britânico quando aquele afirma que o “espanto [...] perpassa qualquer passo da filosofia”.

O desafio de conceituar o comportamento que se manifesta nesse íterim é ambivalente. Por um lado, deve-se admitir que não há uma denominação unânime que possa condensar fielmente sua natureza, uma palavra que abrigue em si toda a profundidade da manifestação

² Justamente por esta razão, a autora assume uma posição antitética em relação à escolha de Enrico Berti, como veremos a seguir. Ademais, evidencia logo no início de seu artigo qual é a escolha adotada diante da variedade de termos: “O admirar-se [*Erstaunen*] e o maravilhar-se [*Sich-wundern*] – e não faço nenhuma distinção entre ambos, assim como não faço entre o surpreender-se [*Staunen*] e o admirar-se [*Erstaunen*] – enfim, o admirar-se é frequentemente caracterizado como a atitude fundamental do filosofar” (Guzzoni, 2012, p. 4). De modo semelhante a Berti, que adota *meraviglia*, Sallis, como veremos a seguir, utiliza o termo *wonder* para traduzir o termo *thaumazein*. Todavia, o comentador americano utiliza critérios distintos para classificar o “potencial semântico” da palavra *wonder*, critérios esses que estão fundamentados, e isso o distancia de Berti, em referências estéticas, como o personagem da peça shakespeariana *Macbeth*. Em tese, sua preferência repousa na arriscada expansão de sentido provocada pelo termo *maravilha*, algo que se pode comprovar, na opinião de Sallis (2003, p. 102, tradução nossa), pela “resistência indireta” do “potencial semântico” que poderia distorcer a tradução caso se escolhesse outro termo.

³ Vide nota anterior para a justificação da tradução por maravilha ao invés de admiração.

⁴ A tese de Maicon Reus (2011, p. 61) sustenta que, já nos diálogos platônicos, em especial no *Teeteto*, a combinação entre a gênese especulativa e a gênese dialética se estabelece no processo de possível ascensão ao conhecimento verdadeiro, que, em Platão, corresponde, do ponto de vista alegórico, à saída do interlocutor socrático da caverna: “Mas ele [o interlocutor] poderia encontrar Sócrates novamente e se admirar diante de outra questão. A sua saída da caverna não aconteceu completamente logo depois que conversou com Sócrates. Nessa ocasião ele presenciou algumas luzes, sim, mas ainda teve de trabalhar muito para se tornar filósofo, sendo provável que voltou a se admirar em outras oportunidades. Assim, o princípio da filosofia pode se dar em diversos casos. Em todas as reviravoltas de pensamento que o filósofo experimenta há algum gênero de admiração atuando”. A nota 11 deste artigo revisita a validade da combinação entre as gêneses especulativa e dialética.

subjetiva que estimula originalmente o filosofar. Assumir tal ponto de vista é compreender por que alguns comentadores, como é o caso de Enrico Berti, ao determinarem suas exigências terminológicas, nada fazem senão criar novas dificuldades, não obstante, a despeito das divergências que existem entre eles, operem dentro do mesmo plano conceitual. A título de exemplificação, vejamos o que o pensador italiano salienta quando de sua interpretação acerca do termo grego *thaumazein*:

A tradução latina do verbo usado pelos gregos para indicar a maravilha, ou seja, *thaumazein*, usa o verbo *admirari*, razão pela qual o termo latino “maravilha” deveria ser expresso por *admiratio*, que remete ao termo traduzido: a “admiração”. Tal remissão, no entanto, corre o risco de ser enganosa, porque leva a crer que a maravilha seja um sentimento de tipo estético. Com efeito, há um sentimento de admiração que se pode experimentar diante de uma bela paisagem ou de um espetáculo que, por isso mesmo, chamamos “admiráveis” ou “maravilhosos”, como uma obra de arte, ou também no sentido intelectual, como um golpe de gênio, ou em sentido moral, como um ato heroico (Berti, 2013, p. 58-59)⁵.

A proposta do autor é radical o suficiente para excluir da alçada do maravilhamento não só as estupefações de ordem estética⁶, as quais, para ele, estão associadas ao termo *admiratio*. Nota-se, vale enfatizar, que o rigor de seu ponto de vista impede que objetos dignos de admiração dentro de um registro mais moderado de conceituação sejam incluídos na ordem da maravilha⁷.

A citação direta anterior abre precedentes para, por outro lado, apresentarmos o segundo aspecto do desafio anteriormente mencionado, pois o autor, ao eleger rigorosamente o termo de sua preferência, finda por restringir, ao contrário das análises precedentes (Bornheim e Hersch), “o campo de aplicabilidade de um conceito”, isto é, sua extensão – respeitando o que assegura Barros (2021).

Simultaneamente, assim, ele nos autoriza a situá-lo como historiador de um conceito cujo vir-a-ser “se desdobra em zigue-zague”, como ressaltam Deleuze e Guattari (2016, p. 26), de modo que é completamente admissível incorrer no malogro de, paradoxalmente, por causa da profusão de termos que se apresentam, não poder nomeá-lo com exatidão: “é perfeitamente possível ter um conceito de algo sem ter a palavra que o descreva” (Wilson, 2001, p. 54). Podemos interpretar a concepção de John Wilson levando em consideração o quão difícil é, no caso do engendramento filosófico, encontrar uma correspondência perfeita entre a compreensão do conceito e seu espectro de aplicação. De todo modo, em síntese:

[...] um conceito possui um *devoir* que concerne, desta vez, a sua relação com conceitos situados no mesmo plano. Aqui, os conceitos se acomodam uns aos outros, superpõem-se uns aos outros, coordenam seus contornos, compõem seus respectivos problemas, pertencem à mesma filosofia, mesmo se têm histórias diferentes (Deleuze; Guattari, 2016, p. 26, grifo do autor).

⁵ José Ortega y Gasset (2016, p. 164) combinam as duas dimensões ao denominar a filosofia como uma espécie de “heroísmo intelectual”.

⁶ A perspectiva alinha-se ao eixo interpretativo de Bataille (2020), que, quando esboça aproximar-se do fenômeno da “experiência interior”, evita associá-la à moral e à estética. Na sub-subseção “Sobre o imperativo do filosofar” esse problema é retomado, especialmente quando evocamos Georges Bataille.

⁷ O mesmo rigor não é seguido por Benoît Goetz (2018, p. 3, tradução nossa), que defende, em detrimento de uma tipificação compartimentada da incidência do maravilhamento, a radicalidade de um sentimento que ganha novas tonalidades à medida a filosofia se desenvolve: “Não declararemos apressadamente a existência de espécies de admiração: ontológico, ético, estético, etc. Há uma admiração radical que toma diferentes tonalidades ao ser formulada em uma filosofia, em um discurso”.

Do ponto de vista dos autores mais conservadores, semanticamente falando, o preciosismo terminológico é a saída empregada para limitar a ambiguidade dos termos, enquanto, por parte dos autores que aqui podemos denominar liberais, nada parece escapar à tentativa de identificar, mesmo que retroativamente, a atmosfera da originalidade filosófica. Em todo caso, ambas as correntes, por mais que aparentemente sejam antagônicas, estão imbuídas da missão de acessar o núcleo primitivo do filosofar.

A tarefa é dispendiosa, pois não se trata de um fenômeno demasiadamente perceptível, afinal, uma vez constatado, logo cede lugar à sua própria superação. Dada essa dificuldade flagrante, talvez seja necessário operar por meio de uma extrapolação da ambiguidade. Em função disso, ao empenho em trazer à consciência a possibilidade de apreender o todo cognoscível junta-se a faceta ambígua da gênese que levará à concretização de tal intento, sendo por esta razão que “o filósofo reconhece-se pela posse *inseparável* do gosto da evidência e do sentido da ambiguidade” (Merleau-Ponty, 1993, p. 10, grifo do autor).

