

Vida & Morte

Entre o alvorecer antigo
e o crepúsculo moderno 7

André Correia
Ray Renan
Wesley Rennyer
(Orgs.)



VIDA & MORTE

C O M I T Ê C I E N T Í F I C O

Prof. Dr. Gilvan Fogel

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

Prof.^a Dr.^a Ivana Costa

Universidade de Buenos Aires (UBA)

Prof. Dr. Jelson Oliveira

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)

Prof. Dr. Francisco José Dias de Moraes

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro

Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Prof. Dr. André Martins

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Prof.^a Dr.^a Gisele Amaral dos Santos

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Prof. Dr. Narbal de Marsillac Fontes

Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Prof.^a Dr.^a Marisa Divenosa

Universidade de Buenos Aires (UBA)

VIDA & MORTE

ENTRE O ALVORECER ANTIGO E O CREPÚSCULO MODERNO

Organizadores
André Correia
Ray Renan
Wesley Rennyer



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

V648

Vida & morte: entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno
[recurso eletrônico] / André Correia, Ray Renan e Wesley
Rennyer (orgs.). – Cachoeirinha : Fi, 2025.

v. 7 ; 273p.

ISBN 978-65-5272-223-2

DOI 10.22350/9786552722232

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia – Vida – Morte. I. Correia, André. II. Renan, Ray. III.
Rennyer, Wesley.

CDU 130.1/3

Catalogação na publicação: Mônica Ballejo Canto – CRB 10/1023

SUMÁRIO

Apresentação	6
<i>André Correia</i>	
<i>Ray Renan</i>	
1	10
Vida Perfeita. Morte Perfeita	
<i>Gilvan Fogel</i>	
2	35
Vida e Morte da Filosofia: Um elogio de Helena	
<i>André Felipe Gonçalves Correia</i>	
3	64
Filosofar enquanto arte de viver ou morrer bem felizmente	
<i>Luiz Rohden</i>	
4	80
A poética da finitude de Simônides de Ceos: um olhar filosófico	
<i>Wesley Rennyer M. R. Porto</i>	
5	114
Morte-Vida: Nietzsche e a reversão dos dualismos modernos	
<i>Scarlett Marton</i>	
6	135
Vida, morte e história no pensamento de Herman Bavinck	
<i>Ray Renan Silva Santos</i>	
7	174
Da vontade de vida à vontade de morte: Schopenhauer e Mainländer	
<i>Flamarion Caldeira Ramos</i>	
8	200
Acerca do humano e de sua solidão	
<i>Afonso Henrique Vieira da Costa</i>	
9	222
“Embora devamos morrer, nascemos para começar”: Hannah Arendt e a condição humana	
<i>Pedro Duarte</i>	
10	247
Decomposição e privação da sensibilidade: A propósito da natureza da morte em Epicuro	
<i>Marcos Roberto Damásio da Silva</i>	

Apresentação

André Correia

Ray Renan

O GFGG (Grupo de Filosofia Greco-Germânica) tem a honra de apresentar aos leitores o sétimo volume da coleção *Entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno*, intitulado *Vida & Morte*. Além dos textos dos organizadores, os Profs. Drs. Ray Renan (UFPI), Wesley Rennyer (UFCA) e André Correia (UNIR), o livro conta com colaboradores de grande envergadura em termos de pensamento e expressão acadêmica, os quais contribuíram, cada qual, com um texto de sua autoria: a Profa. Dra. Scarlett Marton (USP) e os Profs. Drs. Gilvan Fogel (UFRJ), Flamarion Caldeira Ramos (UFABC), Luiz Rohden (Unisinos), Affonso Henrique Vieira da Costa (UFRRJ), Pedro Duarte Andrade (PUC-Rio) e Marcos Roberto Damásio Da Silva (UECE).

Desde Homero, a tradição literária do Ocidente percebe o homem (ἄνθρωπος) como aquele que perece (φθιτός), como o mortal (θνητός). Todavia, esse traçado próprio a todo vivente se apresenta no homem a partir de uma ênfase maior, donde o uso constante do termo βροτός (mortal), que expressa a finitude sob os agravos de sua fragilidade. Essa ênfase, em verdade, assiná-la a tecitura ontológica do homem na medida em que nele o mortal se sabe enquanto tal. Curiosamente, esse despertar de si e para si requer um despertar simultâneo para o radicalmente outro, para o negativo divinal, expresso em língua grega por intermédio do α privativo, como se lê nas construções dos vocábulos ἄφθιτος (imperecível), ἄθάνατος (imortal), ἄμβροτος (não mortal, não humano). Aqui, surge um questionamento fundamental: por que aquilo que não padece da corrosão do tempo se

constrói linguisticamente em dependência daquilo que sofre de corrupção e de instabilidade, apenas negando-o? Com efeito, a força do negativo requer uma afirmação prévia, sem o que não pode ser o que é. Revela-se, nesse ponto, um aspecto decisivo da vida humana, de que parte todo homem, a saber, a impossibilidade de sair de si. Esse limite, porém, pressupõe o que o extrapola, sem o que ele não poderia despertar para si próprio; de maneira que a negação de seu limite não é meramente posterior, mas constitutiva. Os vocábulos arrolados com o prefixo de negação só negam o que negam por abarcarem a si e a dimensão finita num amplexo de *mútua iluminação*: o α é, a um tempo, privativo e copulativo; a própria composição gráfica das palavras em pauta atesta isso. Atentemos à sutileza desse caminho nos versos de abertura do Canto XI, da *Iliada*: “Alça-se a Aurora do leito onde dorme o preclaro Títono, / para levar luz aos deuses e aos homens de curta existência” [Ἡὼς δ’ ἐκ λεχέων παρ’ ἀγανοῦ Τιθωνοῖο / ὄρνυθ’, Ἴν’ ἀθανάτοισι φῶς φέροι ἠδὲ βροτοῖσι]¹. A “aurora” para mortais e para imortais é uma e a mesma. O próprio “leito” em questão o testemunha, de vez que servira de *sustento* para o enlace da deusa Aurora e de seu amante humano, Títono. Note-se que “leito” traduz λεχέων, no sentido de “tálamo”, cuja flexão no plural diz respeito a uma escolha estilística recorrente em Homero (*pluralis poeticus*), que denota um estado geral de repouso e não múltiplos leitos. Seu étimo, o verbo λέχομαι (jazer), indica o ato de “deitar junto”, daí ἄλλοχος (cônjuge). Assim, o leito conjugal que *subjaz* a mortais e imortais não é outro senão aquele que dá o sentido de uns e de outros a partir de uns e de outros, *conjugados*, inobstante o abismo que os separa. Donde também, como corolário, a mútua doação de sentido e de repulsa entre vida e morte.

¹ HOMERO. *Iliada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996, p. 181.

Ao nos referirmos à unidade entre vida e morte, entre finitude e infinitude, temos igualmente em vista a relação entre o divino e o humano, entre o tempo e a eternidade. Como participante da vida e ciente de sua própria finitude, o homem não é apenas mais um dentre os viventes; antes, ele é por excelência o vivente mortal, o que implica dizer que ele *se sabe* como mortal, devido ao λόγος constituinte de sua natureza. Com efeito, o homem não somente pode tornar-se ciente da morte, senão também da vida e de tudo o que a envolve. Nesse sentido, ele é um *médium* e está *entre* a vida e a morte, entre o finito e o infinito. Nas palavras de Kierkegaard, o homem é uma *síntese*: “O ser humano é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese” [Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese.]². Sendo essa síntese (*Synthese*), o homem se constitui em uma relação tanto em sentido negativo quanto positivo: no sentido negativo, ele é uma síntese enquanto uma relação e um terceiro elemento dos dois termos de que participa; no sentido positivo, ele é uma síntese enquanto uma relação, mas agora sabedor dessa relação enquanto tal. Aqui se revela uma tensão inerente e essencial ao modo de ser do humano, o qual não está nunca acabado e constituído, mas sempre por se constituir no horizonte temporal da experiência. Trata-se de um empenho constante de busca por si mesmo, empenho este que é caracterizado pelo *desespero*. Esse desespero não é pura negatividade, mas é igualmente uma positividade e, por isso, uma relação dialética própria da condição humana. Se, por um lado, o desespero pode possuir um aspecto negativo, por outro, ele

² KIERKEGAARD, S. *A doença para a morte*. Tradução, introdução e notas de Jonas Roos. Petrópolis: Editora Vozes, 2022, p. 43.

exprime algo próprio e exclusivo da condição humana, sem o qual o homem não vem a se constituir como homem. O desespero é uma *doença mortal*, mas é também a força propulsora do homem em direção ao eterno. O homem, assim, só pode se constituir a partir do desespero em razão de ser uma síntese entre o finito e o infinito, entre o mundo e Deus. Na medida em que o homem se aproxima de Deus e o reconhece como o seu Criador, ele possui a consciência de sua existência finita em uma relação com o eterno e, nesse caso, ele vem a pensar o curso geral da história da vida e da morte. Essas e tantas outras questões, vistas a partir de uma variedade de pontos de vista, foram abordadas ao longo da história da filosofia. O presente volume tem por escopo um conjunto de reflexões filosóficas acerca do elo entre vida e morte a partir de uma diversidade de concepções.

1

Vida Perfeita. Morte Perfeita ¹

Gilvan Fogel ²

1. “Eu vos mostro a morte que aperfeiçoa, que se torna, para o vivo, um agulhão e uma promessa. ... Sua morte morre aquele que se aperfeiçoa ... É preciso aprender a morrer assim ... Morrer assim é o melhor; o segundo, porém, é: morrer em combate e prodigalizar uma alma grande ... Eu vos louvo minha morte, a morte livre, que me vem, porque *eu quero*”.

O texto acima citado é uma passagem de *Assim Falava Zaratustra*, parte I, de F. Nietzsche. Encontra-se no discurso intitulado *Vom freien Tode, Da morte livre. Da morte livre*, isto é, *sobre a morte livre, a respeito da morte livre*, talvez, melhor, *a partir da morte livre*. Antes de mais nada, este título não fala, como poderia parecer a algum apressado e em dia com as coisas de hoje, do direito de livre escolha da morte, não é defesa do suicídio e também não apologia da boa morte, da morte assistida – a eutanásia. Antes, o título quer dizer: *A respeito da liberdade para a morte* — livre para a morte, livre na morte. Mas o que significa isso?

Tanto no título quanto no corpo do discurso, morte não fala de um final de linha, no sentido, talvez, de ser atingido um ponto de chegada, um objetivo (ou uma meta) pré- e pro-posto. Assim, este objetivo, que seria a realização da vida, este fim ou meta (sentido, ideal) estaria *fora*, para além da própria vida. Morte, no título e no discurso acima citados, também não fala de nenhuma transição, de nenhuma passagem para

¹ Texto concedido pela Editora Mauad, do original *O Tempo que a Vida é e Outros Ensaios a Partir de F. Nietzsche* (2024).

² Professor Titular (aposentado) de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

alguma imaginada, desejada, aspirada ou sonhada sobrevida, além vida. Morte, aqui, também não é destruição, ruína. Não é o fim, o desfecho da vida animal, não é o fechamento do ciclo biológico, não é o colapso das funções vitais (biofisiológicas, neurológicas), não é a “falência múltipla dos órgãos”, em alguma UTI.

Morte, aqui, fala de *perfeição*, de *cumulação* (*consumação*) — “Eu vos mostro a morte que cumula, que aperfeiçoa”, *den vollbringenden Tod*, isto é, a morte que não é outra coisa senão a vida que vem a si própria toda *cheia*, toda *cumulada* (“voll”) de si própria. E o que significa isso? Como? O que quer que seja e como quer que seja, o primeiro a se considerar é que tal morte é *coisa* de, da vida e não *fora dela*. Portanto, *coisa* que deve, que precisa ser experiência na, da vida. Morte, sendo o *cheio*, o pleno, parece ser o que vida é, o que vem a ser, o que pode, melhor, o que vida *precisa* ser ou vir a ser.

Mas, afinal, o que é, o que significa tudo isso? Como? Para tentar entender, vamos começar com a última frase citada acima.

2. Zaratustra diz: “Eu vos louvo a minha morte, a morte livre, que vem a mim porque *eu* quero”.

O *eu*, que é quem diz *quero*, é Zaratustra. E Zaratustra não é um “eu” qualquer. Ele é o porta-voz de vida, isto é, a fala da própria vida, quando esta dialoga consigo mesma, ou seja, quando se pensa, pois pensar, filosofar, já disse Platão, é o diálogo da alma (*psyché*, *vida*) consigo mesma. É vida, desde si, falando de si e para si — expondo-se, *auto-expondo-se*.

Assim sendo, quando diz “a morte que vem a mim porque *eu* quero”, é a morte que a própria vida quer — “eu vos louvo a *minha* morte”, isto é, a morte que é própria de vida, que vem ao encontro de vida, assim cumulando-a, aperfeiçoando-a. Assim, esta morte é constitutiva de vida, a perfaz essencialmente, levando-a ou trazendo-a

assim à perfeição — um “voll-bringender Tod”. É, portanto, a morte que, em vindo ou sobrevivendo à vida, faz da vida ainda *mais* vida ou mesmo *toda* a vida, no sentido que esta se enche toda, vem a ser toda, se cumula em auto-a-per-feiçoamento. Morte que faz, que torna vida perfeita — e isso *porque livre!*? João é João, Pedro é Pedro, maximamente João e maximamente Pedro à medida que, cada qual, participe deste jogo da vida, à medida que, cada qual, se faça *lugar, hora* e testemunha (mártir!) deste modo radical ou essencial de vida, de viver, quer dizer, de ser, de existir. E, lembremos: *modo essencial* significa: o modo, a via pela qual vida realiza ou concretiza sua essência, isto que ela própria e realmente é, a saber, *verdade e história*. Esperemos, no entanto.

Por outro lado, quando diz “eu quero”, a tendência é ouvir-se neste “quero” um ato de vontade própria, no sentido de uma decisão ou de uma deliberação do *eu*, subentendendo-se sob “eu” um indivíduo, uma pessoa, e sob indivíduo ou pessoa entende-se uma consciência autônoma, uma subjetividade em si. O “quero” seria a expressão da faculdade ou do poder da vontade, uma deliberação livre (livre arbítrio) desta faculdade ou poder — o *eu*. Nesta direção, o “quero” tem um *ar* de autoridade, mais, um ranço de autoritarismo e de voluntarismo, um tom de ato imperativo e *mandão*, irradiando-se deste “quero” o lado heróico, heroicista, de peito estufado e empolado, bazofeiro. É caricatural, mas o espírito costuma ser este.

No entanto, é preciso ouvir neste “quero” do “eu quero” outra coisa. Não sendo a expressão da *faculdade autônoma da vontade*, o acento no quero (do latim *quaero, quaerere*) deve recair em busca, procura, pois “quero”(quaerere) diz isso: buscar, procurar, pôr-se à busca, à procura. Mas esta busca, por seu lado, não se faz como uma corrida atrás de um objetivo, de um ideal ou de um *sentido* previamente posto por um sujeito, fixado como meta *fora* da própria ação, ou seja, da própria busca

ou procura. Antes, esta busca se caracteriza como um movimento que já é movido e promovido pelo próprio buscado, pela própria coisa procurada ou querida. Trata-se, pois, de uma busca que se faz, que já se faz a partir disso mesmo que se busca ou se procura. Então, de algum modo, eu já *achei* antes mesmo de me pôr à busca ou à procura. De algum modo, eu já me encontro na coisa. Antes de meta estabelecida (ideal) e fixada à frente (*fora*), o buscado está como que *atrás* (dentro!) da própria busca, vigendo como sua força de pro-moção. É desta forma que *alguém* se põe à busca ou à procura de seu próprio interesse, de sua própria força. É assim, sob esta lei, que se cumpre o imperativo “vem a ser o que tu és”. Vida, toda e qualquer vida, se faz ou se dá sempre desde e como a ação, a atividade de um interesse (vida é movimento de auto-exposição de *inter-esse*), desde e como esta força mobilizadora, realizadora. Um tal interesse ou modo de ser, tal como o tempo, pois ele *é* tempo, é o próprio escultor da vida no seu jogo de aparecer e fazer-se visível, de realizar-se ou auto-expor-se.

Assim, “a morte que *eu* quero” quer dizer: a morte que busco, que procuro. A morte, à cuja busca ou procura *sou* e *estou*, à medida que estou *no* e sou *o* movimento de vir a ser o interesse (o modo de ser, o verbo, o afeto), o poder ou a força que sou e, então, o que *posso*, na verdade, o que *preciso* ser. O *só* e mesmo o *único* que preciso fazer meu, que preciso fazer vir a ser *como* eu, isto é, como minha identidade ou *próprio* (identidade ou próprio é, aqui, o sentido de “eu”). É neste movimento ou nesta dinâmica, neste tipo (estrutura) de ação ou de atividade que morte é sempre, a cada passo, cumulação, no sentido que é realização de *tudo* que vida *pode*, respectivamente de tudo que *precisa* ser feito *aqui e agora*, de tudo que, agora e aqui, precisa tornar-se, vir a ser. Então, por que morte? Como morte? É, sim, morte como fim. Mas

fim como cumulação ou perfeição. Justo isso, porém, é que é preciso esclarecer.

3. Morte como cumulação, como perfeição. Para se entender isso, é preciso que se entenda vida como cumprimento, como realização de possível, isto é, de possibilidade. Possibilidade diz um *verbo*, i. é, uma ação ou atividade possível no e do existir, viver. E possibilidade, por sua vez, se determina como disposição, antes, pré-disposição, que pode ser dita ainda como *aptidão para*. Aptidão significa disposição inata, mas este inato não significa biológico, biogenético, porém próprio da situação, da condição humana. Ou seja: é da essência do homem ser apto para, isto é, ser na e como possibilidade. Em sendo aptidão (possibilidade), vida, existência, é *aberta* ou *livre para*, ou seja, apta, disposta, pré-disposta a *soltar* ou *liberar* uma, esta ou aquela possibilidade de ser, na qual se está, a qual se é. E tal liberação se dá na e como ação, atividade.