Precisamente por buscar um caminho que nos conduza à consciência da totalidade das coisas, cuja experiência provoca perplexidade, estupor, espanto, admiração ou maravilhamento, é que nosso olhar se dirige para o componente ambíguo do filosofar. A multiplicidade de nomes talvez revele que algumas dessas descrições culminam em estágios eventualmente ulteriores ao conceito aqui trabalhado, porém, e é aqui onde reside a extrapolação da ambiguidade, todas elas são irradiações da “admirabilidade do admirável”, algo como experimentar uma “totalidade indizível” (Guzzoni, 2012, p. 11, 15). A interpretação consciente e filosófica da totalidade depende da anterioridade insipiente e do modo como a formulamos em termos sistemáticos ou não.

O filósofo alemão Friedrich Hegel (1770-1831), por exemplo, realizando o seu intento de compreender a necessidade da filosofia, nota que a ela foram atribuídos possíveis pressupostos e, após suspeitar de sua própria validade, reconhece que a saída da consciência da totalidade também poderia se constituir como pressuposto. Assim, em primeiro lugar, assevera que “a necessidade da filosofia pode ser expressa como o seu pressuposto, se é que à filosofia, que começa consigo mesma, deve ser feita uma espécie de *átrio*” (Hegel, 2003, p. 40, grifo nosso). Em segundo lugar, Hegel (2003, p. 40) afirma que “outro pressuposto seria a saída da consciência da totalidade”, procedimento cuja consequência seria a deflagração de rupturas, cisões, em suma, de contradições. Importa notar que o exercício hegeliano é um voltar-se para o seu próprio tempo, movimento sem o qual, supomos, a admiração não poderia ser vivida, não ganharia corpo no presente do sujeito que a experimenta: “o conceito é incorporeal, embora se encarne ou se efetue nos corpos” (Deleuze; Guattari, 2016, p. 29).

3 Interlúdio: a singularidade do presente

Talvez estejamos tão distantes de uma consistência discursiva acerca da admiração porque ainda transitamos dentro do registro descritivo de suas particularidades, quando, efetivamente, seria mais proveitoso, a nível filosófico, focar no irromper da universalidade da experiência do filosofar, aquela que atravessa as temporalidades. Isto é, não vem ao nosso caso retrair o caminho primevo das mais emblemáticas atitudes filosofantes – não no sentido pejorativo –, mas sim examinar o que há de singular, o que está para além da absolutização do particular.

Pelo fato de as particularidades estarem inseridas em realidades situacionais, podemos até recorrer aos tempos verbais para melhor descrevê-las, mas tais recursos não forneceriam as condições para acessarmos a atualidade de quem, pela primeira vez, espantou-se diante da

totalidade do ser. Não convém, por mais bem-intencionada que seja tal ação, almejar a reprodução de gestos filosóficos já extintos, nem tampouco tentar materializar o impacto ideológico primário que determinadas teorias causaram em suas épocas, como numa espécie de nostalgia de doutrinas. Algo assim soaria tão artificial quanto a sutil e enganosa medida que é acreditar que copiando a vivacidade originária de uma concepção de mundo se estaria contribuindo para o ressurgimento pleno do filosofar no tempo atual. Na linha do que já dissera Ángel Vassallo, Gerd Bornheim (1980, p. 18) alertou-nos sobre essa falsificação:

Uma falsificação do problema consistiria em dissolvê-lo na diversidade de *Weltanschauungen* [concepção de mundo]⁸ quer dizer, em compreender a filosofia como o espelho que dá unidade cultural a uma determinada época. E isto em nome do bem conhecido argumento que diz que a filosofia das concepções do mundo, fazendo soçobrar a problemática filosófica dentro de certos limites do horizonte histórico, só pode fazê-lo em nome de uma filosofia, e esta, por sua vez, coloca, em pé de igualdade com qualquer outra, o problema de sua validade. E, dentro da perspectiva que estamos examinando, este historicismo também não poderia fugir, como qualquer outra modalidade de filosofia, ao problema da atitude inicial do filosofar.

Com o propósito de sermos ainda mais minuciosos, faz-se necessária a apresentação de novas intervenções sobre o problema aqui tratado. De uma forma ou de outra elas despontam da tentativa de evitar incorrer na falsificação acima apontada. Michel Foucault (1984), ao recolocar a questão kantiana “O que é o Iluminismo?” (formulada em 1784), buscou compreender o cerne discursivo da problemática, pois, ao invés de procurar em Immanuel Kant (1724-1804) uma justificação catalográfica da *Aufklärung*, que se encerraria numa mera descrição cultural de um período específico da modernidade, observou no autor alemão um interesse mais prevalente: “parece-me que se viu aparecer no texto de Kant a questão do presente como acontecimento filosófico ao qual pertence o filósofo que fala” (Foucault, s/d, p. 2).

No texto do pensador francês, a filosofia, e, por extensão, o filosofar, é problematizada através do questionamento acerca do Iluminismo, de maneira que a formulação do problema atesta que o fazer filosófico impede uma adesão irrefletida às tradições do tempo em que é efetuado:

Vê-se a filosofia – e penso que não forço as coisas demais ao dizer que é a primeira vez – problematizar sua própria atualidade discursiva: atualidade que ela interroga como acontecimento, como um acontecimento do qual ela deve dizer o sentido, o valor, a singularidade filosófica e no qual ela tem que encontrar ao mesmo tempo sua própria razão de ser e o fundamento daquilo que ela diz (Foucault, s/d, p. 2).

Há algo nesse acontecimento que se distancia do conteúdo pertencente ao relato pessoal do itinerário de um filósofo em particular – Descartes é novamente evocado como exemplo na análise foucaultiana –, bem como do “conjunto de [suas] decisões filosóficas” (Foucault, s/d, p. 1), algo que se diferencia da situação meramente prática e cognitiva embora possa dela se valer. Nesse sentido, mais do que uma situação descritível a partir de critérios biográficos, ou a partir de categorias primárias de um sistema conceitual consagrado, o acontecimento através do qual o engajamento filosófico se estabelece é marcado por uma “presença não classificável e que possibilita na situação o processo subjetivo” (Badiou, 2022, p. 46).

⁸ Cf. Heidegger, *Os conceitos fundamentais da Metafísica* (2011), e Husserl, *A filosofia como ciência de rigor* (1952).

Alain Badiou não discorre especificamente sobre a admiração, mas sobre a noção de evento. No repertório conceitual pertencente ao saber enciclopédico, no interior do qual, na acepção do autor, poderíamos inserir biografias, sistemas, teorias, culturas, políticas, religiões, gêneros, “o valor de algumas coisas, de alguns enunciados, configurações, fragmentos discursivos etc. não tem como ser decidido com o auxílio da enciclopédia” (Badiou, 2022, p. 46).

O processamento daquilo que estruturalmente não se enquadra na esfera descritiva passa a ser qualificado como singular: “nós denominamos *particular* aquilo que é inserido no saber por meio de conceitos descritíveis”, de sorte que, argumenta ainda Badiou (2022, p. 41, grifo do autor), “o que está em obra em uma situação enquanto processo e que se subtrai a toda descrição conceitual é chamado por nós de *singular*”. A situação comum é da ordem do particular, o evento, ou a “situação filosófica” (Badiou, 2022, p. 37), é da ordem do singular⁹.

A situação comum difere do evento pelo deslocamento deste de uma zona habitual, aquém de qualquer esquematização demonstrativa, para uma atmosfera onde a totalidade do ser se inscreve na instância do inefável. Convém retomar a máxima de Ute Guzzoni, para quem a admiração se expressa através da relação com “uma totalidade indizível” ou, se quisermos empregar os termos de Pierre Fougereyrollas (1972, p. 65), uma “indizibilidade ontológica”.

Elevando-se ao patamar de singularidade universal, o evento se converte no puro irromper, ou seja, independente do que ocorre na particularidade da situação: “Daí se segue que uma singularidade universal não pertence à ordem do ente, mas à do irromper” (Badiou, 2022, p. 43). Não podendo o filosofar reduzir-se às particularidades de qualquer ordem (historicista, técnico-científica, intelectualista, axiológica, moral, cultural, etc.), sua negatividade é absoluta, é inominável pela simples razão de ser uma experiência anterior à linguagem, entendendo esta como modo de decodificação sistemático da derrelição provocada pelo espanto.

Ousamos dizer, por consequência, que a admiração pode ser pensada a partir da noção de evento. A sua proveniência original é atribuída ao instante em que se deflagra a dissolução do sentido das determinações particulares, movimento cuja resistência impede a precipitação de um saber incipiente, em certa medida pelo contato estranhado com a instância imediata da realidade em toda sua pluralidade. Mesmo que o ocaso desse impulso seja neutralizado ao ser analisado retroativamente como etapa constituinte do filosofar, a sua singularidade é preservada quando desafia os critérios historicistas: “com efeito, não apenas em seu impulso originário o filosofar não se inscreve na história, mas ainda em sua queda a filosofia escapa às vicissitudes do escoamento circunstancial” (Fougereyrollas, 1972, p. 88).

Se há algo que, com Badiou (2022, p. 53), podemos chamar de “lógica da aparição” da totalidade do ser, que é distinta da mera multiplicidade situacional, então podemos atribuí-la à experiência filosófica de espanto visto que, para expressar tal distinção, segundo Fougereyrollas (1972, p. 79), “o filosofar [...] não concerne a um objeto particular; concerne ao ser”. Em contrapartida, o ser, quando exposto à atitude originária de quem o experimenta com perplexidade, sofre a primeira tentativa de subtração de sentido, de tal modo que o processo de subjetivação desse padecimento basta para que a totalidade seja imageticamente nadificada. Dito de outro modo, a mesma abertura que habilita o sujeito na direção do conhecimento da realidade total é a mesma que o impede de apreendê-lo em sua completude: desprovido da posse do conteúdo, resta-lhe a consciência da abrangência. Nesse sentido, tem razão Karl Jaspers (2006,

⁹ Por exemplo: a forma e o conteúdo de um livro de filosofia sobre o trágico (baseado na revisão das ideias de um pensador nórdico), escrito, no Brasil, durante o período da pandemia COVID-19, alcança, assim, o estatuto de singularidade, mesmo que não faça referência nominal à patologia, mesmo que o seu escritor a tenha contraído. Há algo na situação filosófica que prevalece sobre as vicissitudes mundanas.

p. 37, grifo do autor) ao denominar “o abrangente” como o “conjunto de sujeito e objeto que, em si mesmo, não é sujeito, nem objeto”.

Em que consiste a “presentificação” do evento, da situação filosófica, senão na experiência da singularidade universal própria do filosofar, cuja especificidade é surgir, paradoxalmente, como “algo” nadificado? Ora, a experiência da totalidade despojada de sentido, em seu aparecer, representa, pensemos na assertiva hegeliana, “a saída da consciência da totalidade” (Hegel, 2003, p. 40). O nada que o filosofar “tende a presentificar não é nem sujeito, nem objeto” (Fougeyrollas, 1972, p. 86), não é nem ser, nem não-ser, nem finitude, nem infinitude, mas o próprio abrangente, a totalidade, que, agora, no presente, nas palavras de Hegel (2003, p. 40), do “ponto de vista da cisão”, é um “além”, um “indeterminado” por carecer de uma síntese absoluta. É válido notar que, antes de assumir identidades doutrinárias nas esquematizações sistemáticas, o conhecimento filosófico é precedido pela surpresa¹⁰ diante da trivialidade, sendo um indício do quão indeterminada é a totalidade do ser em sua falta de evidência.

O conhecimento filosófico deve, antes de tudo, ser capaz de *surpreender-se com o óbvio*: qual a significação do fato de que [...] sejamos sujeitos que se dirigem a objetos e dessa dicotomia vejamos residir a clareza? A partir desse espanto em relação ao que está presente a todo instante, ao que até agora era evidente e não levantava dificuldade, ao que não merecia atenção mais demorada, a partir desse espanto, dizíamos, chegamos a outros problemas (Jaspers, 2006, p. 41, grifo nosso).

Apesar de estarmos longe de alcançar um critério procedimental único¹¹, como observamos na primeira seção, o presentificar em sua irrupção filosófica inaugura uma cisão que destrói o vínculo natural entre o sujeito e a sua realidade imediata. A admiração consiste, portanto, na surpresa diante da totalidade indeterminada, assim denominada porque, orientada na direção da ruptura, não passa de uma meta longínqua a ser alcançada senão por meio de uma sistematização fatigante. Como nosso objetivo é outro que não este, resta-nos o aproveitamento da experiência que antecede o decaimento do filosofar em esquematizações. É fundamental compreender como se efetiva a resistência à tentativa do óbvio própria do ato admirativo.

¹⁰ O emprego da palavra “surpresa” baseia-se na tradução do texto de Karl Jaspers. Não tivemos acesso ao texto em alemão para julgar com precisão se o termo fora fielmente traduzido. Em caso de o autor alemão ter utilizado uma palavra alemã que corresponde à do português, teríamos de submetê-lo aos critérios de Gerd Bornheim (1980, p. 30), que, tendo Ferrater Mora como referência, aconselha-nos: “Se a surpresa tem a capacidade de nos desarmar — e isto a aparenta com a admiração — por outro lado ela implica em um certo imprevisto, que, com intensidade maior ou menor, também nos descontrola, embora não de um modo tão indeterminado quanto o pasmo”. O último, “mais primitivo que a surpresa, implica num certo sentimento de confusão diante do real; e se há no pasmo certo grau de abertura, este permanecer aberto coincide com um autodescontrole” (Bornheim, 1980, p. 29).

¹¹ O próprio Pierre Fougeyrollas, por exemplo, constantemente referenciado nesta seção, difere de John Sallis quando não prolonga o efeito admirativo do filosofar para além de sua fonte primitiva, evitando renovar o seu ímpeto a cada etapa dialética, a cada recomeço especulativo no interior de um desenvolvimento sistemático. Todo sucessivo esforço de organizar uma ideia concebida a partir da perplexidade inicial converte-se em decaída da filosofia, cuja condição é o desaparecimento da irrupção do filosofar. O autor, no entanto, não se furta à necessidade de descrever esse fenômeno: “o problema que a nós se apresenta é o da compreensão e da definição da recaída filosófica. Pois se era capital, a nosso ver, colocar-se em situação de assistir à irrupção do filosofar, é indispensável não ficar aí e dar conta do pensamento filosófico, esforçando-se para explicitar-se doutrinariamente” (Fougeyrollas, 1972, p. 86). Fougeyrollas finda por catapultar o filósofo “para fora da admiração”, algo considerado por Josef Pieper (2014, p. 45) um inconveniente que extraviaria a essência do filosofar, pois tanto o sentido primeiro especulativo quanto a renovação de seu ímpeto na continuidade do pensamento filosófico são interdependentes, de maneira que sair da admiração provocaria um filosofar inautêntico: “A admiração não só é o começo da filosofia – no sentido de *initium*, início, primeiro estágio, grau anterior. Mais do que isso, a admiração é *principium*, origem interna e permanente do filosofar. Não é que o filósofo, ao filosofar, saia ‘para fora da admiração’ – ele, justamente, não sai da admiração, a não ser que deixe de filosofar em sentido autêntico”.

4 Admiração e resistência ao óbvio

À percepção da totalidade indeterminada sucede um questionamento fundante, mobilizador do espanto na direção daquilo que não é mais evidente. A trivialidade do que é habitual passa pelo crivo da pergunta sobre o sentido da realidade até então inquestionável. São várias as motivações que incitam a postura de perplexidade. As dicotomias, em filosofia, não são dadas *a priori*, pois são da ordem do indecível. Antes mesmo de assumirem a conotação abstrata de representar a bipartição de termos lógicos ou não, são sentidas através de um processo de inconformidade, de atrito entre duas instâncias. A relação com a realidade subsistente é marcada por crises que propiciam o surgimento de fissuras. A cômoda evidência física da vida humana e não humana é subitamente desestabilizada pela morte pontual¹², a pretensa sensação de bem-estar é interrompida por patologias diversas, a relação entre sujeito e objeto não é seguida de uma correspondência perfeita, a interioridade abre-se à exterioridade sem, entretanto, convergirem mutuamente.