Assim sendo, também liberdade não é uma faculdade ou propriedade, uma capacidade subjacente e preexistente em si, no fundo, no âmago, na *essência* do homem, mas só e tão-só esta disposição ou *aptidão para liberar* ou libertar um possível modo de ser. E esta liberação se cumpre à medida que se age, que se atua ou se faz. Portanto, somente na e como ação ou atividade. Na ação ou na atividade que é a vida. Ação ou atividade de exposição, de auto-exposição da possibilidade, da aptidão ou, ainda, da força que é. Então, liberdade não é um algo ou uma coisa sub- ou pré-existente, mas uma realização e, assim, uma *conquista*, que coincide com o próprio movimento de auto-realização, de auto-exposição de vida, de existência. Portanto, liberação de poder-ser, de possibilidade de ser, que também pode e precisa ser entendido como realização de interesse, de *perspectiva*, isto é, de fazer-se ou tornar-se visível na história (ação, atividade), como história.

Nesta estruturação é preciso entender perfeito, perfeição, que é per-facção, per-fazimento, ou seja, um fazer através, ao longo e até o fim, no sentido de percorrer ou atravessar todo um percurso, todo um caminho, *fazendo*. A cada passo, fazer ao longo de, per-fazer – daí o perfeito, a per-feição.

Costuma-se entender perfeito e perfeição como o pronto e o acabado, como o todo feito, de modo que não há nenhuma falha, nenhum defeito ou falta. E entende-se ou subentende-se ainda este pronto e acabado como a consecução de um fim, no sentido de meta, pré- e pro-posto, de um objetivo prefixado. Nesta direção, o perfeito seria a correspondência, a correta adaptação a um *conceito*, melhor, o preenchimento de um molde ou padrão, que é o fim (meta, sentido, ideal) prefixado.

Perfeito, perfeição, no sentido de perfacção ou perfazimento, porém, não se faz como este fim (ou meta) prefixado, antecipado como *sentido* fora da própria ação, do próprio fazer. O que abre e instaura perfeito e perfeição como perfacção ou perfazimento é o *fato* de se ser (de o homem, de um homem ser) *livre para ...* a possibilidade própria. E: “Vem a ser o que tu és”, isto é, na e desde a ação ou atividade que te é própria, torna-te a possibilidade ou o ser possível que és. Isso é o princípio, o fundamento da *história*, à medida que história é o temporizar-se (aqui entra o problema do tempo e de sua gênese) deste acontecimento, deste modo de ser arcaico, fundador. É preciso ter em mente que possibilidade não é um fim previamente estabelecido, uma meta (sentido, ideal) prefixada, mas, enquanto um modo de ser ou um verbo no/do viver ou existir, possibilidade se constitui como uma abertura (um *despertar para*), como uma *arché* fundante (portanto, *algo* que, antes, está *atrás*, às costas do homem), que sobrevém ao homem, que o toma, dele se apoderando ou se apropriando e o usa para ela, a

possibilidade, enquanto o exercício transcendente de vida (auto-exposição), se realizar, se cumprir. A possibilidade é o elemento, o *medium* de vida, de existência.

Neste quadro, evidencia-se que não basta ser *livre de* (a chamada liberdade negativa), isto é, não basta estar desobstaculizado de algum impedimento coercitivo, desobrigado ou *aliviado* de algum jugo ou canga que, assim de fora, impede vida de se realizar, de se cumprir. É decisivo, porém, ser *livre para*. Este *para* quer dizer: ser aberto, apto, disposto, antes, pré-disposto a realizar, a cumprir uma possibilidade (um modo de ser, *verbo* do/no existir), que se mostra, que igualmente se revela ou se abre. Assim, em outra parte, lê-se no *Zaratustra*: “És uma nova força e um novo direito? ... Dizes-te livre? Quero ouvir teus pensamentos dominantes e não que escapaste de um jugo. És um tal que *tenhas* direito a escapar de um jugo? Há aqueles que, ao jogarem fora (ao se desfazerem de) sua condição de servo, jogam fora seu último valor. Livre *de* quê? Que importa isso a Zaratustra? Clara, limpidamente, deve dizer-me teu olho: livre *para* quê?”³

4. Foi perguntado: “És uma nova *força* e um novo *direito*?” *Força* diz poder-ser ou possibilidade de ser de vida. E isso é, precisa ser ou tornar-se um *direito*, isto é, uma prerrogativa e uma *razão de ser*, uma absoluta necessidade ou um *destino*. E é preciso *reivindicar* com toda força, com toda determinação o que se é, a saber, a possibilidade (o *direito*) que se é, que se precisa vir a ser. Este *precisar* não é uma imposição estranha, externa, mas é por aquiescência ao necessário. Então, por amor-próprio. Aqui e assim forja-se a liberdade nobre, aristocrática, que é a liberdade sob a lei. A força própria, o direito (dever) próprio é a lei, a lei própria ou o próprio destino. Não destino como fatalidade, fatalismo,

³ Cf. Nietzsche, F. *Assim Falava Zaratustra*, parte I, “O caminho do Criador”.

mas destino como história e esta não no sentido de historiografia, de coisas do passado, mas como o acontecer e o expor-se ou liberar-se de força, de possibilidade e de direito, isto é, de prerrogativa, de razão de ser, de fundamento.

Mas foi perguntado: “És uma nova força e um novo direito?” Por que nova, novo? No repertório das forças, dos verbos ou das possibilidades de vida, as quais se configuram, precisam se configurar como direitos, não há novidades. Dito de outro modo: no âmbito dos verbos, que constituem o humano viver ou existir, não há coisas, i.é, possibilidades, novidadeiras. Na verdade, tais possibilidades, tais verbos, constituem o mais velho, o mais antigo — o antiqüíssimo. São o arcaico, o fundador e o sempre inaugural, re-novador, re-vigorador. O novo, a novidade é o modo como aqui e agora tal força, tal possibilidade se faz, se realiza, se concretiza. O novo é o fato que tal força, tal possibilidade e direito, aqui, agora, concretiza-se, realiza-se como *minha* força, como *minha* possibilidade. O novo é o diferente, o outro, a diferenciação, a alteridade na singularidade do *meu*, da *minha* vida ou existência. O novo é que tal força, tal possibilidade *sou eu mesmo*. Não o eu como o sujeito ou o autor de tal força ou possibilidade, mas *eu* já como a singularíssima, a individualíssima obra da ação desta força, deste direito e destino. Portanto, porque é *eu* e *meu*, por isso, que é ou vem a ser uma nova força, um novo direito, onde *eu* e *meu* falam de uma possível *outra* (nova!) realização de força, de direito, enfim, da própria vida. Isso, esta nova realização, precisa se cumprir, se realizar ou se mostrar, quer dizer, evidenciar-se ou vir à luz — fazer-se visível. O novo está no *eu* e no *meu*, no sentido de uma outra (nova) e necessária encarnação ou singularização da vida. Assim vida é outra (nova) sendo insistentemente a mesma (velha!).

Aquele que não é uma tal nova força (destino) e um tal novo direito (destino!) não pode desfazer-se, não pode desobstaculizar-se ou

desobrigar-se de um jugo, de uma peia — leia-se: de um dever ser e de um precisar ser *externos*, isto é, impostos desde fora, como coação e coerção. Portanto, nada que venha, que se faça desde dentro, desde a própria força (possibilidade). Este que assim é ou está coagido, tão-só se libertando de isso, isto é, do jugo, não tem ainda, não é ainda nenhum *para*, nenhuma possibilidade ou destino *para* se lançar. Perdendo o jugo, a coação externa, perde tudo. Ou seja, faz-se, torna-se inerte — vira um zero. Nada. Isso, na suposição radical que vida é, precisa, só pode ser ação, atividade *espontânea*. É por isso que este, ao jogar fora sua condição de servo, de servil, joga fora seu último valor, isto é, sua última força, sua última determinação, ou seja, sua última e única possibilidade de ser, de vir a ser, ainda que orientado, comandado *de fora*, por *outro* que não a transcendência de si próprio ou da própria força, do próprio direito, cunhador de uma identidade e de um próprio, de um destino, isto é, forjador de uma liberdade.

Portanto, não *livre de*, mas *livre para* é o que *importa*, ou seja, o que pesa, o que põe e impõe, i. é, põe *para dentro* (próprio); é isso o que *decide* na e para a vida criadora, geradora... de vida. É, pois, neste contexto de perfazimento, de *livre para* a possibilidade própria, que é preciso se ler e ouvir aquela fala de Zaratustra, que é fala da própria vida: “Eu vos mostro a morte perfeita, a morte que aperfeiçoa”. É preciso co-ver, uma vez que está co-mostrado e co-falado, vida como o cumprir-se de possibilidade, como abertura (aptidão, pré-disposição) ou liberdade para possibilidade e isto ainda como disposição ou apetite de fazer, de realizar, de cumprir, desde escuta e consentimento ou assentimento (obediência), esta possibilidade própria, este *direito*, esta necessidade e este destino. Isso, este modo de ser, gera caminho como per-feição, como perfazimento, melhor, como a-per-feiçoamento.

Porque é, porque precisa ser liberdade *para*, a passagem citada diz ainda: “Dizes-te livre? Quero ouvir teus pensamentos dominantes e não que escapaste de um jugo”. “Pensamentos dominantes” (“herrscheden Gedanken”) não é coisa pensada, isto é, nada representado clara e distintamente e, neste sentido, nada consciente. “Pensamentos dominantes”, assim no plural, fala de uma *força*, de um *direito* (i.é, de um modo de ser) que está assumido, incorporado, encarnado e, por isso e assim, de tal modo entranhado na vida que atravessa, percorre e perfaz todo um viver, todo um existir, de modo que vai tudo pontuando e que tudo que se faz ou vem a se fazer evidencia-se ser a concretização ou a realização deste modo de ser, desta espontaneidade vital. Tal modo de ser impera, impõe, dirige, conduz — é um “pensamento dominante”.

5. Liberdade *para* é movimento de liberação de uma força, de uma possibilidade. Liberdade é esta liberação que, a cada passo, vai evidenciando, isto é, tornando mais nítido, um envio, uma história, enfim, um destino. Igualmente assim, neste movimento, se faz verdade, à medida que se entende sob verdade *alétheia*, desencobrimento, desocultamento, isto é, história enquanto e como liberação e *evidenciação* de possibilidade para possibilidade.

Para liberdade se fazer — pois liberdade faz-se, *conquista-se* — ou se realizar, para que se dê liberação *para* é preciso que se crie vínculos, obrigações, atamentos. Criar vínculo ou atamento, isto é, compromisso, com o destino, quer dizer, com a força, com a possibilidade, com o *interesse*. Trata-se de criar vínculos, de ligar-se essencialmente com as *coisas* constitutivas de um destino, de um envio. *Coisas*, aqui, são os passos, as *decisões*.

No *Prólogo* do *Zaratustra*, ouve-se: “Amo aquele que não quer ter demasiadas virtudes. Uma virtude é mais virtude do que duas, porque é

mais nó, no qual se ata, se dependura o destino”⁴. Vida diz: “Amo aquele que” e isso quer dizer: “Quero (busco) aquele que”. Vida, em indo ao encontro de si própria, em vindo a ser o que é, quer, busca esta *uma* virtude, isto é, esta uma força, possibilidade. E uma virtude (força, possibilidade) é *mais* virtude, mais força do que duas, pois, parece, uma só virtude *confunde, extravia* menos. Por outro lado — e este é o decisivo — uma virtude pode, na verdade, *precisa* ser tudo⁵, isto é, numa, desde uma e como uma virtude tudo pode se revelar, se mostrar, ou seja, liberar-se e mostrar-se *como tal virtude (força) ou possibilidade*. E isso, porém, só acontece, se se faz, se se cumpre, se se realiza. Ou seja, se nos entregamos, nos abandonamos ao fazer-se e cumprir-se deste destino, deste envio, desta história (i.é, verdade, enquanto e como *alétheia*, ou seja, *revelação, desencobrimento*) — enfim, deste um (= força, virtude, possibilidade) que em si, por si e desde si se diferencia.

Uma virtude é mais virtude do que duas, pois uma só é mais atenção, mais concentração, mais intensidade. Assim e por isso mais e melhor se cunha, se forja o envio, o destino, *expondo-se*. Tem-se, desse modo, um movimento, uma dinâmica de vida que não é livrar-se ou escapar de (um jugo, uma peia), mas um abrir-se para (uma possibilidade), um dispor-se ou predispor-se para a liberação de uma possibilidade que, então, cria, põe e impõe vínculos, obrigações, compromissos, deveres. Sim um *peso*. O nobre, o aristocrata, se impõe deveres, isto é, se rege desde transcendências. Mais uma vez: liberdade sob a lei, que é a liberdade nobre, aristocrática. Nobre, aristocrata, aqui, fala de uma *têmpera vital*, de constituição essencial ou ontológica do

⁴ Cf. Nietzsche, F., *Assim Falava Zaratustra*, “Prólogo”, nr. 4.

⁵ Esclarecendo: pintura, p.ex., *pode* ser tudo — se se pinta! Ou seja, pintura *pode* ser tudo, mas é preciso pintar. Pintar é preciso, viver não é preciso... Navegar *pode* ser tudo, se se navega. Pois, navegar é preciso, viver não é preciso... Assim a matemática, a literatura/poesia, etc., etc. Foi nesta direção, com esta compreensão, que Oscar Wilde disse que *a arte pode revelar tudo*.

homem, e não evoca nenhuma categoria social, política ou econômica. Criando vínculos, obrigações, compromissos, a possibilidade (a virtude, a força) se agrava, se intensifica, se faz mais evidente e, assim, se faz mais força, mais destino. Por isso, em favor da evidência e da necessidade do destino, uma virtude é mais do que duas. O destino se evidencia, se faz ainda mais necessário e se faz ainda mais verdade à medida que mais e melhor se revela, se desvela, se expõe. O vínculo, o compromisso é maior, inalienável. *Mais*, calcado pela ênfase da repetição, aqui, não é nada quantitativo, mas *intensidade, agravamento, evidência de e no envio, de e no destino*.

Toda esta estruturação de ação, de atividade, se faz ou se cumpre como liberdade para a morte, ou seja, abertura e liberação para a perfeição, que é o perfazimento, a *perfecção* do destino, da virtude, do interesse. Cada passo, cada ato é cumulação — *per-feição*.

6. Cada passo, cada ato é cumulação, perfeição. Na vida, se se faz o que é *preciso* ser feito, então, o feito não é só “um pouco” ou “um pouquinho” frente ao “muito” que pode, poderia, deveria ou precisaria ser feito. Quando assim acontece, vem a censura, a reprimenda e a subestimação amargas do pouco e do menos frente ao muito e ao muito mais. Mas não. *O pouco, irrompido do necessário, é tudo e todo. Completo. Perfeito*. Mas tudo e todo, aqui, agora, não é para ser medido quantitativamente, com a fita métrica, segundo a ordem numérica infinita. Nada numérico, pois. O tudo e o todo, aqui, é o perfeito e o cumulado de cada passo, de cada ato, à medida que cada passo e cada ato é sempre o possível e, *então(!)*, o necessário.

Foi dito acima: “Na vida, se se faz o que *precisa* ser feito” — o que precisa ser feito precisa ser o que se *pode* e o que se pode precisa ser o que se *quer*, o que é preciso querer, pois só posso querer, *só tenho o direito* de querer o que posso. Mais do que isso — querer o que por constituição

e princípio não posso — já está no domínio da presunção, da arrogância, da *hybris*. E isso já constitui o próprio *inferno da vontade infinita* — da cobiça, da gula, do insaciável. Quando se quer o que se pode e quando se diz dever ser o único e o só que, por princípio e constituição ontológica, se pode ser — então, tem-se o perfeito ajuste de dever (ser), querer (ser) e poder (ser). Em suma, o perfeito ajuste com ser. Melhor: ser ser ajustado ou ajustadamente. E aí a perfeição, pois aí e assim se cumprem a satisfação e a saciedade no limite, no finito, que é a *Terra*, a casa, a pátria do homem. Terra, casa, pátria são nomes outros para falar essência. A pátria do homem, a única pátria do homem é sua essência finita, sua finitude.

É este o pensamento, a experiência, isto é, a evidência, que sustenta e orienta a fala, melhor, que diz a fala: “Eu vos mostro a morte perfeita, a morte que aperfeiçoa, que se torna, para o vivo, um agulhão e uma promessa. É preciso aprender a morrer assim ... Eu vos louvo *minha* morte, a morte livre, que me vem, porque eu quero”.

Tal querer é, sim, agulhão e promessa, e não afã e cobiça, pois é o querer inútil e necessário, que caminha no perfeito ajuste com o poder (i.é, poder-ser), a possibilidade e o dever (i.é, dever-ser). Esta morte é livre, isto é, aberta, liberada *para isso, para este modo de ser*, que, sempre, a cada passo, se faz finito e, *e n t ã o*, todo e perfeito. É morte uma vez que, a cada passo, é o cumprir-se ou o cumular-se de *todo o possível*, do só possível, *n o passo, n o ato*. Assim, cada passo é morte plena, cumulada, isto é, ato, atividade plena, pois a só e a única possível — *necessária*. Assim, a morte é a vida que se faz plena *porque possível*, a só possível, e, *porque possível*, necessária. Esta morte (vida) se torna festa, ou seja, uma alegria, uma consagração e uma bênção. “Todos dão importância à morte; no entanto, a morte ainda não é uma festa. Os

homens ainda não aprenderam como se consagram as mais belas festas”⁶.