Seria um equívoco qualificar esse conjunto de situações como matéria exclusivamente filosófica, pois sua ocorrência também desperta interesse epistemológico em outras áreas do saber. Pode-se dizer, todavia, que existem certas invariantes próprias não de um saber metodologicamente estabelecido, como o são o das ciências naturais ou o das ciências humanas, mas de uma postura diante do desconhecido. Postura essa que, por ser radical e fundante, é denominada de filosófica. Situações inusitadas ocorrem com abundância em nosso meio. Porém as que se inserem na ordem do evento são apenas aquelas que surgem rompendo com a obviedade do modo mais originário possível.

Dentre as invariantes que transformam a situação em evento estão a abertura receptiva ao real, o *pathos* do estranhamento e, por fim, a consciência da própria ignorância. Todas elas formam a gênese do filosofar, a admiração, bem como constituem um modo de resistir à tentação do óbvio. Longe, muito longe de confinar o ato filosófico em um padrão comportamental pré-estabelecido, as observações que se seguem penetram numa demanda de interrelação entre a instância abstrata do conceito de admiração e sua concretização, sem negligenciar que esta deriva de um processo de “sedimentação conceitual” (Porta, 2014, p. 36).

4.1 Abertura como pré-disposição à totalidade do real

Os primórdios do incitamento ao filosofar, antes de atingirem estágios ulteriores, que atestam gradativamente uma negatividade moderada ou acentuada, giram em torno de uma positividade que absorve o todo da realidade. Em função da indisponibilidade abrangente ao real, a mera relação com as coisas do mundo está excluída de tal receptividade, pois é como se a sua exposição ocupasse uma fase anterior à filosófica, uma postura ainda aquém do desejo de conhecimento. Somente a partir do instante em que estamos predispostos a desejar conhecer é que somos conduzidos a constatar, com espanto, que a realidade é como é.

Evocando o diálogo platônico *Teeteto* (155d), percebemos que o método socrático não conduz o jovem Teeteto à posse de um saber especializado, mas à percepção de estar diante da vastidão da realidade a ser conhecida. A manifestação do ser é assimilada em toda sua inteireza por uma via afirmativa, em que a relatividade fenomênica ou não dos entes (desde a advinda

¹² A concepção de “morte pontual” é desenvolvida pelo filósofo Julio Cabrera (2018). De acordo com ele, é necessário diferenciar a morte pontual da terminalidade do ser. A primeira é a cessação definitiva da vida, enquanto a segunda se dá desde o momento em que nascemos, sendo um desgaste atritado que culminará em algum momento na morte pontual.

do mundo físico quanto aquelas advindas do âmbito matemático), que poderia se tornar um obstáculo para uma visão mais abrangente, finda por se converter como o ponto de partida para que o jovem seja tomado pela admiração.

Teeteto. E pelos deuses!, Sócrates, espanto-me extraordinariamente [*ὑπερφυῶς*] sobre o que são afinal essas coisas, e às vezes, verdadeiramente, olhando para elas, sinto vertigem. Sócrates. É por isso, amigo, que Teodoro manifestamente parece não conjecturar mal sobre tua natureza. Pois é bem do filósofo essa afecção [*πάθος*]: o espantar-se [*τὸ θαυμάζειν*]. Com efeito, não é outro o princípio da filosofia, senão esse [...] (Platão, 2020, p. 79).

Não poderíamos prosseguir nossa análise neste tópico sem estabelecer o vínculo da posição de abertura com a ruptura relativa ao domínio ordinário da realidade. Estar “além do natural (*hyperphyōs*: *ὑπερφυῶς*)”¹³, afecção do interlocutor socrático, significa recepcionar o real como novidade absoluta, de tal maneira que todos os preconceitos, todos os prejulgamentos são parciais ou completamente anulados por não obterem a profundidade necessária para serem considerados conhecimento verdadeiro. Um recuo subjetivo diante de tudo aquilo que era dado como óbvio altera substancialmente a relação com a realidade, sendo talvez por essa razão que o sentimento de espanto faça com que o filósofo prescindia da posse de qualquer saber. O lugar comum onde repousava a aparência de certeza é destituído de sentido e se manifesta de modo inaudito.

Martin Heidegger (1979, p. 22), ao comentar o fragmento platônico, afirma que “o espanto é a disposição na qual e para qual o ser do ente se abre”, como forma de desnaturalizar a proximidade, mas também, no ato de separabilidade, preservar a possibilidade da retomada de uma reaproximação crítica entre o modo ser do ente e as interpretações construídas sobre tal modalidade: “o espanto [...] não se esgota neste retroceder diante do ser do ente, mas no próprio ato de retroceder e manter-se em suspenso e ao mesmo tempo atraído e como que fascinado por aquilo diante do que recua” (Heidegger, 1979, p. 22). Dessa forma, a abertura que torna a posse imediatamente prescindível não deve ser confundida com um distanciamento alienante diante da realidade.

Ora, ao passo que a justificação da subjetividade é expressa naquele retroceder, a objetividade total do mundo, pelo fato de não coincidir com o sujeito, apresenta-se como pura heterogeneidade, ou seja, é assimilada como tal, “ao contrário do que acontece na vida infra-humana, onde a heterogeneidade”, em razão de estar dispersa na multiplicidade mundana, “não chega a ser objeto de um ato de reconhecimento” (Bornheim, 1980, p. 27).

A alienação não é disjuntiva, não mobiliza a contradição por ser estática, promotora de um embotamento quase impossível de sobrepujar, algo como uma ignorância inconsciente, no sentido de que não traz à tona aquilo que subjaz à banalidade cotidiana. Na disponibilidade da receptividade, ao contrário, abre-se um novo horizonte de contemplação das coisas, que, por ser totalizante, absorve também os objetos ideológicos, as interpretações, as cosmovisões petrificadas no saber tradicional.

Filosofar significa: distanciar-se, não das coisas do dia-a-dia, mas das interpretações correntes, das valorações corriqueiramente válidas dessas coisas. E isso não em função de alguma decisão de se diferenciar, de ser “diferente” da maioria, mas pelo fato de que

¹³ A tradução alternativa é de Maicon Reus (2011, p. 34): “Teeteto: Mas pelos deuses, Sócrates, admiro-me além do natural que as coisas possam ser assim, e às vezes, quando verdadeiramente volto os olhos para elas chego a ter vertigens. Sócrates: Estou vendo, amigo, que Teodoro não ajuizou erradamente a tua natureza. Sobretudo é própria do filósofo, pois, esta experiência [*πάθος*]: o admirar-se [*τὸ θαυμάζειν*]. Outro não é o princípio da filosofia senão este”.

de repente uma nova face das coisas vem à tona. Trata-se exatamente desse estado de coisas: as próprias coisas que estão cotidianamente à mão torna-se perceptível o rosto mais profundo do real (não numa esfera do “essencial” destacada contra o cotidiano, ou como que se a chama); portanto, diante do olhar dirigido às coisas encontradas na experiência cotidiana se apresenta o não-cotidiano, o que não é mais óbvio nessas coisas (Pieper, 2014, p. 40-41).

Um simples questionamento pode nos retirar da posição à qual fomos levados coercitivamente a assumir pela força do hábito. Por mais pueril que seja, seu alcance interrompe a transitoriedade mecânica em que estamos inseridos, e o desacordo, antes implícito na vivência corriqueira, é alçado ao primeiro plano no ato de perplexidade. Alguns autores defendem que a disposição própria dessa etapa não deve ser desconsiderada e, por consequência, posta no mesmo patamar do sectarismo ingênuo, aquele marcado pelo apego dogmático a opiniões irrefletidas.

Percebe-se, em contrapartida, que quem se imiscui nesse empreendimento primitivo, começa a indagar quase ludicamente sobre a origem de tudo, não sendo absurda a tese de Enrico Berti (2013, p. 60) segundo a qual “há uma infância na humanidade”, não por se constituir de “credulidade” e “superstição”, mas sim por ser constituída “pela curiosidade, pelo desejo de saber, pela acuidade do engenho”. Por fim, fala-se mesmo de uma “maleabilidade infantil” (Pieper, 2014, p. 48), de uma insistência em descobrir a causa do que se experimenta pela primeira vez, de uma insatisfação com a ignorância crescente a cada novo contato com a face genérica e heterogênea do real.

Qualquer tentativa de suprimir esse impulso converte-se de imediato em um atentado contra a filosofia. As considerações precedentes acerca da origem despretenhosa do filosofar coadunam com as argumentações de Ricardo Timm de Souza. A visão do autor traz consigo, em certa medida, aquilo que enunciamos no início desta seção, a saber, oportunizar a passagem do tratamento mais abstrato da admiração para uma etapa em que se possa – não necessariamente nessa ordem dialética – notar algum grau de concretização. Desse modo, a criança é tomada por uma inquietação expressa na idade dos “porquês”, tendo “a necessidade de experimentar cada dimensão da realidade” (Souza, 2003, p. 44). Quando o germe dessa exploração da realidade é tolhido, isto é, atenuado por meio de convencionalismos diversos, que reprimem as perguntas intransigentes, o “filosofar”, diz ainda Souza (2003, p. 46), “sofre aí sua primeira grande ameaça, e ameaça mortal”.

4.2 Pathos do estranhamento

A materialidade de uma das partes da palavra filosofia é expressa em termos relacionais desde a sua mais remota origem. A subseção anterior demandaria um breve exame sobre essa particularidade, mas o contexto dessa noção surge nesta parte por uma questão específica, que diz respeito à intensidade e à natureza da relação. Na investigação de Émile Benveniste, em sua obra *O vocabulário das instituições indo-européias* (1969), a partícula grega *philos* (*φίλος*), carregava uma força semântica que remetia – já na época Homérica (séc. XII a.C – séc. VII a.C), e isso se confirmou no período da filosofia clássica grega, de Sócrates, Platão e Aristóteles – às relações afetivas, mas também “se estendia a objetos de natureza muito variada”.

Em suma, adquire uma função mais abstrata, conotando “amizade”, em virtude de remontar a *phileîn* (*φυλεῖν*), que significa amar, experimentar a amizade, ou ainda hospitalidade (Benveniste, 1969, p. 339-340; 346). Fica evidente que, consideradas as premissas do linguista francês, antes de assumir esse caráter no pensamento grego clássico, o modo como *philos* era

compreendida fornece indícios de muita relevância para o problema que ora investigamos: a questão do estranhamento atrelado ao ato filosófico.

Assim, observa Benveniste (1969, p. 341, tradução nossa), ainda dentro do contexto da “fraseologia homérica”, que *phílos*, recuperando o último sentido, o de hospitalidade, admite, dentro de um contexto social, o comportamento esperado do membro de uma comunidade para com o *xénos* (ξένος), o estrangeiro. Por consequência “a ligação entre *phílos* e *xénos*, entre *phileîn* e *xenízein*” (Benveniste, 1969, p. 341, tradução nossa) é acompanhada pela mediação de uma atitude representada pelo conceito de *aidós* (αἰδώς), que em grego enuncia o sentimento de respeitabilidade, reverência, sendo ainda possível designá-lo como vergonha ou pudor.

Há algo dessa relação socioinstitucional homérica que se atualizou nas noções platônica e aristotélica acerca da admiração, bem como se atualiza em todo e qualquer ato filosófico no presente. Não nos cabe retraçar minuciosamente o itinerário desse intercâmbio sociolinguístico até os dias de hoje, pois isso distorceria nosso propósito, que é investigar a atmosfera conceitual do espanto. A esse respeito vale, feitas as considerações preliminares, indicar que já na base linguística da palavra filosofia (*phílos*) havia a denotação de um sentimento que representava fielmente o impulso na direção de algo, de um saber (*sophía*) que não lhe era familiar. Tomemos Platão como exemplo. Quando ele afirma que é próprio do filósofo a afecção (*páthos*) do espantar-se (*tó thaumázein*), não estaria ele acolhendo a acepção mais antiga segundo a qual deve haver um respeito (*aidós*), ou mesmo um sentimento de vergonha, visto como reconhecimento diante do que é estranho?

A novidade expressa em Platão, ainda é válida na atualidade, pois revela-se como uma hospitalidade estranhada, uma abertura para o não habitual, uma disposição para acolher o que ainda não é conhecido. Tal movimento requer o orientar-se para o sentido do ser ainda não experimentado em sua completude. A tarefa torna-se sofrível quando nos damos conta de que o fardo é pesado demais para carregar, uma vez que é toda a realidade posta em questão, sendo impossível fornecer uma visão que esteja limitada ao saber corriqueiro. Essa é a razão pela qual todas as convicções vigentes atribuídas às coisas do mundo, produtoras da obviedade, não somente não respondem à pergunta pelo ser, como também são substituídas pelo mistério, isto é, tornam-se estranhas.

A vinculação com o real, antes garantida estaticamente, sem problematizações, é rompida pela contradição, marcada por instâncias coexistentes, mas que se contrapõem radicalmente. Assim, o *páthos* (πάθος) consiste em suportar uma relação que se estabelece sem que as partes possam se identificar. Ao pôr a raiz da palavra grega em questão, Heidegger (1979, p. 21) amplia seu sentido para além da mera paixão, revelando que “*páthos* remonta a *páskhein*, sofrer, agüentar, suportar, tolerar, deixar-se levar por, deixar-se con-vocar por”.

Dado que “a essência do filosofar é praticamente idêntica à essência da admiração” (Pieper, 2014, p. 45), quando perguntamos sobre a sua essência, estamos a sondar não a certeza daquilo do qual nos espantamos, pois isto seria permanecer no óbvio, seria o equivalente a dispor de uma explicação apressada, tal como os sofistas o fizeram na época antiga. Mais do que isso, estamos a sondar a certeza de sua insuficiência, pois “a questão brota de uma indigência” (Heidegger, 1979, p. 16, 17).

O caráter positivo da abertura tem, portanto, como consequência afirmar, nas palavras de Ortega y Gasset (2016, p. 213), “o ser indubitável” não como “o suficiente”, mas como o “ser indigente”, no sentido de que “o único ser indubitável que encontramos é a interdependência entre eu e as coisas; as coisas são o que são para mim e sou eu o que sofre as coisas”. Sofrer as coisas é tanto padecer por desejar afirmá-las quanto padecer por descobrir que tais afirmações não bastam, são incompletas e carentes de sentido permanente, sendo necessário seguir

adiante com os questionamentos, prolongá-los ao extremo, até que o ser das coisas que são como são se torne inabitual.

Aliás, a concepção do pensador espanhol permite-nos compreender até onde Heidegger (1979, p. 22) queria chegar quando, ao supô-lo como disposição afetiva, ousou representar o “*páthos* psicologicamente no sentido da modernidade”. Nesse viés, o *páthos* confirma não somente “a disposição afetiva da confiança na absoluta certeza” cartesiana, mas também, de modo a acomodar Hegel, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, tonalidades afetivas diversas: “Dúvida e desespero de um lado e cega possessão de princípios, não submetidos a exames de outro, se confrontam. Medo e angústia misturam-se com esperança e confiança” (Heidegger, 1979, p. 22). Logo em seguida, o filósofo alemão reconhece o quão difícil é desocultar a tonalidade afetiva fundamental por trás dessas manifestações, esbarrando nas delimitações históricas que separam o próprio desenvolvimento da filosofia.