É preciso aprender a morrer *esta* morte, a viver *esta* vida. O aprendizado da festa que é, que precisa ser a morte, o aprendizado que irrompe com o saber — o ver, o experimentar, o saborear — da vida, da existência finita, que diz, que aquiesce: *q u e r o*. A morte, a vida, é uma festa, isto é, no tempo certo o possível, que se faz necessário. O só possível, que é o só preciso. E entende-se agora a abertura do discurso *Da morte livre*, que diz: “Muitos morrem tarde demais e alguns cedo demais. Ainda soa estranho o ensinamento: *morre a tempo, no tempo certo*. Morre a tempo, no tempo certo — assim ensina Zaratustra. Mas, sem dúvida, quem nunca vive no tempo certo, como deveria morrer no tempo certo? Que jamais tivesse nascido!”⁷

7. Que seja agora a hora de, à luz desta passagem de abertura do discurso *Da morte livre*, se tentar melhorar a compreensão, até agora tanto difusa quanto confusa, de vida e de morte, de nascer, viver e morrer. Primeiro, morte não é algo *fora* da vida, além vida. Vida não é algo, melhor, não é o *espaço* de tempo ou o *pedaço* entre nascimento e morte. Nascimento não é o *ainda não* de vida e morte o *já não mais* também de vida.

Nascimento, assim como morte, é uma dimensão, uma abertura, ou seja, uma possibilidade ou uma aptidão de vida. Melhor: uma pré-disposição de vida. Portanto, algo, *coisa* do estrito e exclusivo *interesse* de vida. Como já dissemos, não vida no sentido biológico, fisiológico, mas a vida banal e direta que dizemos ser o humano viver, o ser homem, o *ver*, que é ser sempre já aberto e disposto, pré-disposto *para*, isto é, *ser*

⁶ Cf. Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra*, Parte I, “Da morte livre”.

⁷ Idem.

nascido para e, neste sentido, vir à luz. Então, nascer, aqui, assim, não é coisa, isto é, acontecimento de maternidade (hospital, clínica médica) ou de obstetrícia, mas fala de *acordar*, de *despertar*, no sentido de *abrir-se* e *dispor-se* ou *predispor-se para*, ou seja, para um poder-ser ou para uma possibilidade. Melhor ainda: despertar, abrir-se, dispor-se e predispor-se para a possibilidade que é o próprio viver, para esta abertura ou disposição. Então, viver, nascer, é, de repente, abrir-se para esta (uma) tal abertura; dispor-se para esta (uma) tal disposição; ser, de repente, *para* e *na* possibilidade de tal possibilidade. Este é o verdadeiro sentido de nascimento do humano, do autêntico viver (existir) humano. É o sentido vital ou existencial, seja de nascer, seja de viver. E nisso, dentro disso, faz-se, dá-se o morrer.

Se isso, a saber, tal despertar, não acontece, então, diz a citação, “Que jamais tivesse nascido!” Aqui, agora, especificamente nesta passagem, nascer fala, sim, do parto, do parir ou ser parido. Ou seja, está dizendo o texto, se não nascer para a vida, se não despertar para uma possibilidade radical do viver, que é o viver real e autenticamente humano, então, melhor seria que não tivesse sido parido. Por que? Pois, por ser homem, uma vez parido, para cumprir todo o humano na sua essência, na sua determinação essencial, é preciso despertar para um poder-ser necessário, é preciso tornar-se *livre para*, o que define o perfil de uma liberdade por se fazer, por se conquistar. Sim, se isso não acontece, melhor seria não ter sido parido — “Antes, jamais tivesse nascido!”

Viver no tempo certo ou *a tempo* é ser *na* e *desde* a possibilidade própria, a saber, aquela para a qual se nasceu, se abriu ou se despertou. E este ser *na* ou *desde* a possibilidade própria é ser dirigido, *regido* por ela, sob a forma de ser sempre *na* e *desde* a *decisão* que envia e re-envia para a própria possibilidade, ao encontro e re-encontro de tal

possibilidade, e de modo tal que esta insistentemente se repete, se retoma, se re-inaugura.

Mas, viver assim é igualmente morrer no tempo certo (“Quem nunca vive no tempo certo, como deveria morrer no tempo certo?”), melhor, viver assim é *conditio sine qua non* para poder morrer no tempo certo, pois em tal decisão, a cada passo, finita e singularmente, se cumpre plenamente o ser para o fim — aí e assim o ser para o fim, a cada passo, a cada ato, singular e finitamente, *se consuma*. Morrer a tempo ou no tempo certo é, a cada passo, abrir mão do feito, do cumprido, em favor do *a fazer* ou *por fazer*. A cada passo, portanto, *finitamente*, pois, viver o fim, o acabamento como o todo e o tudo *possíveis* e, em abrindo mão do feito, re-abrir, re-instaurar o passo do *a fazer* ou *por fazer*.

Morrer tarde demais ou cedo demais é não ser no tempo, na hora certa da decisão, que é, ao mesmo tempo, no mesmo ato, tempo de plenitude, de consumação e de despedida, de abandono, de abrir mão. Antes, cedo demais, é ou está verde; depois, tarde demais, é ou está podre. Sê a tempo, isto é, vive-morre no tempo certo. Isso ensina o saber de, da vida, que é o existir finito, isto é, no e desde o tempo da decisão. Sim, “Muitos morrem tarde demais e alguns cedo demais. Ainda soa estranho o ensinamento: *morre a tempo, no tempo certo*. Morre a tempo, no tempo certo — assim ensina Zaratustra. Mas, sem dúvida, quem nunca vive no tempo certo, como deveria (poderia) morrer no tempo certo? Que jamais tivesse nascido!”

8. Ao abrir-se e despertar (nascer) para o nascer vital, existencial, acorda-se ou desperta-se para este ver e, então, acorda-se ou desperta-se para a morte, para *viver a própria morte*, pois vive a própria vida, e, então, a cada passo, *pode-se, precisa-se* viver a própria morte. Morte, aqui, diz, sim, fim. Melhor: iminência de fim, iminência de presença de

ausência, à medida que é possibilidade de deixar de ser a possibilidade (necessidade!) que é. Expliquemos.

Este despertar para a possibilidade revela o insólito, o próprio da vida, da existência humana, de ser um precisar fazer — antes: precisar *fazer-se*. Quer dizer: vida, existência é, desde si mesma, ser o fazer de si mesma. Aqui, assim, o homem é “homo faber”, um autofazedor, um autofabricador de si mesmo. Nesta e como esta autorrealização, possibilidade vem a ser, isto é, se concretiza ou se realiza como a possibilidade que é. E é nesta configuração, nesta situação de concretização (realização de vida respectivamente de possibilidade), que igualmente se revela, *pode* se revelar a possibilidade da *não possibilidade*, isto é, a possibilidade da im-possibilidade, que é a possibilidade de deixar de ser, de deixar de existir, à medida que pode deixar de ser fazer, pode interromper-se o auto-fazer-se ou autorrealizar-se — *s e não se faz*. Só é, só há, *se se faz*. Se não (se) faz, deixa de ser, *pode* não ser. Sim, ser é *fazer* ser. Fazer ser vir a ser.

Há que prestar atenção nisso, realmente ver isso, pois isso (a saber, o mostrar-se da possibilidade da im-possibilidade) não é pouca coisa. Não se trata de um mero jogo lógico-formal, *dialético*, de palavras. Não. Em questão está a evidência de uma terrível, de uma abissal realidade, qual seja, a hora ou o instante da vertical evidência de que vida, existência, só há e só é à medida e só à medida que se faz, que se auto faz; à medida e só à medida que é, que precisa ser ação, atividade a se fazer, a se cumprir. O “se”, reflexivo, médio, diz que a ação de fazer se volta sobre o sujeito da ação co-fazendo-o ou perfazendo-o no próprio ato e por causa do próprio ato de fazer, de auto-fazer-se. *Fora* disso, *sem* isso é nada, é sucumbir no vazio, no oco, no radical não-ser. Fim. Morte. Aí e assim se revela verticalmente o ser, o poder(precisar)-ser para o fim, para o *sentido* do fim. Mais uma vez se mostra que morte, aqui, não

é morte biológica, não é o fim do ciclo biológico, neurovegetativo, mas, em sendo sentido, abertura, é a morte que se morre a cada passo, à medida que, a cada passo, se vive esta morte, isto é, se é (se está no) e assim se vive o sentido do fim, do acabamento, quer dizer, o sentido da possibilidade de não ser, da possibilidade de deixar de ser possibilidade (de ser). Enfim, revela-se, evidencia-se a possibilidade de, pura e simplesmente, não ser. É isso a possibilidade da impossibilidade⁸.

E que vida, que existência seja, precise ser ação, atividade, diz igualmente que vida, que existência humana é *história*. Portanto, mais uma vez, que o homem é fazer, auto-fazer-se, mostra que o homem, que a vida humana não é *coisa* ou *algo* nenhum, mas *história*. O homem não tem, não é substância, no sentido de sub-estrato, de algum núcleo fixo ou pré-fixado, mas *história*. Ou, antes, se se quer, evidencia-se aqui que a substância (*ousia*, essência ou *entidade*) do homem é *história*. História não como historiografia, ciência histórica, mas como constitutivo suceder, acontecer, devir ou vir-a-ser, isto é, “Geschichte”, de “geschehen”. Sendo histórico, o homem é esforço, empenho, tarefa. Estes são outros modos de se dizer que homem, vida humana, é ação, atividade. O real, todo real possível é desde e como ação ou atividade.

9. Retomemos o final de 7. Falava-se de decisão. Como é isso? O que é isso?

Quando, enquanto e como história, vive-se a própria morte, isto é, quando se está, a cada passo, na experiência do sentido do fim (da

⁸ Que a morte como o *fim da linha*, como ato final *terreno*, quando, se diz, *o cara foi para o tombo*, quando é fechada a tampa do caixão, enfim, aquela hora em que é exarado, pelo poder público, em cartório, o atestado de óbito — que *esta* morte seja só e tão-só o último ato de consumação *deste* acontecimento *desta* vida, o derradeiro episódio do *evento deste viver*. Isso e assim é viver a morte. O único modo possível de morte ser morte — em vida, desde ou a partir de vida, como vida *consumada*, *per-feita*. Aqui, agora, vale, precisa ser ouvido o desfecho de *A morte de Ivan Ilitch*, de León Tolstói: “Aspirou ar, deteve-se em meio do suspiro, *inteiriçou-se* e morreu”. Morrer inteiro, *inteiriço*, *inteiriçado*. Perfeito. Seco — todo centrado e concentrado no que é, no que não pode não ser, a saber, homem e *só* homem. Finitude, limite, como perfeição. Nada além, nada aquém.

possibilidade do fim) — enfim, quando isso se dá, a vida deixa de ser regida pela temporalidade sucessivo-linear, ou seja, pela linearidade do antes, agora, depois (passado, presente, futuro), para ser regida pela temporalidade (ou *temporidade*) da decisão.

Vigendo a temporalidade da sucessão, entende-se vida como o espaço ou o intervalo *entre* o nascimento, de um lado, numa ponta da linha, e (+) a morte, do outro lado, na outra ponta da linha. Neste *espaço-entre* vão fluindo, sucedendo do começo (nascimento) para o fim (morte) os *agoras*, que vão marcando e revigorando o viver como o não-mais-agora (passado) e (+) o ainda-não-agora (futuro). Neste esquema, estranhamente, tanto nascimento quanto morte estão *fora* da vida, ou seja, *antes* ou *depois*. Vida mesma aconteceria, se desenrolaria só no *espaço*, no *intervalo entre* nascimento e morte. A medida, aqui, é o tempo homogêneo, registrado no relógio, no cronômetro, que tudo já coisificou e cristalizou uniforme ou homogeneamente num *agora*. O tempo, no entanto, só é homogêneo, isto é, in-diferente, a-pático (uma cifra, um número) para um ou para o relógio. Jamais, porém, para um homem, que cumpre o seu viver desde um real, autêntico interesse vital (abertura, possibilidade).

Na vigência do tempo homogêneo, sucessivo-linear, costuma importar ou pesar o acúmulo, o *mais* da capitalização, da engorda, ou seja, importa a evolução ou o progresso acumulativo. Neste esquema, costuma ainda imperar a meta fixada, pré-fixada, o fim ou o objetivo pré- e proposto, ao qual se almeja, se aspira — mais, se cobiça. O *agora*, o registro, o fixado, é o índice e a sucessão ou a sequência não é outra coisa do que a repetição-reprodução mecânica (automática) dos *agoras*, que vão sempre marcando a eterna separação e disjunção *entre* o passado (o não-mais-agora) e o futuro (o ainda-não-agora). Este tempo é, pode e precisa ser crono-metrado, registrado, fixado no relógio. Assim, o tempo tende,

melhor, de fato passa a ser o fluir ou suceder (sequenciar-se) *indiferente, apático, objetivo* dos *agoras* fixados no relógio.

No entanto, como já se disse, a vida de um homem não é um relógio e o tempo só é igual, homogêneo (objetivo, indiferente, apático) para o relógio e não para a vida interessada, isto é, para a vida que, a cada passo, vive sua morte, pois morre (vive!) sua vida. Mas como isso? A vida é tempo. Tempo é vida. Cabe entender decisão e, desde decisão, crescimento, intensificação, como e desde auto-superação.

Temporalidade diz gênese do tempo ou o movimento do tempo se fazendo tempo e coincidindo com a dinâmica de auto-geração (= história) que é a vida, a existência humana. Pois bem, no tempo ou na temporalidade da decisão o que *passa* não é a sucessão, isto é, a sequência do *agora* fixado, apático, indiferente, contado ou registrado no relógio, mas o que se *passa* (acontece, sucede!) é a repetição, no sentido preciso de re-tomada, da força, da possibilidade ou do interesse da própria vida ou que *é* a própria vida. Como isso?

Na vida, como o cumprimento de um real interesse, de uma autêntica (própria) possibilidade (portanto, em se vindo a ser o que se é), o que importa, o que pesa, é a decisão e não a indiferente sucessão (sequência) do apático registro. E, na decisão, importa a *alteração* ou diferenciação (de novo, não a sucessão, a sequência) e, na alteração ou diferenciação, importa a *intensificação* ou o agravamento do destino (envio) e não o progresso, o *mais* e o *mais evoluído*, isto é, a soma, o mais gordo, o maior acúmulo, enfim, o quantitativo e o quantificado da e na acumulação.

Mas procuremos entender realmente isso, esta dinâmica ou este jogo.

10. Decisão diz corte, separação. Na decisão, portanto, acontece cisão, dá-se separação — despedida. Na vida, numa vida, uma decisão,

uma hora H, marca sempre o deixar ou abandonar uma posição, isto é, *algo* em que se está, *algo* que se é, para lançar-se num outro *algo*, numa outra situação, outra concretização ou configuração desta mesma vida. Isso que se é ou no qual se está caracteriza uma segurança, um conforto, ao passo que isso, para o qual nos lançamos, define o incerto, o inseguro. Na decisão, pois, larga-se, abandona-se ou despede-se do que se é ou em que se está (o certo, o seguro) para lançar-se, para projetar-se no que será, no que se configurará como novo *lugar*, determinação ou *morada* e que sempre é sentido e entrevisto como o domínio do incerto, do inseguro. Por isso, toda decisão é situação de risco, melhor, *hora* de risco, instância de balanço *entre* certo e incerto, seguro e inseguro. O risco é justamente este *entre*, o balanço.

Na decisão, desde a situação ou o *algo* (a concretização) em que se está e que se é e mesmo despedindo-se deste *algo*, abandonando-o, o homem, provocado pelo próprio poder-ser que é, lança-se ou projeta-se para a situação ou o *algo* por vir, por ser ou tornar-se. Neste acontecimento simples dá-se algo de insólito, de extraordinário, pois este projetar-se no por vir (que é o porvir, o futuro, a situação ou o *algo* que será, a concretização, na qual se instalará), desde o aqui e o agora, é, *no mesmo ato e como o mesmo ato*, um voltar, um re-tomar a possibilidade fundadora e promotora *in statu nascendi*. O ir adiante, o lançar-se ou projetar-se, é, no mesmo ato, um retroceder, um retorno ou um passo atrás e isso sempre desde o aqui e o agora, o qual se é, no qual se está e do qual a gente se despede, o qual a gente abandona. O modo próprio de ser deste tempo, desta temporalização, sua essência, pois, é a repetição, no sentido de re-tomada. Repetição ou retomada como retorno à fonte, para sempre de novo tomar, retomar a origem, a força de transformação, de alteração, de diferenciação. Enfim, repete-

se, retoma-se gênese e, assim, vida se evidencia como gênese – mais: como gênese de gênese. Auto-originar-se.

Esta hora, este tempo ou este instante de decisão (o *kairós*), portanto, é sempre retomada (repetição) da própria possibilidade (interesse) ou abertura. Retomada da possibilidade ao lançar-se, ao projetar-se para uma outra realização ou concretização, pois a possibilidade se fechou e assim se desfez como possibilidade à medida que se concretizou ou se realizou nesta e como esta concretização ou determinação e *porque* tal concretização ou determinação. Dissemos que na decisão e como decisão dá-se, faz-se separação. Agora é preciso dizer que, na decisão e como decisão, faz-se ou dá-se igualmente junção, *reatamento*, ou seja, junção ou reatamento com possibilidade, quer dizer, junção ou reatamento com destino, com necessidade. Assim, possibilidade se promove e persiste à medida que se altera (se diferencia, vem a ser outra) e porque se altera, à medida que se transforma ou se diferencia e porque se diferencia e se transforma. Retomada de possibilidade, pois abandona, larga, despede-se de uma concretização ou realização desta possibilidade para lançar-se a outra possível concretização desta mesma possibilidade, deste mesmo poder-ser. Assim, separa-se e junta-se ou reata-se no mesmo ato, no mesmo acontecimento. Assim se faz história, devir. Na decisão e como decisão (o *kairós*) a possibilidade (o próprio) vai (ou vem) ao encontro de si justo à medida que se separa de si (*despede-se!*), assim se auto-ultra-passando, se auto-superando. Auto-superação ou auto-ultrapassamento é o movimento da vida, sua dinâmica, enquanto movimento que, desde si mesmo, move a si mesmo. O “si mesmo”, o próprio de vida, é a própria irrupção a-bissal da possibilidade, o acontecimento possibilidade ou “a realidade da liberdade”.