4.2.1 Sobre o imperativo do filosofar

Segundo Alain Badiou (2022, p. 38), “o traço característico do engajamento filosófico é o estranhamento que lhe é imanente”, fazendo-nos compreender o seu *páthos* como a experiência de desamparo constitutivo que marca o surgimento do filosofar em qualquer época. Isso significa dizer que a experiência que despoja a totalidade das coisas de um sentido evidente acomete o filósofo na medida em que o situa na origem da admiração, não como ponto de partida estático, um *initium*, como sustenta Pieper (2014, p. 45)¹⁴, mas sim como princípio dinâmico, que atravessa temporalidades diversas, algo imperante, que perpassa toda história da filosofia. Vejamos o que Heidegger tem a nos dizer sobre isso:

O espanto é, enquanto *páthos*, a *arkhé* da filosofia. Devemos compreender, em seu pleno sentido, a palavra grega *arkhé*. Designa aquilo de onde algo surge. Mas este “de onde” não é deixado para trás no surgir; antes, a *arkhé* torna-se aquilo que é expresso pelo verbo *arkhein*, o que impera. O *páthos* do espanto não está simplesmente no começo da filosofia, como, por exemplo, o lavar das mãos precede a operação do cirurgião. O espanto carrega a filosofia e impera em seu interior. Aristóteles diz o mesmo (*Metafísica*, 1, 2, 982 b 12 ss.): *dià gár tò thaumázein hoi ánthropoi kai nyn kai prôton ércsanto philosophhein*. “Pelo espanto os homens chegam agora e chegaram antigamente à origem imperante do filosofar” (àquilo de onde nasce o filosofar e que constantemente determina sua marcha).

O que nos impede de permanecer alojados no passado? Por que o filosofar se destaca da época em que estava situado e passa a irromper de modo atemporal? Tais questões não podem passar despercebidas a quem examina o termo *arkhé*, contendo a passagem heideggeriana possíveis respostas a elas, ainda que tenhamos que associá-las a outras intuições. Formulá-las faz parte de um procedimento de categorização cujo objetivo é evitar mal-entendidos.

Para cumpri-lo efetivamente é necessário trabalhar à luz do que Giorgio Agamben afirma em seu texto *Sobre o conceito de exigência*. A exigência não é uma categoria moral, nem lógica, mas ontológica, sendo o próprio “elemento da filosofia”, de modo que “uma coisa exige outra quando, havendo a primeira, também haverá a outra” (Agamben, 2022, p. 76). Por não obrigar o ser a existir, no sentido moralizante, ou seja, por não fazer com que a essência “tenha-de-ser” reduzida à existência no plano da realidade fatural e nela permaneça, é que a exigência se apresenta como a renovação das modalidades do ser (possibilidade, contingência, necessidade).

¹⁴ Vide nota 10, onde podemos ler o argumento completo do autor.

Aquilo que Heidegger depreendeu dos gregos, a saber, a noção de que o espanto enquanto *arkhé* é aquilo que impera, parece contradizer Agamben (2022, p. 77), para quem da exigência “não pode proceder nenhum imperativo”. Todavia, não obstante esse aparente obstáculo que inviabilizaria a conexão aqui pretendida entre exigência e imperatividade, não há, da parte do autor alemão, nada que desabone a distinção categorial proposta pelo autor italiano.

Muito pelo contrário, ao afirmar que “o espanto é *arkhé*, e que ele perpassa qualquer passo da filosofia”, Heidegger (1979, p. 21) abre precedentes para mostrar que o imperativo do qual discorre não é da ordem moral, mas sim da ordem ontológica, pela simples razão de que o espantar-se é a tonalidade afetiva (*Stimmung*) que dispõe ao apelo do ser do ente. Trata-se do sentimento da situação (*Befindlichkeit*) filosófica, afecção essa imune à fundamentação analítica, por não estar subordinada a nenhuma base de sustentação prévia.

Em concordância com o que assinala Georges Bataille (2020, p. 37), e admitindo o paralelo entre Heidegger e Agamben, a exigência apelativa da admiração é da ordem da “experiência interior”, pois, não tendo outro “anseio nem outro fim que não ela própria”, “não pode ter um princípio nem num dogma (atitude moral), nem na ciência (o saber não pode ser nem seu fim nem sua origem), nem na de estados enriquecedores (atitude estética)”.

Como justificar a atualidade do filosofar senão através dessa exigência imperante (nem moral, nem lógica, nem estética, nem religiosa, nem científica) do espanto? Ora, sendo a memória¹⁵ um paradigma da exigência, poderíamos dizer que o que levou aquela atitude primária para além das fronteiras da Grécia Antiga foi a renovada rememoração daquela experiência. Ou seja, através da lembrança, diz Agamben (2022, p. 75) evocando Walter Benjamin, “fazemos a experiência daquilo que parece absolutamente acabado – o passado – tornar-se de repente inacabado”. A própria dinâmica do pensamento filosófico atual retomaria a tarefa expressa por Platão e Aristóteles como sendo uma exigência, admitindo-se que “o real, o que já foi, é que exige sua própria possibilidade” (Agamben, 2022, p. 75). Assim, devolver a possibilidade à realidade daquele filosofar não é personificá-lo, mas apenas cumprir a exigência irruptiva do filosofar atual. A respeito dessa atualização, dessa “viagem ao extremo do possível do homem” (Bataille, 2020, p. 37), pode-se dizer que:

O impulso originário de que falamos não é próprio de uma personalidade filosófica; é o aparecer do filosofar transpessoal na individualidade tornada pela circunstância a sede de tal aparição. Eis porque se trata não de uma experiência privilegiada que o pensador explicitaria em sua obra, mas somente de uma experiência-limite ao nível da qual a individualidade, de certo modo, se desvanece (Fougeyrollas, 1972, p. 86).

A filosofia, enquanto desejo pelo saber, e o filosofar não se esvaem na realidade circunstanciada, indo além desta, pois não estão condenados a depender de um surgimento pontual, um “milagre grego” para disporem de suas exigências ou da necessidade de provar constantemente sua autenticidade, como é o caso da filosofia brasileira ou latino-americana (Cabrera, 2013), haja vista a acepção concedida para o termo *arkhé*: “princípio supremo indemonstrável” (Peters, 1983, p. 36). A autoridade da experiência interior do filosofar é, segundo Bataille (2020, p. 37), a “colocação em questão por excelência”. Precisamente por esta razão ela é paradoxal, justificando, inclusive, o desvanecer da individualidade acima sublinhado, pois “é a colocação

¹⁵ A propósito desse procedimento de rememoração, deve-se acrescentar que “a filosofia não tem uma só memória. Sob seu nome grego e em sua memória europeia, ela sempre foi bastarda, híbrida, enxertada, multilinear, poliglota e cumpre-nos ajustar nossa prática da história da filosofia, da história e da filosofia, dessa realidade que foi também uma chance e que permanece mais do que nunca uma chance” (Derrida, 2004, p. 21). A chance da qual discorre Derrida (2004, p. 23) não está restrita a uma tradição filosófica dominante, mas é parte de um processo de “desconstituição das hegemonias”.

em questão da *autoridade*; colocação em questão positiva, autoridade do homem que se define como colocação em questão de si mesmo” (Bataille, 2020, p. 37, grifo nosso).

Em termos heideggerianos, podemos dizer que o *locus* do filosofar (a “sede da aparição”, como na citação acima) não é deixado para trás no seu surgimento, pois, caso o fosse, impossibilitaria o filosofar, não restando outra medida senão submeter-se descritivamente aos caprichos dos estados de ânimo dos pensadores afim de sondar algum vestígio de originalidade. O evento experimentado na admiração é irreduzível a tais contingências, que, dado o automatismo da vida cotidiana, muitas vezes encaminham-se para uma resolução apressada, negando precocemente o mistério gerado pela consciência da ignorância. Contudo, diz Bataille (2020, p. 34), da experiência da colocação em questão (à prova) “daquilo que o homem sabe do fato de ser” decorrerá apenas o inconcebível: “o que vi escapa ao entendimento”.