Vê-se, pois, que nesta estrutura o que conta, o que importa não é a sucessão e, na sucessão, o progresso (ou o conseqüente regresso, visto como decadência, degradação, degeneração), entendido como soma, como acúmulo, mas, sim, importa mesmo é a diferenciação, a alteração (o vir a ser outro), pois a cada instante, melhor, a cada ato ou ação interessada(o) é sempre o mesmo, a saber, a possibilidade, que se diferencia, que se altera e, assim, é sempre, a cada passo, a cada ato, *tudo e todo*. Perfeito, perfeição. É tudo, entenda-se, não no sentido acumulativo ou somativo, mas tudo e todo porque concretiza o só que, aqui, agora e assim, nesta configuração singular ou finita, *pode* ser. Este tudo e todo que *pode* ser é reivindicado como absoluta necessidade, como intransferível destino. A vida, enquanto cumprimento de destino (possibilidade), cresce e se intensifica, ganha mais evidência no seu envio ou na sua destinação. Ela fica ou faz-se mais simples e mais intensa, porém *não progride*, não engorda, também não decai, degenera. Ela vai se fazendo mais simples, mais sóbria, mais econômica – mais seca. Alma seca é a melhor e a mais *per-feita*...⁹

Na decisão e como decisão se realiza, a cada passo, a cada ato, o *eu quero*. O “quero” que se lança na possibilidade-necessidade. Este lançar-se (buscar, querer) se faz como obediência (i. é, escuta ao destino, à possibilidade própria) e assentimento. Que não se entenda e não se ouça, porém, no cumprimento deste “eu quero” a obstinação e a teimosia, a recalcitrância, do voluntarismo e do heroísmo de um ato consciente e deliberado, mas, ao contrário, trata-se do espontâneo aflorar de um destino *em via de si mesmo* — vem a ser o que tu és. Assim, pois, nesta configuração ou estrutura, cumpre-se o “Eu vos louvo minha morte, a morte livre, que me vem, porque eu quero”.

⁹ Cf. Heráclito, frag. 118, Diels.

O “eu” grifado não personifica um sujeito que seria o autor do ato de querer, mas a instância, a hora da escuta, da obediência, ou seja, do acolhimento e do cumprimento da necessidade, a saber, da possibilidade que se impõe. “Eu”, “eu quero”, assim, é *amor fati*. “Amor fati” é liberdade, isto é, livre para a morte, ou seja, aberto, disposto, pré-disposto ou apto para, a cada passo, a cada ato, a *consumação*, o todo e o tudo *no ato*, no singular, que é a concretização ou a realização possível. Aí e assim a per-feição. O homem todo, íntegro, inteiriçado no ato, no singular, no pobre e no pouco – no só que *pode* ser. E isso é preciso, o só preciso ou necessário. Sempre só no possível, como possível, que é o só necessário. Sem cobiça, sem sanha, sem grima que, desde o acolhimento do possível, do só possível, foram perdidas, abandonadas, desaprendidas, esquecidas...

Sim, a morte “que é quando um homem vem inteiro pronto de suas próprias profundezas”¹⁰. A profundidade de um homem, de uma vida, é sempre o abissal da possibilidade que aflora e que espontaneamente, *livremente* se cumpre. Assim, a profundidade é, mais uma vez, o destino, a possibilidade que se faz, que irrompe desde nada e é por nada, para nada. Sim, uma profundidade abissal, que é toda só superfície. Doação, pura doação. O homem, o destinatário desta doação, precisa, só pode ser gratidão. Sim, acolhimento à transcendência, que é nada, desde nada, para nada – salto, *a-byssos*.

E, recordando a passagem citada na abertura, para viver-morrer perfeitamente é preciso uma alma grande, é preciso magnanimidade. Alma grande para gastar, esbanjar, prodigalizar. Uma alma tão grande

¹⁰ Cf. Rosa, Guimarães, discurso de posse na Academia Brasileira de Letras, quando, referindo-se à morte de seu antecessor, João Neves da Fontoura, escreveu: “Foi há mais de 4 anos a recém. Vésper luzindo, êle cumprira. *De repente, morreu: que é quando um homem vem inteiro pronto de suas próprias profundezas*” – Em *Em Memória de João Guimarães Rosa*, Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1968, p. 85. Grifo G.F.

que seja sempre a doadora plácida. Vida é a eterna, plácida doadora. O “grande”, de “alma grande”, fala da sobra, do transbordamento, da superabundância – o próprio da vida. E morrer sempre em combate, isto é, vivendo, sendo, existindo e, por isso e assim, na decisão, como decisão, sobrando, transbordando, prodigalizando.

2

Vida e Morte da Filosofia: Um elogio de Helena

André Felipe Gonçalves Correia ¹

I

No volume anterior da coleção *Entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno*, há um texto de nossa autoria intitulado *Labirintos Helênicos: sobre a gênese poética do mito e da filosofia*. Nele é apresentada uma leitura da filosofia como um evento propriamente ocidental, cujo desabrochar é articulado em paralelo com o elemento constitutivo da expressão mítica, tal qual se verifica na poesia fundacional dos gregos, de Homero em diante. O poeta e pensador alemão Friedrich Hölderlin foi o veículo por meio do qual se estabeleceu o contato entre nós e a Hélade arcaica. No texto ora apresentado, neste que é o sétimo volume da coleção, desenvolveremos uma leitura de filosofia diversa daquela. Se na investida anterior a *gênese poética* da filosofia assumiu firme *acentuação*, corroborando seu parentesco e consanguinidade com o μῦθος, na presente tentativa nem poesia nem mito serão relevantes, salvo enquanto aquilo que *não* é filosofia. Convém lembrar que no texto já publicado também foi trabalhada, com alguma clareza, a distinção entre linguagem mítica e linguagem filosófica; mas não como agora, cujo propósito é desprender a filosofia, de maneira rigorosa, da articulação mito-poética. O que se segue abaixo, contudo, é um texto completamente autônomo, ou seja, independente daquele a que se

¹ Professor Substituto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: felgorreia@hotmail.com

contrapõe e ao qual, sob certa perspectiva, serve *igualmente* como complemento crítico, *especulativo*. Sob outro prisma de colocação discursiva, num entremeio de *ironia* e *seriedade*, o caminho a ser trilhado na sequência talvez possa tomar por gancho as palavras de Górgias de Leontinos, ao fim de seu *Elogio de Helena* (21): “Quis fazer deste discurso [λόγος] um elogio para Helena e um divertimento para mim”².

A *ironia*, aqui, encontra-se não apenas na despreocupação do sofista em relação à defesa propriamente dita de Helena – supostamente culpada pelo flagelo que se abateu sob gregos e troianos, e cuja inocência o Leontino trata apenas como oportunidade para o exercício discursivo, sem mais pretensões –, mas sobretudo no referencial de partida de nosso escrito: a figuração *mítica* de Helena, cujo rapto desencadeou a primeira *motivação reunidora* dos povos dispersos de língua grega, dando origem, precisamente, aos *helenos*, isto é, à *unidade do espírito grego*³. O que então se funda nessa redoma mítica desembocará, curiosamente, naquilo que *sepulta* o mito, a saber, a *consolidação* da Europa, do Ocidente, da filosofia. Com a vitória dos aqueus e coligados sob os teucros e aliados, “a Europa [Εὐρώπην] pela primeira vez ergueu um trofeu na Ásia [Ἀσίας]”⁴, como escreve Isócrates, o famoso orador de Atenas, em sua própria versão do *Elogio de Helena* (67), sendo-lhe esse o principal motivo para exaltar a consorte

² GÓRGIAS. “Elogio de Helena”. In: *Testemunhos e Fragmentos*. Trad. Manuel José de Sousa Barbosa & Inês Luisa de Ornellas e Castro. Lisboa: Edições Colibri, 1993, p. 46.

³ Como registra Tucídides (I, 3): “Seja como for, os povos que então receberam o nome de helenos, primeiro cidade por cidade, quando havia comunidade de língua, e depois como um conjunto, nada empreenderam incorporadamente antes da guerra de Tróia” (TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Cury. Brasília: Editora Universidade de Brasília [4ª ed.], 2001, p. 3).

⁴ ISÓCRATES. “Elogio de Helena”. In: *Discursos I*. Trad. Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Editorial Gredos, 1979, p. 183.

de Menelau, rei da Lacônia. Quem ergue, em verdade, esse “troféu” pan-helênico é Homero, na medida em que, com ele, educa e plasma todo o espírito grego, que se define justamente como o anti-asiático, o não-oriental⁵. Mas a linguagem de Homero ainda é perpassada pelo elemento imagético-narrativo e, por assim dizer, oriental, a despeito de suas peculiaridades – a exemplo da tecitura *antropomórfica* do panteão vitorioso, de regência essencialmente olímpica, em contínuo distanciamento da piedade *teriomórfica* das grandes civilizações não-ocidentais, da Líbia à Ásia (Egito, Babilônia, mesmo Índia)⁶.

Também nós faremos um (atípico) *Elogio de Helena*, que se ocupa em mostrar como das ruínas de Ílion – e às custas da vitória poética de Homero – surge a filosofia, isto é, o modo próprio de ser do Ocidente, a

⁵ Toda a cultura grega na costa da Ásia Menor resulta de invasões advindas do sul balcânico. Como observa Heródoto em suas *Ἱστορίαι* (I, 147), a Jônia de Homero e dos primeiros filósofos é decorrência de migrações atenienses. Posteriormente, no contexto das Guerras Médicas, essa auto-definição grega como o não-asiático irá se agravar. Como se sabe, o Império Aquemênida conquista, a partir do séc. VI a.C., várias cidadelas gregas na Ásia Menor, além de seguir em marcha crescente para a Grécia continental. Nesse contexto de ameaça à *identidade* cultural e à *liberdade* política, as fontes gregas não raro representam o Platô Iraniano como uma terra de excessos das mais diversas ordens, como o anti-europeu por excelência. Ainda Heródoto (I, 4): “Os Persas reivindicam a Ásia [Ἀσίην] como sua, bem como as nações estrangeiras que nela habitam; a Europa [Εὐρώπην] e a estirpe helênica se lhes afiguram como separadas deles” (HERODOTOS. *The Persian Wars, Vol. I: Books 1–2* (Loeb Classical Library). Transl. A. D. Godley. Harvard University Press, 1920, pp. 6-7). A recíproca europeia se deixa ver já no verbo grego *πέρθω* (destruir, devastar, saquear), étimo de Περσίς (Pérsia).

⁶ O Oriente é o Outro, o não-grego por excelência dentre os βάρβαροι. A separação de estirpe a que se refere Heródoto na nota anterior, dando voz à Pérsia, também se aplica ao Egito: “Os egípcios consideravam os gregos como impuros e não unicamente, como pensa Heródoto [II, 41], por seu hábito de comer vaca”, observa Jacob Burckhardt, “percebemos que mesmo a raça não era um elemento decisivo, e que a diferença era, no fundo, uma diferença de cultura” (BURCKHARDT, J. *História da cultura grega, vol. 1*. Trad. Paulo Bonafina. Campinas, SP: ed. Kirion, 2024, pp. 325-26). Que dizer, então, de civilizações mais remotas ainda como Índia e além, de que os primeiros helenos pouco ou nada sabiam? Veja-se o que escreve Heródoto a respeito disso (IV, 40). É de se notar, aliás, que a identidade propriamente europeia não se reduz a referências geográficas, uma vez que regiões circundantes da Grécia continental – ocupadas, p. ex., pelos trácios a nordeste ou pelos pelasgos nas cercanias do Egeu (ambos aliados de Ílion, como consta no “Catálogo das Naus” da *Iliada* [Canto II, vv. 840-45]) – eram consideradas bárbaras pelos gregos urbanizados da ágora, praticantes dos jogos públicos e da ginástica; algo que irá se intensificar com o crescimento da produção intelectual nos âmbitos teatral, retórico, histórico, filosófico. Diz ainda Burckhardt: “O não-grego [*der Nichtgriech*], aquele diante do qual o grego toma consciência de sua identidade, é o bárbaro” (p. 325). Identidade essa que tem por base as virtualidades da língua, de vez que βάρβαρος diz aquele que não fala grego, que fala um βáp βáp βáp (blá blá blá) incompreensível, estranho, outro.

Europa. Se aí reside a *ironia*, onde se encontraria a *seriedade* mencionada, que com aquela se forma? Como dito acima, Hölderlin foi o fio condutor do colóquio com a poética arcaica no nosso texto anterior, e isso se deu em função de dois aspectos: uma intimidade nada convencional de sua obra em termos de lida com o mundo grego (algo amplamente reconhecido no pensamento contemporâneo) e sua proximidade conosco, homens hodiernos (muito mais distantes do espírito helênico do que gostaríamos de admitir). O fio condutor agora não será um poeta-pensador, mas um filósofo estritamente acadêmico e amigo íntimo de Hölderlin, cujo apelido na época em que estudaram juntos era “*der alte Mann*” (O Velho)⁷, dada sua *seriedade* mesmo quando jovem seminarista: Georg W. F. Hegel. Ambos os autores, contudo, comungam esse abismo entre Ocidente e Oriente, cada qual a seu modo. Essa escolha, diga-se ainda, em nada surpreende, haja vista que Hegel talvez seja o pensador mais apropriado e influente no que concerne ao estabelecimento rigoroso das distinções entre filosofia e poesia. E o mais importante: também ele deixa claro que esse tipo de avaliação histórica da filosofia não cabe ao historiógrafo (cuja escrita, em geral, *não é filosófica*), mas ao filósofo (que é o único e legítimo historiador da filosofia, pois que atua *de dentro de seu elemento*, realizando-o): “Com efeito, não faltam histórias da filosofia, volumosas e eruditas, que carecem precisamente do conhecimento da matéria com a qual tanto se ocupam”⁸, profere Hegel em suas *Preleções sobre a história da filosofia*.

De fato, Helena condenou gregos e troianos, na medida em que lançou o germe de *uma nova modalidade de vida*, por si mesma inaudita,

⁷ Cf. VIEWEG, K. *Hegel: Der Philosoph der Freiheit*. München: C-H. Beck, 2019, p. 79.

⁸ HEGEL, G. F. W. “Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I” (*Bd. 18*). In: *Werke im 20 Banden*. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1986, p. 17. Daqui em diante, apenas o título da obra e seu respectivo volume.

ao mito e à poesia, seja helênica, pré-helênica ou mesmo extra-helênica. O percurso de Esparta a Troia e de Troia novamente a Esparta ocasiona, em nossa leitura de Helena, o advento de uma *nova história*, qual seja: o *Ocidente da Grécia*. Como se sabe, os μῦθοι mais antigos da poética grega possuem clara inclinação para o Levante (como é o caso dos ciclos de Troia e dos Argonautas), vê-se aí o que chamaríamos de *Oriente da Grécia*, marcado pelo elemento fantástico e divinal da *narrativa*. A Helena que volta em segurança para a Lacedemônia, após o fim da campanha em Ílion (como narra Homero no Canto IV da *Odisseia*), é o “troféu” que exhibe a vitória sobre a Ásia, portanto, a lembrança de que a Hélade precisa agora não apenas proteger essa conquista, mas principalmente conquistar aquilo que nela não é comungado com os teucros vencidos, a saber, *uma articulação originária de sentido sem os acenos do mito*. É curioso perceber essa mudança de paradigma, conquanto incipiente, no relato de retorno ao Ocidente que é a *Odisseia*. O Odisseu que Helena tanto elogia no Canto IV, e que acompanhamos em sua saga de retorno a si, não é mais o mesmo modelo heróico presente na *Iliada*, por exemplo. Vemos um herói fragilizado, desconfiado, a revolver pensamentos consigo mesmo, que por vezes lembra mais um Hamlet de muito pensar e pouco agir (feitas as devidas ressalvas!). Não é à toa que Sófocles, em seu *Filoctetes* (vv.97-99), põe na boca de Odisseu as seguintes palavras: “Filho de nobre pai, também eu, quando era jovem, tinha a língua preguiçosa e pronto o braço. Hoje, com a experiência, vejo que, entre os mortais, são as palavras [γλῶσσαν] e não as ações que conduzem tudo”⁹. A despeito da intenção depreciativa do tragediógrafo para com o personagem, salienta-se aí, bem como no

⁹ SÓFOCLES. *Filoctetes*. Trad. Joao Ribeiro Ferreira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p. 42.

apelo da retórica e da sofística atenienses de então, um direcionamento outro da “língua” (γλῶσσα), também presente em Heródoto e em Sócrates, bem como naqueles que Aristóteles chamou de φυσικοί, na medida em que não se valiam da narrativa. Essa peculiar direção é acentuada na Γεωγραφικά (IX, 2, 2) de Estrabão, quando da menção de que os assuntos do λόγος “são particularmente úteis na lida com os helenos, enquanto que na lida com os bárbaros a força [κρείττων] é preferível à razão [λόγος]”¹⁰. Os “bárbaros” da passagem concernem às tribos de *território* ocidental que disputavam a Beócia de antanho, antes do advento da língua grega¹¹.

A fim de seguirmos a recomendação de Hegel, convém agora algum afastamento das fontes sumariamente historiográficas e afins, para que possamos adentrar mais adequadamente o elemento filosófico, o λόγος. Tomemos de início o fr. B15DK de Xenófanes: “Tivessem os bois, os cavalos e os leões mãos, e pudessem, com elas, pintar e produzir obras como os homens, os cavalos pintariam figuras de deuses semelhantes a cavalos, e os bois semelhantes a bois, cada (espécie animal) reproduzindo a sua própria forma”¹². Em um primeiro momento, parece que o autor está apenas criticando a figuração antropomórfica do sagrado na poética e na arte vigentes, presente em Homero e Hesíodo (mencionados no fr. B11DK). Parece-nos, contudo, que o Colofense está

¹⁰ STRABO. *The geography*. Transl. Duane W. Roller. Cambridge University Press, 2014, pp. 395-96.

¹¹ Bem antes, no Φίλιππος (16) de Isócrates, lê-se algo semelhante: “Aconselho-o, com efeito, a assunção da concórdia com os helenos e a expedição militar contra os bárbaros. Com os helenos é conveniente persuadir (πειθεῖν), e com os bárbaros é útil atacar [βιάζεσθαι]” (ISÓCRATES. “Filipo”. In: *Discursos II*. Trad. Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Editorial Gredos, 1980, p. 164). Reitere-se que a mera divisa territorial não define o espírito europeu, do contrário as tribos celtas e germânicas (de que Heródoto nada sabia, inclusive) não seriam “bárbaras”. No mais, que não se perca de vista a *retórica encomial* de nosso horizonte, fiada no *olhar grego* do entorno (em acepção *geral* e sob um destacamento em *particular*), cuja prerrogativa se deve ao legado escrito e à recepção de tais registros.

¹² XENÓFANES. “Sátiras”. In: *Os filósofos Pré-Socráticos*. Trad. Gerd A. Bornheim. São Paulo: Editora Cultrix, 2000, p. 32.

a indicar não apenas a natureza não humana do sagrado, mas, sobretudo, o questionamento acerca da forma originária do homem. Ora, se a *unidade divinal* a que se refere o autor no fr. B23DK é desprovida de referencialidades de qualquer ordem (porquanto em nada semelhante aos deuses da poesia, bem como aos homens), então nos vem a questão de como o homem poderia despertar para ela, que “sem esforço move tudo com a força de seu pensamento [νόου]”¹³, como se lê no fr. B25DK. A estrutura imagética do mito, ao revelar os deuses por meio da forma humana, assinala, acima de tudo, que mesmo o sagrado só pode despontar para o homem *a partir do homem, a partir do sentido humano*. Há nisso um mútuo despertar do homem e do sagrado, na medida em que esse ultrapassa e, simultaneamente, possibilita aquele, porém ainda naquele, isto é, *no e para além do homem enquanto sua forma* κατ' ἐξοχήν. Mas que forma é essa? Trata-se da forma do pensamento, da razão, sob a qual o próprio Xenófanés pôde conceber essa nova modalidade da expressão humana, que é a filosofia; para a qual ele ainda não tinha nome, chamando-a no fr. B2DK (v. 12) ἡμετέρη σοφίη (“nossa sabedoria”), e que (vv. 13-14) “não é justo preferir o vigor à boa sabedoria [ἀγαθῆς σοφίης]”¹⁴, em referência às competições atléticas da πόλις, que lhe decaem em valor frente a esse saber emergente, nada habitual e, por isso, “tão fora do trilha dos homens”¹⁵, acrescentaria Parmênides com o fr. B1DK (v. 27).

Na filosofia, o homem e aquilo que nele o ultrapassa deixa de possuir imagem e mesmo pátria. Isso se atesta na grande novidade que é a sua estrutura discursiva: a *linguagem teórica*. Embora advento grego,

¹³ Id., “Da Natureza”. In: *Ibid.*, p. 33.

¹⁴ Id., “Fragmentos”. In: *Filósofos épicos I: Parmênides e Xenófanés*. Trad. Fernando Santoro. Rio de Janeiro: Hexis: Fundação Biblioteca Nacional, 2011, pp. 22-23.

¹⁵ PARMÊNIDES. *Da natureza*. Trad. José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002, p. 14.

essa linguagem não se vincula a um πάθος meramente nacional, mas a um que se pretende ampla e essencialmente humano, cujo alcance nenhuma expressão poética nacional e regional dos povos antigos atingiu, nem mesmo na *Grécia oriental*. Da iniciativa antropomórfica dessa Grécia, em que o homem desperta para si em seu limite e alcance, surge uma nova iniciativa ainda mais grave, que nominamos *Grécia ocidental*. Nessa vigora uma linguagem *propriamente humana*; e isso por não requerer nenhuma disposição *específica* de cultura, de afecção representativa, por mais que tenha de aparecer em algum lugar e em algum momento. Na linguagem teórica, a única exigência é que se seja homem – um ζῷον λογικόν, como dirá Aristóteles. Inobstante o fato de que essa humanidade tenha como língua o grego (e esse é um limite que tem de ser levado a sério), em todo o resto se verifica algo jamais visto, uma espécie de *linguagem universal*, pré-Torre de Babel, se se quiser. Com esse despertar do e no homem, o λόγος desperta para si, assume o sentido de si, pois apazigua “a fantasia selvagem e infinitamente colorida de Homero”¹⁶, como diz Hegel nas *Preleções*. Foi a cauda do grande pavão oriental que persuadiu Helena a abandonar sua pátria, extasiada pelo barrete frígio de Páris, peça escarlate tipicamente asiática que o identificava como não grego¹⁷. Seu percurso de repatriação implica a *liberdade* do homem enquanto descoberta do *puro pensar*, que de si se apercebe em seu próprio elemento, em sua própria forma – sem coloração figurativa, sem narrativa poética:

A história, que temos diante de nós, é a história do pensamento que se descobre a si mesmo [die Geschichte von dem Sich-selbst-Finden des

¹⁶ HEGEL, op. cit., p. 203.

¹⁷ Cf., p. ex., a ânfora *Hélène et Páris*. Face A d'un cratère en cloche à figures rouges apulien (attribué à l'école de Tarente), 380-370 av. J.-C. (Muséu do Louvre). Ainda que em Homero, como se sabe, aqueus e teucros partilhem piedade e hábitos, Tucídides (VI, 2) não deixa de chamar os troianos de bárbaros, ao se referir àqueles que, fugindo dos aqueus, se instalaram na Sicília, no “Ocidente”.

Gedankens]; e no caso do pensamento, ele só se descobre ao se trazer à tona, de modo que ele só existe e é efetivo ao se descobrir. Essas produções que se trazem à tona são as filosofias. E a série dessas produções, dessas descobertas, nas quais o pensamento se propõe a descobrir a si mesmo, é um trabalho de dois mil e quinhentos anos.¹⁸

Entenda-se, de resto, que essa liberdade de si do pensar, que precisa existir num contexto historial efetivo, não tem que ver com *humanismo* ou *racionalismo*, desprovido do sagrado. Não. A aurora da filosofia, tal qual atesta um pensador como Anaximandro de Mileto¹⁹, assevera que a expressão sumamente humana, que é a filosofia, comporta o reconhecimento do limite como uma *conditio sine qua non* daquilo que Hegel chama de *Espírito* (*Geist*), ou seja, o *Fermento* (*Gest*) do Maior no Menor, que *crece* desde si mesmo, *concretamente* (*konkret*).

II

Aquele mesmo trecho em que Hegel menciona a inaptidão historiográfica relativamente à apreensão do elemento filosófico é seguido por este: “Os autores de tais Histórias são comparáveis a animais que ouviram todas as notas de uma peça musical, mas a cuja compreensão não veio a unicidade [*das Eine*], a harmonia dessas notas [*die Harmonie dieser Töne*]”²⁰. Com isso, ele está chamando a atenção para a *unidade de sentido comum* a toda *multiplicidade e dissonância* da

¹⁸ HEGEL, op. cit., p. 23.

¹⁹ No *Comentário à Física de Aristóteles* (24, 13-16), Simplicio diz que Anaximandro foi o primeiro a introduzir o vocábulo ἀρχή em acepção filosófica, por mais que em meados do séc. VI a. C. ainda não se empregasse o composto φιλοσοφία. E esse *principio*, que no fr. B1DK é o ἄπειρον (nesse que é o texto mais antigo do pensamento ocidental, em termos de expressão teórica, especulativa), no fr. B3DK é identificado com o “divino” (θεῖον). A isso sinaliza o poeta e pensador Ângelo Monteiro, por meio de uma alusão etimológica entre θεωρία e θεός: “O conceito de *theoria* (ou visão da realidade), entre os gregos, nos arrasta para a ideia do divino que está presente nas coisas. Uma verdadeira *theoria* inclui, pois, necessariamente, o divino” (MONTEIRO, Â. “A arte e a presença do divino ou Da loucura”. In: *Ser & Linguagem: Entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno* [vol. 4]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022, p. 13).

²⁰ HEGEL, op. cit., loc. cit.

tradição filosófica. A qualquer leitor minimamente atento (de Hegel e do mundo grego), fica clara a proveniência lexical da citação: a *harmonia heraclítica*, como se verifica nos frs. B8DK e B51DK, bem como na doxografia platônica (*O Banquete*, 187a): “O um [τὸ ἓν], discordando em si mesmo, consigo mesmo concorda, como numa harmonia de arco e lira [ὥσπερ ἀρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας]”²¹. Cada uma das manifestações particulares da filosofia ao longo dos séculos está como que empunhando um “arco” com a flecha em riste para todas as demais, simulando no domínio do pensamento a notável antipatia e o estado de *barbárie* das cidades-estados gregas *entre si*; em que, a despeito disso, atua uma coesão de grupo, uma identidade²². Foi essa *discórdia estrutural da união* que não converteu a Grécia nem em um império unificado nem em uma porção territorial de tribos dispersas. Dá-se o mesmo na marcha do pensamento enquanto *tradição*, pois que não se perde nem no isolamento da unidade nem na desolação da multiplicidade. Nisso se testifica outra dimensão, dentre várias, do ἐλληνικός πάθος. Na obra pré-*Fenomenologia do Espírito*, intitulada *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, Hegel se manifesta como autêntico herdeiro desse πάθος: “Quando o poder de unificação some da vida dos homens, e os opostos têm perdido sua relação viva e interação, e ganham autonomia, surge a necessidade da filosofia”²³.

²¹ PLATÃO. *O Banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 65.

²² Acerca disso, ouça-se o apelo de Lisístrata no contexto da Guerra do Peloponeso, quando procura incitar no coração dos beligerantes a chama pan-helênica, que outrora, sob o estalão homérico, os reunira no encaix de Helena: “Em Olímpia, em Delfos, nas Termópilas e numa porção de outros locais, vocês celebram cerimônias, fazem oferendas aos deuses. As oferendas e as cerimônias são comuns a todos os helenos. A terra que pisamos também é posse comum de todos os helenos. E no entanto vocês vivem se massacrando uns aos outros, cortando as cabeças uns dos outros e saqueando as cidades que deveriam proteger dos bárbaros” (ARISTÓFANES. *Lisístrata. A Greve do Sexo*. Trad. Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM, 2003, pp. 106-07). Que não se deixe de notar aqui outra nuance da *ironia*, bem como da *seriedade*, de nosso panegírico.

²³ HEGEL, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (Bd. 2), p. 22.

Nesse sentido, a *unidade* do saber filosófico conhece e efetiva não só a si mesma, mas também o negativo de si mesma, isto é, suas *configurações de limite*. E, segundo a *Fenomenologia*, “saber seu limite significa saber se sacrificar [*seine Grenze wissen heißt, sich aufzuopfern wissen*]”²⁴, ou seja, *perder-se no absoluto*; todavia, *como e enquanto limite*, ou ainda, no limiar absoluto de seus momentos e figuras. A essa altura da obra, Hegel está fazendo referência ao sacrifício dos elementos inapropriados à receptividade do universal no individual. Sacrifício significa, com efeito, *renúncia*, mas não no sentido de apagar e evaporar. Renunciar a toda e qualquer delimitação implica a apercepção do lugar que lhe compete. Desta feita, alocar uma determinação em seu reduto próprio diz respeito a um duplo reconhecimento. De um lado, sem determinação e limite não haveria um sentido para o qual se revela a questão de seu sentido, ou melhor, *do sentido*; de outro lado, um limite ou determinação, porquanto delimitado e determinado, já sempre aparece como mártir do sentido de seu sentido, isto é, *do sentido*. A *lógica do sacrifício* exige, portanto, uma espécie de *morte em vida*. É precisamente isso que diz Sócrates, no *Fédon* (64a), acerca do filósofo: “Embora os homens não o percebam, é possível que todos os que se dedicam verdadeiramente à filosofia a nada mas aspirem [*ἐπιτηδεύουσιν*] do que a morrer e estarem mortos”²⁵. Uma tal expiação não é “percebida” em função de sua sutileza. Não se trata, portanto, de passar da vida para a morte, num movimento de cesura. Dessa maneira, como se verifica, p. ex., nas ciências biológicas, uma se relaciona com a outra enquanto diretriz meramente negativa, sem ocupar o mesmo lugar de origem, pois, quando há morte, não há vida, e vice-versa –

²⁴ Id., *Phänomenologie des Geistes* (Bd. 3), p. 590.

²⁵ PLATÃO. *Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 3. ed. (bilingue), 2011, p. 67.

lembramo-nos da célebre fórmula de Epicuro: “Quando estamos vivos, é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos”²⁶. Vige aqui uma mútua negação de ordem lógico-sucesiva. De acordo com essa acepção, lidar com o *cadavérico* seria tão só resgatar o que não é mais o caso, ou seja, aquilo que não mais se apresenta sob o viço da presença; servindo, no melhor dos casos, tal qual exemplifica Hegel em relação à tendência historiográfica de sua época, como edificação e erudição, as quais vão de encontro ao *elemento histórico genuíno*, ou seja, à *vivacidade de todas as épocas*²⁷. E essa última não tem que ver com o meramente presente, em oposição ao passado e ao futuro, mas com aquilo que sempre é o caso, portanto, com o que em cada configuração mais recente já se lhe adiantou. É esse elemento vivo que torna obsoleto aquilo que morre das épocas de outrora e do porvir; mas o que nelas há de vida, persiste graças à morte, ou seja, ao *sacrifício* da e para a própria vida. O *cadavérico* precisa ser abarcado de acordo com o cumprimento da necessidade que lhe compete, logo, como o *vigor* do evanescente que passa e se deixa para trás. Em alusão a isso, tome-se o fr. B96DK de Heráclito: “Cadáveres, mais do que excrementos, devem-se jogar fora”²⁸.

Em toda recente e atual figuração impera um sintoma necessário do Espírito, ou seja, aquilo que reclama a contemporaneidade da época, inclusive os aspectos e nuances que se lhe opõem resistência. Todavia, o

²⁶ EPICURO. *Carta sobre a felicidade [A Meneceu]*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo del Carratore. São Paulo: UNESP, 2002, p. 29.

²⁷ Que não se veja nisso uma desqualificação simplória do estudo da ciência histórica. “Entretanto”, profere Hegel em suas preleções, “quando uma época trata tudo historicamente [*Alles historisch*] e se ocupa, assim, sempre apenas do mundo que não é mais, vagueia, desta feita, em casas sepulcrais [*Totenhäusern*]; então o Espírito abandona a sua própria vida [*sein eigenes Leben*], que consiste no pensar de si mesmo [*welches im Denken seiner selbst besteht*]” (HEGEL, G. F. W. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Berlin: Akademie Verlag, 1966, p. 134).

²⁸ HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 101.

mais decisivo não é uma tal *necessidade*, cuja força, conquanto avassaladora, não se furta da abstração que é o presente; mas a *liberdade* da e na própria necessidade, isto é, aquilo que no avalanche epocal o conflagra e encaminha a sua ruína, a seu sacrifício. A morte aqui não se encontra alheada da vida, de vez que diz a *vida da vida*. É o que consta no fr. B88DK de Heráclito, numa articulação distinta daquela do fr. B96DK: “O mesmo é vivo e morto”²⁹. Vida e morte aqui precisam ser alavancadas à sua gênese comum. Vejamos.

Como apreender a vida de uma figuração qualquer a partir dela mesma? Tomemos o exemplo do parto e da parteira, para dar seguimento à deixa socrática supracitada. A parteira, de tanto exercer e presenciar a sua atividade, acaba por não mais se *espantar* com o milagre do parto, ou seja, acaba por *morrer para a vida do sentido* em que se encontra. Contudo, trata-se de uma *morte autômata*, fruto de certa apatia e distância, inobstante a eficácia de sua arte. É que ela se encontra em uma proximidade excessiva, em que o nada convencional se converte em evento corriqueiro, algo típico de qualquer ofício e cujo risco é precisamente desembocar em um distanciamento maquinal, que *não vê o que vê*.

Bem diferente é a morte do e para o filósofo – caso não se limite a um burocrata escolar –, pois o seu norte é aquilo que o grego chamou de *θαῦμα* (espanto, admiração), seguindo as escolas platônica e aristotélica. Note-se, antes de tudo, que, *desde dentro de um sentido condutor*, uma atividade apenas atende às indicações que lhe são franqueadas. Aqui, toda ocupação e/ou preocupação não se *admira* com a gênese da própria atividade, dando-lhe apenas seguimento, seja a contragosto ou não. Todavia, há uma outra maneira de atuar desde

²⁹ Id., *ibid.*, p. 97.

dentro, distinta da *vida cega* e da *morte autômata*. “Morrer e estar morto”, para o filósofo, significa distanciar-se da vida (ou sentido) em pauta, porém, *para ver o que ela vê*. Sem distância não se vê o ver. Dentro de uma floresta repleta de árvores, p. ex., a própria floresta não pode ser vista; porém a perda da visibilidade das árvores tampouco poderia fornecer a experiência da floresta – *donde que a morte tem de ser em vida*. Em pauta está uma forma peculiar de viver, cuja tessitura parece precisamente se opor à vida. *É uma vida que vê a vida da e na vida*. Curioso é que uma tamanha imersão só se entreabre, segundo as palavras de Sócrates, no “aspirar” (ἐπιτηδεύω) à morte. *Essa morte é a vida da gênese e o ponto de partida da filosofia*. Ponto esse que escapa a toda e qualquer datação; mas que, por outro lado, tampouco ecoa no meramente indeterminado, pois que a vida já sempre assumiu uma determinação, e, por conseguinte, também seu sacrifício. Em questão está *o nascimento da filosofia e a sua história enquanto acontecimento grego*, mas não como *posse grega*, de vez que essa se encontra fadada a sucumbir. O proceder filosófico nos pertence tanto quanto pertenceu aos gregos. *Nostra res agitur!* A essa jornada chamamos Europa, *Ocidente da Grécia*, ponto de inflexão da visibilidade de si que se abre para a própria condição e abertura do ver, e que só entra em cena na medida em que vê e se vê *como* essa dimensão originária de toda visibilidade³⁰. A isso nos compele o escrutínio semântico do vocábulo ἄνθρωπος, como o faz Sócrates no *Crátilo* (399c), um belo exemplar do apreço helênico pela etimologia:

³⁰ Convém aqui uma breve incursão etimológica do vocábulo θεωρία (teoria), cujo étimo, o verbo θεόομαι (ver, contemplar), é cognato tanto do substantivo θάυμα (espanto) quanto do substantivo θάμβος (temor reverencial) – aquele vinculado à filosofia, esse atrelado à piedade e ambos ligados à experiência da visão, da vista (θέα). Fizemos uma referência a isso na nota 19 e na sequência, com Platão, veremos um outro encaminhamento desse mesmo *amplo visual*, tão caro aos gregos, *mesmo quando não se trata de ver imagens*, como é o caso da *visão filosófica*.