4.3 Consciência (trágica) da ignorância

O desvelar da realidade em todas as suas dimensões, propiciado pela abertura e suportado pelo estranhamento, demanda questionamentos que superam a imediatidade das coisas do mundo. O processo de interiorização dessa amplitude, precedido por uma extroversão que tudo almeja captar, jamais se efetiva plenamente, sendo sucedido por um movimento de resignação. Tal resignação pode ser considerada uma defesa contra a recíproca e inevitável dissolução de sujeito e objeto, o que já é o bastante para originar a consciência: “a consciência é de tal natureza, que em seu ato não permite fusão, a penetração completa no mundo; ela permanece sempre consciência, decorrendo daí o irremediável da distância, o abismo que separa daquilo que lhe é exterior” (Bornheim, 1980, p. 26). Em outras palavras, se a concretização plena do espanto é possível:

[...] quando se faz, melhor, quando se consoma ou se plenifica, de algum modo ou por alguma via, aquela retirada do mundo e das coisas, ou seja, quando se desfaz aquela proximidade excessiva, que cria a evidência, o *óbvio do hábito*, quer dizer, do uso e do abuso das coisas que estão aí indiscutivelmente à altura, ao alcance de nossa, de nosso nariz, boca, olhos e fala. É nesta hora insólita e rara de distância e de solidão que se faz, que pode fazer-se o espanto, a admiração [...] (Fogel, 2009, p. 32, grifo nosso).

A origem da consciência é marcada pela deflagração de um abismo que demove o ser humano da indiferença ontológica para situá-lo no plano da diferença ontológica. Por um lado, na primeira, prevalece uma ignorância inconsciente, limitada à passividade do pensamento relativa ao exterior, mas sem lhe fazer resistência, dada a sua “obviedade auto-referente” (Souza, 2003, p. 66). A segunda, por outro lado, é constituída pela consciência da desproporção abissal que separa o pensamento da vastidão do mundo da sua respectiva apropriação epistemológica. Aqui, todavia, o mistério permanece insolúvel e o ser humano é incapaz de seguir afirmando o ser total da realidade de modo incondicional porque não encontra nela, nem em si mesmo, nenhum fundamento que seja, isoladamente, equiparável à magnitude de sua totalidade.

Arriscamos dizer que a experiência interior de maravilhamento irrompe numa zona passageira de intersecção entre os dois momentos anteriores, cada um dos quais ilustrando o ardoroso trabalho que é manter unido o que o pensamento fatalmente separa. Resultaria dessa constatação o argumento de Bataille (2020, p. 39), para quem “a experiência [interior] atinge [...] a fusão do objeto e do sujeito, sendo, como sujeito, não-saber, como objeto, o desconhecido”?

A incompreensão resulta da ausência de um fundamento seguro que possa explicar genericamente o ser do mundo. Que a realidade como um todo seja um dado irreparável, ao qual

não podemos reagir apenas com indiferença, isso não se pode negar, mas o que explica a inclinação para abstrair o conjunto de suas particularidades, relegando-o à matéria infundada, passível de questionamento? A resposta parece indicar um sentido interior, a constatação de um não saber, vetado àquele que já se diz detentor do conhecimento, pois, sublinha Pieper (2014, p. 46), “quem compreende não se admira”. Atribuindo essa postura à toda filosofia ocidental, Ute Guzzoni (2012, p. 4, grifo nosso) sublinha:

O *pathos* próprio da filosofia ocidental consiste em não deixar nada como algo admirável, mas progredir sempre na direção de conhecimentos e princípios cada vez mais profundos e amplos, tornado isso o que causa a admiração inválida e enfraquecida. Pode ser que a filosofia comece com o assombrar-se e maravilhar-se, mas somente para se colocar no caminho de sua *superação*. O que aparece imediatamente como algo incompreensível vai ser explicado e esclarecido, na medida em que são acrescentados fatos lógicos e empíricos necessários para sua compreensão, ou na medida em que são examinadas as condições de possibilidade de seu ser.

Ao mesmo tempo em que não podemos acelerar esse processo de superação, devemos reconhecer que “a evasão do não-saber” (Guzzoni, 2012, p. 5) é precedida por uma certa dramaticidade (*pathos*), ainda não ancorada plenamente na busca por uma justificação racional. É desta forma, na ausência de inteligibilidade absoluta, que a admiração suscita a consciência da ignorância, cuja intensidade impregna o existir de quem a experimenta, comprometendo o vínculo com a certeza imediata do real, ao mesmo tempo em que fomenta “o despertar do conhecimento de que o ser enquanto ser é incompreensível e misterioso” (Pieper, 2014, p. 45).

Junta-se isso, portanto, à consciência de que os fatos do real provocam violência, geram sofrimento e morte, ou seja, à consciência da finitude, apesar dos efêmeros instantes de deleite. A passagem aparentemente despretensiosa da consciência dos limites epistemológicos para a consciência dos limites ontológicos faz parte de um processo que culminará no surgimento da metafísica. Consequentemente, da tentativa de formular e organizar essa situação-limite nascem as propostas metafísicas. Arthur Schopenhauer (2015, p. 195, grifo do autor), por exemplo, afirma que “com essa introspecção e esse espanto nasce, portanto, a necessidade metafísica, própria apenas do humano: este é pois um *animal metaphysicum*”.

A definição que propõe de metafísica é uma tentativa de consolidar inteligivelmente o sintoma das limitações humanas diante da própria existência e da realidade dada, sobretudo quando a entende como “o conhecimento que vai mais além da possibilidade da experiência, logo, mais além da natureza, ou aparência dada das coisas” (Schopenhauer, 2015, p. 200). Para além de sua versão popular, que estagna no sistema de crenças mais conveniente, aquele das religiões, a filosofia, imbuída daquela necessidade metafísica, admite o caráter enigmático quando assume não compreender o ser, assunção esta indissociável do existir autoconsciente.

Volto-me agora para a consideração geral do outro tipo de metafísica, logo, aquele que tem a sua certificação interior a si e é denominado filosofia. Recordo a acima mencionada origem da filosofia a partir de um espanto sobre o mundo e sobre a nossa própria existência, na medida em que estes se impõem como um enigma ao intelecto, cuja decifração ocupa incessantemente a humanidade (Schopenhauer, 2015, p. 207).

A metafísica filosófica, surgindo como resposta ao escândalo do ser, entretanto, tem como condição desfazer-se da proximidade diante do espantoso, como se assim, na distância empreendida em relação ao que não pode ser compreendido, tivesse o ser humano de se resignar subitamente à ignorância. O contraponto da consciência é trágico (*tragos, τράγος*), no

amplo sentido grego do termo, que remete ao verbo *tragein* (τραγεῖν)¹⁶, morder; por extensão, tragar, comer, uma ruminação, se assim quisermos, principalmente por abarcar “a ideia de uma realidade difícil, mesmo impossível de digerir” (Giuliani, 2000, p. 115).

Antes mesmo que o problema do ser seja eliminado, outro surge, maculando toda e qualquer evidência que poderia gerar algum alívio após a carga de afetos oriunda da admiração. Como indagação, o problema soaria da seguinte forma: Por que há alguma coisa em vez do nada?¹⁷ Quando posto sob a forma de constatação, depreendemos que “é a inquietude que mantém sempre em movimento o relógio que nunca para da metafísica, a consciência de que a inexistência deste mundo é perfeitamente tão possível quanto a sua existência” (Schopenhauer, 2015, p. 208).

O modo desafortunado com que a consciência eclode no ser humano passa a ser considerado inquietante, por excelência, trágico, quando a sua própria existência é implicada nessa inexistência especulada metafisicamente. A tragicidade contida nessa problemática nos transcende, circunscreve-se na noção de que, ressalta Berti (2013, p. 81), a filosofia é “perguntar sobre o todo que é perguntar tudo”, que deriva da “concepção platônica-aristotélica” de admiração (Berti, 2013, p. 81), mas é seguida de vários esforços, dentre eles o de Schopenhauer.

De todo modo, dado que nosso propósito é encaminhar esta discussão para o fim, não estamos em condições de levar a cabo o projeto metafísico schopenhaueriano, contentemo-nos em assumir uma metafísica epistemologicamente fraca, isto é, “pobre de informações, na medida em que somente o mundo da experiência não se explica por si”; tal metafísica, também denominada humilde, “não fixa estruturas objetivas e imutáveis”; “não pretende ser um saber absoluto, que não quer impor nada a ninguém” (Berti, 2013, p. 83).