É o seguinte: o nome ἄνθρωπος significa que, ao contrário dos animais que não examinam o que veem, nem o reúnem nem o contemplam, o homem, ao mesmo tempo que vê – pois é isso, justamente, que quer dizer ὅπωπε – contempla e reúne o que viu. Por isso, dentre todos os animais é o homem o único justamente denominado ἄνθρωπος, ou seja, ἀναθρῶν ἃ ὅπωπε, o que contempla o que vê.³¹

A passagem, *conquanto se refira à humanidade do homem em geral*, ao se valer da *letra* e do *espírito* gregos, assinala para uma modalidade singular, que de si se apercebe no horizonte do *discurso* e do *puro pensar*. Nessa camada, o homem revela-se para o homem enquanto o desvelamento da gênese para si mesma. Com isso se demarca a aurora da filosofia. É o que profere Hegel de modo enfático: “No Ocidente estamos no solo próprio da filosofia [*Im Okzident also sind wir auf dem eigentlichen Boden der Philosophie*]”³² / “A autêntica filosofia começa para nós na Grécia [*Die eigentliche Philosophie beginnt für uns in Griechenland*]”³³. Reiteremos, contudo, que não se trata de *posse*, perante a qual se tende a conferir um mérito geográfico, social, étnico, historiográfico, mesmo cultural etc. a uma questão de envergadura propriamente *ontológica*. O homem assim descoberto abaliza, paradoxalmente, o *nascidouro de sua morte*, pois o conduz ao mais radical de todos os distanciamentos; o que isenta a questão de ser encarada mediante a inflexão do senso comum, a saber, como anseio etiológico de determinar e imputar autoria, causa. Não há nexo causal capaz de estabelecer um caminho prévio e de preparação para a filosofia, pois ela, no assalto de seu despertar, já nasce pronta, com os

³¹ PLATÃO. *Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, PA: UFPA, 1973, p. 140. Nas duas ocasiões em que consta o verbo “reunir”, o tradutor optou pelo verbo “analisar”. Tomamos essa iniciativa em função do texto grego, em que consta ἀναλογίζεται e λογίζεται, respectivamente. Ambos têm por radical o termo λόγος, e, portanto, o verbo λέγω (reunir, recolher, agrupar).

³² HEGEL, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, p. 225.

³³ Id., *ibid.*, p. 300.

olhos que são os seus. Há, isto sim, um espertar da coisa para si mesma, ou seja, para *a/sua* liberdade, porém no seio e exercício de sua determinidade ou delimitação necessária. Vê-se, aqui, a distância de e em toda proximidade ou limite, de que, ademais, proximidade e limite passam a ser vistos como tais, pois sem distância não se vê o que se vê. 'Ο ἄνθρωπος, enquanto *abertura do abrir-se dos olhos* ou *visão da visão*, é nomeado por Hegel de “consciência-de-si” (*Selbstbewußtsein*):

Emerge na Grécia a liberdade da consciência-de-si. No Ocidente, o espírito imerge em si. No fulgor do Oriente, o indivíduo [*Individuum*] desaparece; ele é apenas um vislumbre na substância. Esse lume se torna no Ocidente o relâmpago do pensamento [*Blitz des Gedankens*], que acomete a si mesmo, daí se irradia e, assim, cria seu mundo a partir do interior.³⁴

A liberdade do *espírito finito* implica o momento de virada em que o *Espírito* se percepçiona enquanto tal; o que revela consigo não apenas um processo, mas um estado de sacrifício em que o homem, “a partir de seu interior”, sobrevém e eleva-se a si mesmo. Sacrificar-se, por conseguinte, não tem que ver com subserviência a um elemento adventício, mas com o “relâmpago do pensamento” que se acomete a si, ou seja, com o súbito despertar de si para si mesmo. Se é na Grécia que o espírito finito acorda para *a/sua* liberdade, isto se dá em função do “indivíduo” que passa a se conceber em sua individualidade *como* universalidade – “imortais mortais, mortais imortais [ἄθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἄθάνατοι]”³⁵, lê-se no fr. B62DK de Heráclito. Trata-se, inclusive, do indivíduo integrante e fomentador de constituições livres, como se verifica em algumas cidades-estados gregas (embora de modo circunstancial e seletivo), haja vista que a determinação da liberdade passa a se lhes afigurar como necessária e mote de renúncia perante o

³⁴ Id., *ibid.*, p. 232.

³⁵ HERÁCLITO, *op. cit.*, p. 145.

meramente individual. Os decênios das Guerras Médicas são o mais emblemático testemunho historiográfico disso, em que a *Liberdade* passa a ser a nova *Helena*. Sintomática é a consagração que Ésquilo conferiu ao exército ateniense³⁶ na tragédia *Os persas*, a mais antiga das que nos foram legadas (472 a.C.): às inquirições da rainha, mãe de Xerxes e viúva de Dario I, acerca dos que presidiam a casta adversária, responde-lhe o coro persa (v. 242): “Não se dizem servos nem submissos a ninguém”³⁷. E a liberdade em questão dista tanto do servilismo quanto do capricho individual³⁸. “Daí que”, diz Hegel em suas aulas (sem esquecer que há quase vinte anos fugira de supetão de Iena, devido às invasões napoleônicas), “só no Ocidente temos constituições livres [*haben wir auch erst im Okzident freie Verfassungen*]”³⁹.

Esses apontamentos de ordem cívica e sócio-política, e mesmo historiográfica, são, como dito, *epígonos* da estrutura nuclear do pensamento; porém servem para ilustrar o modo mediante o qual Hegel concebeu, sob a feição especulativa do Direito, a história universal como e enquanto *Caminho do Ocaso*. Tenhamos em mente, de resto, os ciclos da Revolução Francesa e suas consequências à época de Hegel, sobretudo o ideal de liberdade não de um ou de alguns, mas de todos os homens; causa de graves impasses históricos, inclusas as conquistas de

³⁶ Cujá esquadra, dentre as πόλεις do continente, foi precursora no auxílio aos territórios helênicos na Ásia Menor.

³⁷ ÉSKUILO. *Os persas*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2019, p. 67.

³⁸ Karl Löwith, em seu estudo do sentido hegeliano da história universal e espiritual, nos aponta alguns elementos com vistas a corroborar esse entorno: “A vida grega é um verdadeiro ‘ato de juventude’: Aquiles, o adolescente da poesia, a abriu, e Alexandre, o efetivamente jovem, a concluiu. Em ambos aparece a mais bela e livre individualidade, que se desenvolveu no combate contra a Ásia. A Grécia é política e espiritualmente um poder antiasiático e, como tal, o começo da Europa. A isso corresponde também o caráter de paisagem que não é o de um continente uniforme, mas que é disperso por muitas ilhas e penínsulas pelas costas dos mares” (LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche: A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. Trad. Flamarion Caldeira Ramos e Luz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Unesp, 2014, p. 39).

³⁹ HEGEL, op. cit., loc. cit.

Napoleão no Sacro Império Romano-Germânico⁴⁰. Não é nosso fito avançar mais em tais considerações, as quais, aliás, *só adquirem legitimidade e valor de questão a partir da gênese do homem como filosofia*. Ademais, reiterar-se, colocar a questão da origem da filosofia é algo que apenas se nos franqueia a partir da própria filosofia, pois que *sua origem implica a origem da própria origem* na disciplina da consciência-de-si, e isso sem se valer de recursos outros senão do próprio pensamento de si advindo, sem data ou lugar; o que não significa, entretanto, a abolição de demarcações histórico-geográficas ou mesmo culturais. É que essas não bastam a si próprias, pois não se originam em si mesmas; donde a eficácia instrumental de pensá-las mediante coordenadas etiológicas, o que *não* ocorre com o puro pensar, com o filosófico. Em *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling* há uma bela formulação disso: “No que diz respeito à essência interna da filosofia, não existem nem antecessores nem sucessores [weder Vorgänger noch Nachgänger]”⁴¹. O homem, enquanto lume e acontecimento grego, é, *conjuntamente*, desprovido de lugar, de hora, de pátria⁴².

⁴⁰ Desse discurso iluminista, que, *mesmo incipiente*, visa à liberdade de *todos* os homens, parece se distanciar totalmente a prática comum e legal da escravidão na Antiguidade. Todavia, é sabido que na Atenas da Guerra do Peloponeso em diante o quadro dessa dimensão de exploração humana (que geralmente era de origem não-grega) poderia ser de uma flexibilidade estranha à mentalidade moderna do assunto. Dá-nos testemunho disso, p. ex., Eurípedes, na tragédia *Íon*, em que um Πρεσβύτες (ancião), servo da casa real, toma a palavra: “Só uma coisa envergonha os escravos: o nome. Em todos os outros aspectos, em nada é inferior aos livres um escravo que seja nobre e valeroso [ἐσθλὸς]” (EURÍPEDES. *Íon*. Trad. Carlos García Gual. Madrid: Editorial Gredos, 1995, p. 44).

⁴¹ HEGEL, op. cit., p. 17.

⁴² O tom de nossa exposição se articula a partir de exigências retóricas, próprias à performativa da escrita, o que não visa a abolir o caráter de polêmica de tais asserções, sobretudo se lidas apressadamente. Em todo caso, tomemos ainda uma passagem luminosa de Gilvan Fogel: “Em questão, aqui, não está a *origem* do homem no sentido evolutivo-historiográfico, isto é, com o propósito de fixar uma data e um lugar de surgimento da *espécie* homem – o *Pithecanthropus erectus*, o *Neandertal*, o *Homo sapiens*. O problema, aqui, é da ordem do ontológico, do vital-existencial, do *realmente* histórico (!), quer dizer, em questão está o homem que *acorda*, que *desperta para o homem*. É o homem acordando ou despertando do homem para o homem – o *irromper de liberdade*. Isso é um insólito acontecimento europeu, ocidental – grego. É esta a certidão de nascimento da filosofia. Há controvérsias e ranger de dentes, mas...” (FOGEL, G. “Escuta, silêncio, linguagem”. In: *Revista Aufklärung*, vol. 4, nº esp., 2017, p. 58). Se aqui se descortina certa ênfase na leitura que a cultura

III

A fim de explicitarmos um ponto importante para o nosso percurso, retomemos dois verbos de que Hegel se utiliza na última citação destacada do texto: *ausbreiten* (“irradiar”, difundir, espalhar) e *erschaffen* (“criar”, produzir, realizar), ambos em referência ao “relâmpago do pensamento”, à filosofia. Ora, isso que já nasce pronto, como poderia ainda se difundir e se produzir, *se desdobrar*? Em outros termos, o que é que a filosofia, nela mesma, tem que ver com o *elemento historial*? Em pauta está o *caminho dialético* entre *história da filosofia* e *filosofia em geral*. O Espírito que a si se percepçiona também se encontra em marcha, pois precisa vir a ser o que é. Em sua vitalidade originária, o elemento produtivo da esfera do *puro pensar* concerne ao mesmo elã de fermentação do Espírito presente e atuante no campo da história universal. Mais ainda, pois, conquanto de algum modo resguardado em sua *pureza*, assim procede não sob o feitio da mera abstração. O seu *distanciamento* é a força que testemunha e fornece conexão aos dispersos, e isso por aceder ao alcance produtivo das diferentes conjunturas epocais o assalto da *autoprodução*. A história da filosofia é a ambiência em que a produção de si desperta para si, e, enquanto tal, não poderia se furtar do elemento produtivo. Trata-se, contudo, de uma produção à margem do meramente produtivo, posto que a marcha triunfal do Espírito, que de si se apercebe, requer precisamente um distanciamento de alcance absoluto, uma visibilidade de centro e comunhão; e aqui, afastar-se significa ver e efetivar a gênese de toda

ocidental faz de si, quão mais presunçosa não seria transferir a outras culturas isso que lhes é estrangeiro? Civilizações mais antigas e mesmo distantes no tempo e no espaço da Grécia querem mesmo reivindicar para si a φιλοσοφία? Dela precisam? Falar de uma filosofia não europeia não seria antes uma questão europeia, ocidental, sob uma forma escamoteada de domínio? E mais: conforme às exigências de uma *ciência teórica*, não se acessam ainda as doutrinas não ocidentais por meio de categorias ocidentais? – O quê?! Um novo rapto de Helena?!

visibilidade produtiva como e enquanto pensamento, criação. A história da filosofia é a saga do pensamento no reino de sua pureza. Mas, aqui, *pureza* e *distância* precisam se afigurar necessariamente como *mudança* e *proximidade*, sob pena de abstração⁴³. Como encarar, então, isso que está subtraído à mudança e que, no entanto, comporta uma história?

Diferentemente do que se verifica no campo das ciências particulares – em que o acolhimento de uma nova abordagem ou axioma só avança na medida em que torna obsoleta a anterior, em que a refuta –, o avanço na filosofia, conquanto perpassado pelo confronto entre as distintas filosofias, conserva-se em seu vigor de questão como só pode se conservar *aquilo que põe* propriamente a tônica de questão, ou seja, que mesmo sob o aspecto específico de sua propositura não se deixa cegar por ele, embora o defenda e tenha de defendê-lo com unhas e dentes, pois assim exige a determinação em que se encontra e da qual não pode se desvencilhar, sob pena de entregar-se ao *emudecimento*. O homem e a filosofia sempre se encontram sob a determinação da fala e do discurso, isto é, de um sentido (λόγος); o que não significa a exclusão do *silêncio*, mas o esforço sempre emergente de negação no Espírito para com o vazio e indeterminado, ou seja, de pôr em questão o questionamento que nunca se deixa determinar e pontuar como *lápide*, mas que assume, necessariamente e a cada vez, contornos definidos, sem os quais a própria questão do silêncio não poderia advir. Assim, mesmo com o hindu, em relação ao deus *Brahma*, conforme escreve Hegel n’A *Doutrina do Ser*, que “anos a fio apenas olha para a ponta de seu nariz, imóvel, e apenas diz *Om*, *Om*, *Om* na interioridade de si ou nada diz”⁴⁴, já sempre impera um *sentido*

⁴³ Como observa Karl Löwith: “A história da filosofia não é para Hegel nenhum acontecimento à margem ou além do mundo, mas ‘o centro da história universal’. O que domina ambas igualmente é o absoluto como Espírito do mundo; à essência desse pertence o movimento e, por consequência, também a história” (LÖWITH, op. cit., p. 37).

⁴⁴ HEGEL, *Wissenschaft der Logik I* (Bd. 5), p. 101.

que se volta para o sentido, isto é, uma fala que se direciona ao silêncio como e enquanto fala, a qual, obviamente, não se deixa calar sob os aspectos do silêncio e da imobilidade sensoriais. Mesmo o “nada” (*Nichts*), enquanto o princípio absoluto do budismo (como escreve Hegel noutra parte d’A *Doutrina do Ser*⁴⁵), só se apresenta enquanto questão primacial a partir da fala. Dizer, mesmo em silêncio, é uma necessidade donde sempre se parte; e, enquanto tal, isto é, determinação e limite, não pode se bastar jamais, ao menos não enquanto acata à gênese, que não tem *nem antes nem depois*.

É nesse sentido que dirá Hegel posteriormente em suas aulas: “Perante altas árvores [*vor lauter Bäumen*], não se veria a floresta; perante ruidosas filosofias [*vor lauter Philosophien*], não se notaria a filosofia”⁴⁶. A multiplicidade das filosofias – conquanto genuínas, pois que exercem a necessidade do discurso – com frequência parece não atender à própria filosofia, que acaba por cair em descaso e a se agarrar no manto deste ou daquele sistema. É esta deixa, inclusive, que fomenta e insufla o descontentamento corriqueiro para com o *filosófico*, ou seja, para com o homem enquanto *saber*. Em virtude de haver tantas filosofias, confessa o homem que de si se desespera, seria forçoso concluir que não existe filosofia alguma, e que “a história da filosofia”, ensina o velho Hegel em seus últimos anos de docência, “é um campo de batalha onde se encontram apenas cadáveres [*Totes*]”⁴⁷.

É sabido que Hegel confere ao desdobramento da história da filosofia um nexos sequencial e incontornável, que faz de cada filosofia um momento de emergência necessária, passível de aparecer única e exclusivamente onde e quando aparece; e o mesmo se aplica aos acontecimentos da história universal. Nosso enfoque, entretanto, não é

⁴⁵ Cf. Id., *ibid.*, p. 84.

⁴⁶ Id., *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, p. 94.

⁴⁷ Id., *ibid.*, p. 272.

seguir essas nuances do sistema (de suma importância para a compreensão do projeto hegeliano, sem dúvida), mas sim, na medida do possível (uma vez que só se sai desde dentro), circundar o conteúdo propriamente filosófico que se está a elucidar; portanto, para quem e além de unilateralidades, mas já sempre assumindo a demanda de pontuações unilaterais. Sigamos, assim, o que profere Hegel acerca das várias filosofias, na última ocasião de suas lições sobre a história da filosofia (1829/30): “Todas são unilaterais [*Einseitig sind sie alle*]; porém, retirada a unilateralidade, fica o conteúdo [*Inhalt*]”, e continua: “Na história da filosofia, não lidamos com o passado, nem com o pensar de outrem. Lidamos com o presente, com o presente mais vivo [*mit der lebendigsten Gegenwart*]”⁴⁸.

O cerne, aqui, reside no viço de questão próprio ao elemento filosófico, que instaura, dimensiona e sustenta a *mais viva presença*. Daí a distinção acima entre “presente” e “presente mais vivo”. O presente que diz respeito à modalidade do “agora”, enquanto aquilo que sempre se fez presente no outrora e se fará no porvir, se concatena sob a força da atualidade e conjuntura epocal. Nele repercute um nível de determinidade dos posicionamentos em geral, o *Zeitgeist*. Todavia, a temporalidade originária do tempo do Espírito não é temporal, pois o tempo, em sua configuração habitual, é, com efeito, temporão, posterior. E o homem, por sempre se encontrar inserido numa posição, num sentido, é sempre temporão de si mesmo. A visibilidade do presente enquanto “agora” vê apenas o já consumado ou o que há de se consumir. É essa a sabedoria humana do homem, como pontua Hegel no prefácio de *Linhas fundamentais da filosofia do direito*: “A coruja de

⁴⁸ Id., *ibid.*, p. 280.

Minerva só dá início ao seu voo com a irrupção do ocaso”⁴⁹. A sabedoria humana, nesses termos, *chega tarde demais*, pois já sempre se encontra atuando e atendendo ao que lhe fora ofertado.

Contudo, o homem não se reduz única e exclusivamente a homem, pois que nele também habita o *sobressalto* de si próprio – no duplo sentido de *ultrapassagem e espanto*. O “presente mais vivo” caracteriza, assim, a *subsunção* da eternidade na epocalidade, do *Tempo do Espírito* (*Geistzeit*) no *Espírito do Tempo* (*Zeitgeist*). A *presença mais viva* delinea uma *união* de visões *em conflito*: os olhos da presença e os olhos da ausência enquanto presentificação da Vida do Espírito. Dessa toma parte, *realizando-a*, a vida do homem, à qual, enquanto espírito finito, se impõe a impossibilidade de anteposição de um método, ou seja, de um caminho percorrido de antemão; a despeito deste ou daquele inevitável encaminhamento para o qual o questionar do caminho se abriu. *É que o caminho para se chegar ao saber e o próprio saber coincidem*. “A esse respeito”, diz Hegel, “mostrar-se-á que a história da filosofia [*Geschichte der Philosophie*] está em harmonia [*Einklang*] com a própria ciência da filosofia [*Wissenschaft der Philosophie*], até coincidem”⁵⁰. A superfície das incidências históricas carregam a e são carregadas pela marcha de *composição* do Espírito, *em que não há real sem realização*; e tanto mais quando se trata do decurso do pensamento puro, porquanto instância sapiencial de retorno a si. Aqui não há acúmulo e tampouco repetição, mas retomada incansável do inesgotável, isto é, do mesmo que principia em cada novo princípio. Desta feita, a figuração de cada época ou filosofia, conquanto diversa e disposta por intermédio de uma herança, *não vai além da missão de seus antecessores ou aquém da de seus sucessores*. A radicalidade do “presente

⁴⁹ Id., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Bd. 7), p. 28.

⁵⁰ Id., *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, p. 80.

mais vivo” corrobora, outrossim, a marcha de *decomposição* do mero “presente”, do meramente visível; pois a sua presença, enquanto vive e abarca a totalidade presente, implica, antes e originariamente, ausência e distância para com toda e qualquer *posição*, determinação: é, portanto, *pura composição*, comunhão, harmonia.

O termo *Einklang*, traduzido acima por “harmonia”, acusa novamente a presença de Heráclito, dada a sua origem do campo sonoro e musical (literalmente: “unísono”). Como se sabe, é o próprio Hegel que atribui ao Efésio o solo de sua Lógica. Dito isso, valhamo-nos do fr. B54DK de Heráclito: “A harmonia invisível é mais forte do que a visível [ἁρμονίῃ ἀφανῆς φανερῆς κρείττων]”⁵¹. Toda visão, para poder ver, precisa ver não apenas o visível, mas também o invisível de todo visível, sem o qual esse não há, pois que a luminosidade do visível nela mesma não é luminosa; está a incalculáveis anos-luz de distância, inacessível à vista, e cujo fulgor mais cega do que deixa ver. Todavia, é justamente essa fonte de cegueira que faz ver – não é à toa que Platão, na *República*, emprega a metáfora do Sol como *ideia da ideias*. O visar da cegueira assim entendida (ou “visar do invisível”) não se atém à mera *imediatidade* do que aparece, mas dela se vale como *mediação* para o que sempre a envolve e a enreda enquanto anterioridade e ultrapassagem constitutiva, pois no in-visível/ἀ-φανής está contida a relação com o visível/φανερός, como patenteia o próprio vocábulo. O invisível é ambos, ou seja, *o visível e sua negação*, porém *enunciados em um*. Esse *um* remete, por sua vez, àquilo que nem o olho *sub specie aeternitatis* nem o olho *sub specie historiae* alcançam isoladamente. A “harmonia invisível” diz respeito ao abrir-se dos olhos, por conseguinte, a uma espécie de *pré- e*

⁵¹ HERÁCLITO. “Fragmentos”. In: *Os pensadores originários*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, p. 85.

pós-visão de e em toda visibilidade; a qual disso não se apercebe em função de seu embotamento constitutivo, pois o olho aberto tende a se orientar não para a sua abertura e proveniência, mas para a imediatidade do que está aí, já posto, como uma *dura necessitas*. Sob a óptica da cegueira, ao contrário, o próprio abrir-se se abre enquanto tal, isto é, não se confina a nenhuma incidência luminosa, a nenhuma unilateralidade; de sorte que lhe é franqueado o espetáculo *sui generis* de *eternização do histórico* e de *historização da eternidade*. É essa a atmosfera do pensamento, a que Hegel chamou de dialética. Decisivo aqui é a retomada da liberdade e da indeterminidade no seio mesmo da necessidade e da determinidade.

A tradição é um Mistério do Espírito. O Mistério para si manifesto é a filosofia, ou seja, é a própria manifestação do Mistério, pois na proximidade é distância, na vida é morte. Com o nascimento da filosofia, ensina Hegel, “entra em cena um distanciamento daquilo que está em nossa percepção sensível, daquele ente imediato [*unmittelbar*] – um recuo diante dele”⁵². O “imediato”, a contrapelo da tendência habitual, refere-se propriamente à irreabilidade do meramente manifesto, pois toda manifestação (embora não manifeste outra coisa senão o próprio real em sua totalidade, ou seja, *um momento absoluto do absoluto*) já sempre fora *mediada* pelo Mistério de sua Vida imperecível. O “recuo” e “distanciamento” do trecho se articulam em relação ao que comumente se chama de real, isto é, à mera imediatidade manifesta; que, enquanto tal, é propriamente irreal. Irrealidade que *parece* albergar toda a operatividade do real, assim limitado ao visível. A sedução da visibilidade *direta*, supostamente *imediate*, arrasta consigo a cientificidade dos saberes particulares (sintomática dos tempos

⁵² HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* [Bd. 18], p. 203.

modernos), conferindo legitimidade excessiva ao mecanismo do raciocínio (*Räsonieren*) e à lógica de exclusão (*Verstand*). Quando não há o reconhecimento da ciência filosófica nesse reduto de racionalidade, pulula um inevitável extravio do limite e da efetividade de seus domínios, dada a cegueira para com sua gênese. É o que se lê na *Fenomenologia do Espírito*:

Não se compreende que tudo o que é Verdade conforme ao conteúdo, em qualquer conhecimento ou ciência, só pode merecer esse nome se for produzido pela filosofia; mesmo que as outras ciências pesquisem o quanto quiserem, valendo-se do mecanismo do raciocínio [*Räsonieren*], sem a filosofia não pode haver nelas nem Vida, nem Espírito, nem Verdade.⁵³

Na filosofia não está em pauta a pesquisa e o progresso, nem tampouco a sua exclusão. Ambos só podem se situar a partir da produção filosófica, que lhes outorga posição e limite. Aquilo que é sumamente humano não diz respeito a resultados de câmbio e aprendizagem entre gerações, pois toda transmissão, em última e primeiríssima instância, transmite apenas o intransmissível. É esse o grande ensinamento do fr. B56DK de Heráclito: “Em seu esforço para conhecer o visível, os homens são ludibriados como Homero, mais sagaz do que todos os gregos. Pois é a ele que ludibriaram os garotos que matavam piolhos, dizendo: ‘Tudo, que vimos e pegamos, deixamos; tudo, que não vimos nem pegamos, trouxemos conosco’”⁵⁴. Trata-se de uma antiga historieta grega. Na anedota original – cuja versão supérstite data da época do imperador Adriano, mas com base no sofista grego Alcídamas (séc. IV a.C.)⁵⁵ –, os meninos eram pescadores voltando

⁵³ Id., op. cit., p. 63.

⁵⁴ HERÁCLITO, op. cit., loc. cit.

⁵⁵ Cf. EVELYN-WHITE, H. G. “The Contest of Homer and Hesiod”. In: *Hesiod, the Homeric Hymns and Homerica*. Cambridge and London: Loeb Classical Library, vol. 57, 1982 [1914], pp. 594-97.

do mar, donde a suposição de que se referiam à pesca. Homero, desde sempre vinculado pela tradição a Demódoco (o poeta cego da *Odisseia*), fiou-se aqui na *imediatidade* da aparência. O documento que conservou o relato diz ainda que o próprio oráculo de Delfos advertira Homero do perigo que viria a encontrar sob a forma do “enigma das crianças”, sinal da morte próxima. Homero, então, perante o indecifrável, recorda-se das palavras do oráculo; e afastando-se do lugar em que se encontravam os infantes, escorrega no chão e vem a falecer dias depois. O velho poeta já não podia ver com os olhos da cegueira. Para retomá-la, num patamar de *gênese* mais remoto que a própria visibilidade mítica, não lhe restava outro recurso senão a morte, isto é, a filosofia. E com isso encerra-se o nosso *Elogio de Helena*.

Referências

- ARISTÓFANES. *Lisístrata. A Greve do Sexo*. Trad. Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM, 2003.
- BURCKHARDT, Jacob. *História da cultura grega, vol. 1*. Trad. Paulo Bonafina. Campinas, SP: ed. Kíron, 2024.
- EPICURO. *Carta sobre a felicidade [A Meneceu]*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo del Carratore. São Paulo: UNESP, 2002.
- ÊSQUILO. *Os persas*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2019.
- EURÍPEDES. *Íon*. Trad. Carlos García Gual. Madrid: Editorial Gredos, 1995.
- EVELYN-WHITE, Hugh Gerard. “The Contest of Homer and Hesiod”. In: *Hesiod, the Homeric Hymns and Homeric*. Cambridge and London: Loeb Classical Library, vol. 57, 1982 [1914], pp. 594-97.
- FOGEL, Gilvan. “Escuta, silêncio, linguagem”. In: *Revista Aufklärung*, vol. 4, nº esp., 2017, pp. 47-58.

GÓRGIAS. “Elogio de Helena”. In: *Testemunhos e Fragmentos*. Trad. Manuel José de Sousa Barbosa & Inês Luisa de Ornellas e Castro. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Berlin: Akademie Verlag, 1966.

_____. *Werke im 20 Bänden*. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1986.

HERÁCLITO. “Fragmentos”. In: *Os pensadores originários*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

_____. *Fragmentos contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

HERODOTOS. *The Persian Wars, Vol. I: Books 1–2* (Loeb Classical Library). Transl. A. D. Godley. Harvard University Press, 1920.

ISÓCRATES. “Elogio de Helena”. In: *Discursos I*. Trad. Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Editorial Gredos, 1979.

_____. “Filipo”. In: *Discursos II*. Trad. Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Editorial Gredos, 1980.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. Trad. Flamarion Caldeira Ramos e Luz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Unesp, 2014.

MONTEIRO, Ângelo. “A arte e a presença do divino ou Da loucura”. In: *Ser & Linguagem: Entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno* [vol. 4]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. Trad. José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002.

PLATÃO. *Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, PA: UFPA, 1973.

_____. *Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 3. ed. (bilíngue), 2011.

_____. *O Banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

SÓFOCLES. *Filoctetes*. Trad. Joao Ribeiro Ferreira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

STRABO. *The geography*. Transl. Duane W. Roller. Cambridge University Press, 2014.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Cury. Brasília: Editora Universidade de Brasília [4ª ed.], 2001.

VIEWEG, Klaus. *Hegel: Der Philosoph der Freiheit*. München: C-H. Beck, 2019.

XENÓFANES. “Fragmentos”. In: *Filósofos épicos I: Parmênides e Xenófanes*. Trad. Fernando Santoro. Rio de Janeiro: Hexis : Fundação Biblioteca Nacional, 2011.

_____. “Sátiras” / “Da natureza”. In: *Os filósofos Pré-Socráticos*. Trad. Gerd A. Bornheim. São Paulo: Editora Cultrix, 2000.

3

Filosofar enquanto arte de viver ou morrer bem felizmente

Luiz Rohden ¹

1. Razões para escrever sobre a arte de viver ou de morrer bem!

Foi-me feito o convite para escrever² sobre o tema “Vida e Morte”, que, além da sorte do convite, me constitui um prazer por se tratar de uma questão que muito me ocupa nesta altura da vida.

Viver e morrer, dois lados da mesma moeda da vida. Dentre as inúmeras possibilidades de me debruçar sobre esse tópico, optei pelo escrito filosófico com fito de olhar, refletir e ponderar sobre o nosso modo mais próprio de ser que é viver ou morrer. Afinal, é limitado e triste observar que, hoje, no geral, a felicidade é medida pelos likes dados às sempre belas e saudáveis imagens postadas nas mídias!

Dispus-me escrever filosoficamente para enfrentar e tomar consciência mais efetiva da finitude, visto que a morte é tema distante e que se nos toca apenas quando um ente querido falece. Almejo tornar mais familiar o medo e estranhamento da nossa condição diária de morrer.

Escrevo como um caminho para aliviar a tensão que tece nossa existência, pois, com o passar do tempo, são inúmeros os sinais que vamos sentindo quando mais perto do final que do início. Nisso, sigo

¹ Professor Doutor do Curso e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Decano da Escola de Humanidades da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), São Leopoldo, RS – Brasil. Pesquisador do CNPq – <https://orcid.org/0000-0001-6143-090X>. E-mail: rohden@unisinos.br. Este artigo contou com apoio do Projeto PQG Gaúcho e PQ – Cnpq.

² ROHDEN, Luiz. Sobre a Arte de escrever filosofia filosoficamente. KUIAVA, Evaldo Antônio; SANGALI, Idalgo José; CARBONARA, Vanderlei. (orgs.). *Filosofia, Formação docente e Cidadania*. Ijuí: Unijui, 2008, p. 215-234.

Poe: “todavia, não sou louco e certamente não sonhei o que vou narrar. Mas amanhã morrerei e quero aliviar minha alma”.³

Nesta prática escriturística também me acompanho de Dostoiévsky, para quem “de fato; no papel as coisas ficam mais solenes. Impressiona mais, eu me poderei julgar melhor, melhorar o estilo. Além disso, talvez o escrever me dê mais alívio [...]. Escrever é realmente um trabalho. Diz-se que o trabalho torna o homem bom e honesto. É, portanto, uma chance para mim”.⁴ Escrevendo, pretendo revisar meu modo de viver e, quem sabe, oportunizar ainda para que outros, no texto, possam se espelhar e se revisar.

Escrevo porque pretendo ser cada vez mais dono de mim, de modo a pavimentar melhor meu destino, assim, nos passos de Riobaldo, “ser dono definitivo de mim, era o que eu queria, queria”.⁵ Escrever se institui num itinerário para re-viver, re-fletir, re-pensar, re-projetar meu viver e morrer no médium da linguagem visando ser quem sou também nas veredas de Riobaldo: “e o que era para ser. O que é pra ser – são as palavras!”.⁶

Escrevo filosoficamente por se tratar de um exercício, de uma prática, de uma tarefa de elevar o real ao conceito, de transfigurar em palavras as vivências relativas ao meu viver e morrer. Tal consciência, nos termos de Sêneca, em sua recomendação a Lucílio, me propicia aproveitar “todas as horas” e assim “serás menos dependente do amanhã se te lançares ao presente. Enquanto adiamos, a vida se vai.

³ POE, Edgar Allan. “O gato preto”. In: *Ficção completa, poesia & ensaios*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar S.A. 2001, p. 293.

⁴ DOSTOIEVSKY, Fiodor Mikhailovitch. *Notas do Subterrâneo*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1989, p. 55.

⁵ ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006, p. 33.

⁶ *Ibid.*, p. 42.

Todas as coisas, Lucílio, nos são alheias; só o tempo é nosso”.⁷ Como se depreende do que disse, filosofar é um modo de viver, uma prática que se nos toca, nos diz respeito e afeta nosso modo de morrer.