Curiosamente, o início da existência refletida se estabelece às custas da impossibilidade de representar fielmente o conteúdo com o qual se depara, pois, sem recursos para compreender o vasto mundo circundante, o sujeito tem que suportar o não saber, padecer de sua incompreensibilidade ao, voltando o olhar para si mesmo, empreender o movimento de auto-contemplação da ignorância. Na predisposição ao cognoscível no despertar filosófico da admiração, efetiva-se a abertura ao devir da consciência.

5 Considerações finais

A discussão desenvolvida ao longo deste artigo indicou que a origem do filosofar é uma experiência humana de difícil conceitualização. Obtivemos a constatação de tal indício por meio da confrontação de diversas teses, que, embora divergentes entre si, apontam para um ponto em comum: a admiração. Se não chegam a um consenso quanto à sua designação precisa, é devido à dificuldade de reunir os elementos fundantes de uma atitude tão complexa, singular.

No decorrer da apresentação dos vários nomes que buscam enunciar tal experiência, a zona em que se erguem as fronteiras não é tão nítida, ao passo que, quanto mais buscamos

¹⁶ Em seu *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*, Pierre Chantraine (1999, p. 1128) afirma se tratar de um termo familiar ao contexto de animais não humanos, como bodes e javalis no ato de ruminação.

¹⁷ A questão é formulada por Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), em *Princípios da Natureza e da Graça* (1714), sendo retomada por Heidegger em algumas de suas obras, sobretudo em *Introdução à metafísica* (1935), mas, no que diz respeito à pertinência do nada, antecipada em *O que é metafísica?* (1929). Nosso escopo está isento do compromisso de traçar os desdobramentos da questão posta pelos autores. Ainda assim, é válido observar que tal questão é atacada por Rudolf Carnap no artigo *Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem* (1931). A crítica repousa no fato de que, segundo Carnap, Heidegger combina proposições dotadas de sentido com proposições sem-sentido.

penetrar em seu âmago através de uma caracterologia, a linha que poderia separar o estágio pré-filosófico do filosófico se movimenta sem critérios pré-estabelecidos. Em outras palavras, o esforço empreendido neste artigo, que respeitou a incompatibilidade entre perspectivas diversas, considerou que, espantando-se, o sujeito filosofante (não no sentido pejorativo) traz à consciência a possibilidade de uma aproximação epistemológica com a realidade, ao mesmo tempo em que, para tanto, tenha de reconhecer o potencial incognoscível do conteúdo à disposição, em suma, tenha de estar consciente da ignorância.

Ao filosofante, não lhe cabe, na origem filosófica, decidir qual parte da realidade será objeto da perplexidade, não lhe cabe conceber, *a priori*, a diferença entre o desconhecido e o conhecido, pois todo o real é destituído da significância vigente. Quando o saber da causa dessa vigência é inconscientemente negado, então estamos satisfeitos, transitando na dimensão superficial da obviedade, que é onde repousam estaticamente algumas das estruturas da vida, tais como preconceitos, dogmas, convicções, opiniões e crenças infundadas. No entanto, se nos compete realizar a tarefa do filosofar, a possibilidade de suplantar tais estruturas permanece em nosso horizonte quando a experiência da admiração irrompe como descoberta de uma nova relação com a realidade; não apenas com alguma parte específica do real, mas com sua totalidade. No instante em que essa noção genérica do real carece de efetividade, isto é, não o abarca completamente, dá-se a irrupção do espanto, a fonte mais primária da filosofia.

Referências

- AGAMBEN, G. *O que é a filosofia?* São Paulo: Boitempo, 2022.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Petrópolis: Vozes, 2024.
- BADIOU, A. Pensar o evento. In: BADIOU, A.; ŽIŽEK, S. *O presente da filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022. p. 19-56.
- BARROS, J. D. *Os conceitos: seus usos nas ciências humanas*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- BARROS, J. D. *O uso dos conceitos: uma abordagem interdisciplinar*. Petrópolis: Vozes, 2021.
- BATAILLE, G. *A experiência interior*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.
- BENVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.
- BERTI, E. *Convite à filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- BERTI, E. Prólogo. In: BERTI, E. *No princípio era a maravilha*. São Paulo: Edições Loyola, 2010. p. 8-16.
- BORNHEIM, G. A. *Introdução ao filosofar: o pensamento filosófico em bases existenciais*. 5. ed. Porto Alegre: Editora Globo, 1980.
- CABRERA, J. *Diário de um filósofo no Brasil*. 2. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2013.
- CABRERA, J. *Mal-estar e moralidade: situação humana, ética e procriação responsável*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2018.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*: Histoire Des Mots. Paris: Klincksiek, 1999.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2016.

- DERRIDA, J. O direito à filosofia do ponto de vista cosmopolítico. In: GUINSBURG, J. (Org.). *A paz perpétua: um projeto para hoje*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004. p. 11-29.
- ENGLER, M. R. *Tó thaumázein: a experiência de maravilhamento e o princípio da filosofia em Platão*. Santa Catarina. 250 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.
- FOUGEYROLLAS, P. *A filosofia em questão*. Rio de Janeiro: Editora Paz & Terra, 1972.
- FOGEL, G. *Que é filosofia?* – Filosofia como exercício de finitude. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.
- FOUCAULT, M. *O que é o iluminismo?* s./d. Disponível em: <http://michelfoucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/iluminismo.pdf>. Acesso em: 31 jan. 2026.
- GIULIANI, B. *O amor da sabedoria: iniciação à filosofia*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- GOETZ, B. Stupeur et émerveillement: note à propos du thaumazein. 2018. *Le Portique* (En ligne). Disponível em: <https://journals.openedition.org/leportique/4148>. Acesso em: 8 set. 2025.
- GUZZONI, U. O Admirável e a Filosofia. *O Percevejo*. 2012. Disponível em: <https://seer.unirio.br/opercevejoonline/article/view/1916/1512>. Acesso em: 01 dez. 2025.
- HEGEL, G. W. F. As diversas formas que aparecem no filosofar dos nossos dias. In: HEGEL, G. W. F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003. p. 33-60.
- HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- HEIDEGGER, M. Que é isto – A filosofia? In: HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 13-24.
- HERSCH, J. *L'étonnement philosophique: une histoire de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1993.
- HUSSERL, E. *A filosofia como ciência de rigor*. Coimbra: Editora Atlântida, 1952.
- JASPERS, K. *Introdução ao pensamento filosófico*. São Paulo: Editora Cultrix, 2006.
- KANT, I. *Resposta à pergunta: O que é o esclarecimento?* E outros textos. São Paulo: Penguin; Companhia das Letras, 2022.
- LYOTARD, J. F. *Por que filosofar?* São Paulo: Parábola, 2013.
- MERLEAU-PONTY, M. *Elogio da filosofia*. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.
- ORTEGA Y GASSET, J. *O que é filosofia?* Campinas: Vide Editorial, 2016.
- PERINE, M. *Ensaio de iniciação ao filosofar*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- PIEPER, J. *Que é filosofar?* São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- PLATÃO. *Teeteto*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2020.
- PORTA, M. A. G. *A filosofia e seus problemas*. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- ROSSET, C. *Le démon de la tautologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1997.

SALLIS, J. Le lieu de l'étonnement. *Noesis [En ligne]*, 2009. Disponível em: <http://journals.openedition.org/noesis/1528>. Acesso em: 06 jun. 2025.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

SOUZA, R. T. *Sobre a construção do sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

VASSALLO, A. *¿Qué es filosofía? o de una sabiduría heroica*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1982.

WILSON, J. *Pensar com conceitos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Sobre o autor

Cássio Robson Alves da Silva

Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

Recebido em: 01/03/2026
Aprovado em: 10/04/2026

Received in: 03/01/2026
Approved in: 04/10/2026