Na esteira do que disse, Sêneca retoma a recomendação de Epicuro: “consagra-te à filosofia se desejas ser verdadeiramente livre’. Não espera o dia seguinte para se modificar quem a ela se submete e é fiel, pois, de fato, esse mesmo servir à filosofia é a liberdade”.⁸ Escrever para olhar criticamente a tudo aquilo que nos prende à produção de infelicidade. Quem procura ser feliz “não faz nada contra a sua própria vontade. Foge da necessidade, porque ela o obriga a fazer aquilo que ela quer”.⁹

Escrever é fazer como o ferreiro faz com o ferro, ou seja, construir o destino do nosso viver. Ao fazer assim, não vivemos por razões ou necessidades dos outros. Escrevo para viver bem, afinal, “feliz é o homem que dá bom destino a si mesmo. É com boas disposições, boas inclinações, boas ações que se faz um bom destino”.¹⁰

A vida “não interessa pelo que dura, mas por quão bem foi vivida”.¹¹ Considero o ato de escrever filosoficamente uma boa e bela forma de bem viver ao facultar a possibilidade de fugir das necessidades, conscientes e inconscientes, que nos governam. Assim, com isso assino com Sêneca, “faze tudo o que desejas e põe em ordem os teus projetos”¹², e, aqui, especificamente a condição de viver e morrer.

Enfim, escrever sobre o morrer é um modo de apreender padrões de comportamento para viver melhor ciente de que será impossível

⁷ SÊNECA, Lúcio Anneo. *Aprendendo a viver*. Porto Alegre: L&PM, 2008, p. 15.

⁸ Ibid., p. 18.

⁹ Ibid., p. 49.

¹⁰ AURÉLIO, Marco. *Meditações*. Brasília: Editora Kiron, 2011, p. 52.

¹¹ SÊNECA, op. cit., p. 76.

¹² Ibid., p. 32.

definir a vida, mas já propicia “só uma transformação, pesável. Muita coisa importante falta nome”.¹³ E mesmo faltando nomes ou palavras, não pretendo parar de pensar sobre a bela arte de viver e morrer, e, por isso, a seguir, proponho responder à pergunta “o que é a vida?”

2. O que é a vida ou o viver e como se vive no geral?

Faço parte do coro que canta e repete o adágio: “Como é bom viver! Como é bom estar vivo”¹⁴. Movido pela paixão de escrever sobre arte de bem viver ou de bem morrer, me proponho explorar as questões acima.

A vida, como outros temas importantes, carece de conceito que a abarque totalmente. Podemos, sim, dar algumas pistas. Sob a ótica da temporalidade, no tempo do tempo, somos um ponto do tecido de tempo¹⁵, e, por isso, em tempo, retomo o poema “O Tempo”, de Mario Quintana, que, poeticamente, nos pinta um belo retrato do que ela é corporificada na sua brevidade, na sua fluidez, na sua fugacidade:

A vida é o dever que nós trouxemos para fazer em casa.
Quando se vê, já são seis horas!
Quando de vê, já é sexta-feira!
Quando se vê, já é natal...
Quando se vê, já terminou o ano...
Quando se vê perdemos o amor da nossa vida.
Quando se vê passaram 50 anos!
Agora é tarde demais para ser reprovado...
Se me fosse dado um dia, outra oportunidade, eu nem olhava o relógio.
Seguiria sempre em frente e iria jogando pelo caminho a casca dourada e inútil das horas...
Seguraria o amor que está a minha frente e diria que eu o amo...
E tem mais: não deixe de fazer algo de que gosta devido à falta de tempo.
Não deixe de ter pessoas ao seu lado por puro medo de ser feliz.

¹³ ROSA, op. cit., p. 98.

¹⁴ VILA, Martinho da. *De bem com a vida*. Intérprete: Martinho da Vila. [S. l.]: [s. n.], 2016.

¹⁵ ROHDEN, Luiz. O tempo no tempo e na constituição da metafísica movente. *Síntese*, v. 33, p. 53-76, 2006.

A única falta que terá será a desse tempo que, infelizmente, nunca mais voltará.¹⁶

2.1 Quando se vê, não vivemos nem morremos bem!

Amamos estar vivos e sabemos que, no geral, acabamos, por vezes, vivendo e morrendo sem qualidade, sem felicidade, sem gozo, sem a plenitude procuradas. Daí porque, em tempo no curtíssimo tempo, urge apreender e revisar alguns padrões de comportamento para não precisarmos amargar e cantar chorando: “eu devia ter amado mais, eu deveria ter...”.¹⁷ Quando nos damos conta, no geral, tarde demais, percebemos que a vida nos foi tomada ou nós concedemos aos outros o tempo que somos. Daí porque já Sêneca recomendava a Lucílio:

Reivindica o teu direito sobre ti mesmo e o tempo que até hoje foi levado embora, foi roubado ou fugiu, recolhe e aproveita esse tempo. Convence-te de que é assim como escrevo: certos momentos nos são tomados, outros nos são furtados e outros ainda se perdem no vento. Mas a coisa mais lamentável é perder tempo por negligência. Se pensares bem, passamos grande parte da vida agindo mal, a maior parte sem fazer nada, ou fazendo algo diferente do que deveria fazer.¹⁸

Também não é de hoje a mania humana de projetar ou protelar seu viver e morrer bem para o futuro. Nos termos de Sêneca, “a expectativa é o maior impedimento para viver: leva-nos para o amanhã e faz com que se perca o presente”.¹⁹

Infelizmente, muitas vezes, é apenas na idade avançada que nos damos conta do tempo perdido investido em coisas fúteis que nos

¹⁶ QUINTANA, Mario. *Esconderijos do tempo*. Rio de Janeiro: Globo, 1980.

¹⁷ BRITTO, Sérgio. *Epitáfio*. Intérprete: Titãs. [S. l.]: [s. n.], 2001.

¹⁸ SÊNECA, op. cit., p. 15.

¹⁹ Ibid., p. 46.

fizeram infelizes. E se com Sêneca fizermos nossas contas, “a conta dos dias de tua vida, perceberás que poucos restaram para ti mesmo”.²⁰

Parece-me muito atual e lamentável a seguinte verdade sobre nosso modo de viver:

Ouvirás a maioria dizendo: ‘aos cinquenta anos me dedicarei ao ócio. Aos setenta, ficarei livre de todos os meus encargos’. Que certeza tens de que há uma vida tão longa? O que garante que as coisas se darão como dispões? Não te envergonhas de destinar para ti somente resquícios da vida e reservar para a meditação apenas a idade que já não é produtiva? Não é tarde demais para começar a viver, quando já é tempo de desistir de fazê-lo? Que tolice dos mortais a de adiar para o quinquagésimo e sexagésimo anos as sábias decisões e, a partir daí, onde poucos chegaram, mostrar desejo de começar a viver?²¹

Quem já viveu mais tempo, já sente, com Sêneca, que, “por toda a parte, vejo sinais de minha velhice”.²² Esse padecimento me fez também me debruçar sobre meu modo de viver e me perguntar, com ele, sobre “o que devo fazer? A morte me segue, a vida foge. Ensina-me algo contra esses males: faz com que eu não fuja da morte, que a vida não fuja de mim [...]. Ensina-me que o valor da vida não está na sua duração, mas no uso que dela pode ser feito; que pode acontecer, como acontece com frequência, quem viveu muito, muitas vezes, viveu pouco”.²³ A tarefa consiste em tomar consciência crescente da rapidez, fluidez do tempo que somos. Essa prática pode nos levar a viver com mais intensidade o tempo que nos é dado e, com Poe, penso que “quem tem apenas um momento mais de vida/ Nada mais tem a dissimular”.²⁴ Não somos seres

²⁰ SÊNECA, Lúcio Anneo. *Sobre a brevidade da vida*. Porto Alegre: L&PM, 2006, p. 42.

²¹ Ibid., p. 32.

²² SÊNECA, 2008, p. 20.

²³ Ibid., p. 46.

²⁴ Epígrafe empregada por Poe no seu conto *Manuscrito encontrado na Garrafa*. POE, Edgar Allan. *Manuscrito encontrado na Garrafa*. In: *Ficção completa, poesia & ensaios*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar S.A. 2001, p. 81.

destinados à morte, mas a saber viver e, por isso, tomar consciência da nossa temporalidade é tarefa, e lidar com isso é uma questão de arte para viver felizmente.

Sendo a morte a única coisa certa nesta vida, o resto é relativo, mas por que fugimos ou não queremos pensar sobre ela no dia a dia? Amamos tanto a vida que não queremos que ela seja nossa companhia. Indesejada, não queremos pensar porque se pensarmos poderemos perceber que estamos perdendo nosso precioso tempo em razão de coisas que não nos tornam mais plenos? Tê-la como companhia implicaria mudar padrões de comportamento que julgamos os melhores? Ou talvez porque aspiramos ou criamos a imaginação de que viveremos para sempre? Daí porque, no próximo passo, me proponho responder à pergunta ‘o que é viver, então’?

2.2 Viver é muito perigoso...

Do latim, *pericŭlum*,i, “tentativa, prova; risco; ensaio”, viver é muito perigoso porque se trata, pois, de um risco, de uma tentativa, de uma prova. O termo contém o prefixo locativo *peri* — de origem grega, que significa “ao redor” —, que nos dá o ensejo de intuir que viver é muito perigoso porque parece que estamos sempre ao redor do seu âmago, nas suas beiradas.

Viver é perigoso porque há muitas vidas dentro de uma vida, ou seja, há muitas formas de se viver uma mesma vida em nossas vidas.

É perigoso porque se tece na constante tentativa de acertamos aquilo que é viver. Para isso sabemos que não há receitas, não há fórmulas aplicáveis. É perigoso porque não sabemos o que é o viver mesmo no correr da vida. É um risco toda vez que precisamos fazer mudanças quando se nos parece necessário que não estamos vivendo

felizmente, afinal, é sempre arriscada a aposta para nos enveredarmos em outros caminhos que nos pedem rompimento ou mudança de padrões de conduta que nos moldaram.

É extremamente perigoso porque somos seres dotados de liberdade e podemos, por isso, (re-)projetar uma vida mais livre, mais leve, mais prazerosa. Somos seres que podemos nos comprazer com a escravidão em suas formas mais diversas e romper com ela é sempre um risco. Porém, como nos recomenda Sêneca, “é dever retirar a alma de sua terrível escravidão, libertá-la. Enquanto ignorares o que deve ser evitado e deve ser procurado, o que é imprescindível e o que é supérfluo, o que é justo e o que é injusto, o que é honesto e o que não é honesto, jamais viajarás, serás apenas um errante”.²⁵

É um perigo porque somos seres temporais, construímos e executamos modelos de viver e de ser feliz que sempre são marcados pela efemeridade e incerteza próprias da temporalidade. É um baita perigo porque somos seres de desejos, que, por sua vez, são frutos da herança cultural, da nossa história pessoal, da nossa imaginação, do nosso inconsciente ou de narrativas que alimentamos para justificar nossas condutas.

É um perigo porque, no meio do redemoinho, no calor da vida, nós não conseguimos ouvir com atenção e, no geral, nós não vemos de fato o que se passa, como nos confessou Riobaldo: “eu atravesso as coisas – e no meio da travessia não vejo! – só estava era entretido na ideia dos lugares de saída e de chegada”.²⁶ É um perigo porque é essa vida, indefinida em seu conceito e efetivação, que vivemos e temos, e ela que precisa ser compreendida e tecida com tudo que somos, temos e sabemos.

²⁵ SÊNECA, 2008, p. 127.

²⁶ ROSA, op. cit., p. 30.

É um perigo porque precisamos rever e romper o padrão de conduta segundo o qual a felicidade estaria na sua durabilidade. Aí Seneca nos lembra que “o que realmente importa é viver bem, e não viver muito”.²⁷ Viver felizmente não é questão de posse de algo, mas saber lidar bem com o perigo de nunca saber ao certo se é certo que estamos a fazer em cada situação. Viver é muito perigoso porque vivemos e morremos ao mesmo tempo, porque a morte compõe um par com a vida. Viver é um perigo porque consiste numa aposta pela vida composta por dois lados, o lado escuro, sombrio, incompreensível, misterioso e o claro, iluminado, alegre e que se manifesta de milhares de modos em nosso itinerário. Faz parte da vida as mortes manifestas num final de amor, de relação sonhada para ser eterna; numa derrota profissional; nas experiências de sofrimento, de angústia, de solidão que compõe a parte do dia com suas noites escuras, duvidosas, eivadas de descrença, de decepção, de frustração compondo os dias de deserto desesperados de calor e dor.

O fato é que, em cada milésimo de segundo, estamos morrendo porque temos que optar por um dos caminhos ou dos desejos de curtir a vida, pois não é possível fazer tudo que podemos ou projetamos ou sonhamos. Em cada segundo sempre matamos uma das possibilidades de se viver, e a arte consiste em saber escolher qual das veredas a matar ou evitar e qual trilha seguir. Assim, a questão é saber lidar com a morte enquanto parte da vida, afinal, na linguagem do dia a dia ouvimos que *depois da tempestade a bonança* e que *sempre há luz no final do túnel* e o nomeou essa coisa de *ressurreição*, mas antes ainda no Eclesiastes expressou isso assim:

Há um momento para tudo e um tempo para todo propósito debaixo do céu.
Tempo de nascer, e tempo de morrer;

²⁷ SÊNECA, op. cit., p. 118.

Tempo de plantar, e tempo de arrancar a planta;
 Tempo de matar, e tempo de curar; tempo de destruir e tempo de construir.
 Tempo de chorar, e tempo de rir;
 Tempo de gemer, e tempo de bailar.
 Tempo de atirar pedras,
 E tempo de recolher pedras;
 Tempo de abraçar,
 E tempo de se separar.
 Tempo de buscar, e tempo de perder;
 Tempo de guardar e de jogar fora.
 Tempo de rasgar, e tempo de costurar;
 Tempo de calar, e tempo de falar.
 Tempo de amar, e tempo de odiar;
 Tempo de guerra e tempo de paz.²⁸

É um perigo viver porque, até o final das contas, com a morte física, sentimos na pele o risco de não saber nem sentir se o que estamos a pensar e a viver é o que mais nos faz de fato felizes. Por isso precisamos lidar com esta falta de contorno e falta de conceito no qual não cabe o viver, afinal, sigo Riobaldo, “no real da vida, as coisas acabam com menos formato, nem acabam. Melhor assim. Pelejar por exato, dá erro contra a gente. Não se queira. Viver é muito perigoso...”²⁹ Se é um risco, uma prova, uma constante tentativa, em que consiste ou se resume essa tal arte de viver ou morrer felizmente?

3. Porque aprender a viver é que é o viver mesmo

Já Gonzaguinha cantava, “viver e não ter a vergonha de ser feliz, cantar e cantar na esperança de ser um eterno aprendiz...”³⁰ e, com isso, deu sua resposta à pergunta do porquê viver é tão perigoso: a vida se tece na tentativa e ensaios constantes de aprender a arte de viver ou de

²⁸ Eclesiastes, 3, 1-8. In: BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

²⁹ ROSA, op. cit., p. 76.

³⁰ GONZAGUINHA. O que é o que é? Intérprete: Gonzaguinha. [S. l.]: [s. n.], 1982.

morrer felizmente. Como se depreende disso, a vida não é estática, não cabe num conceito ou numa receita, mas se constitui na própria aprendizagem diária de saber viver. Nas palavras de Sêneca, “deve-se aprender a viver por toda a vida e, por mais que te admires, durante toda a vida se deve aprender a morrer”.³¹ Somos sempre tentados a viver como o Ser de Parmênides, mas a vida é ser Sendo, é metamorfose ambulante, é life long learning.

Reconhecer e aprender a lidar e a dirimir a esquizofrenia ontológica que constitui o viver, entre passado e futuro, desejos e realidade, prática e conceito, história e inovação, eternidade e temporalidade é uma questão, não de destino, mas de arte. Pessoa nos brinda esta intuição no seu poema, “Tempo Presente”: “Temos, todos que vivemos,/Uma vida que é vivida/E outra que é pensada,/E a única vida que temos/É essa que é dividida/Entre a verdadeira e a errada./Qual porém é verdadeira/E qual errada, ninguém/Nos saberá explicar;/E vivemos de maneira/Que a vida que a gente tem/ É a que tem que pensar”.³² Viver ou morrer bem implica pensar, lidar, elaborar e harmonizar esta cisão [ou *chorismós* cf. os gregos] que nos constitui e nos move em diferentes âmbitos.

A arte de bem viver consiste em aprender a aprender a conjugar o tempo passado, com o futuro no tempo presente, em tempo, pois sabemos com Sêneca que “muito breve e agitada é a vida daqueles que esquecem o passado, negligenciam o presente e temem o futuro. Quando chegam ao fim, coitados entendem, muito tarde, que estiveram ocupados fazendo nada”.³³ Nas veredas de Riobaldo, viver é muito perigoso porque “o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da

³¹ SÊNECA, 2006, p. 41.

³² PESSOA, Fernando. *A obra poética*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994, p. 172-173.

³³ SÊNECA, op. cit., p. 70.

travessia”.³⁴ Da pescaria, no geral, o que importa não é apenas o peixe pescado, mas a própria pescaria; do mesmo modo, é a travessia o que importaria, ao final, à luz de onde saímos e para onde caminhamos. Tendemos a nos fixar no passado e/ou no presente, contudo, se nos prendermos à “esperança do futuro, somos ingratos para com aquilo que possuímos, como se o que está por vir, caso chegue a se concretizar, não se torne passado imediatamente”.³⁵ Nesta linha, “desprezível é a alma obcecada pelo futuro, é infeliz antes da infelicidade, deseja ter para sempre as coisas que lhe causam prazer. Não terá descanso, e a necessidade de querer conhecer o futuro lhe fará deixar de lado o presente que poderia ser melhor desfrutado. Temer a perda de algo é o mesmo que já não tê-lo mais consigo”.³⁶ Do mesmo modo, ao nos mirarmos apenas pelo passado, seja dos nossos genitores ou mentores, também nos tornamos prisioneiros. Sabemos que muitas vezes somos “escravos da esperança e do medo”,³⁷ e é justamente a arte de filosofar que pode nos ajudar a tomar consciência destas dependências para assumir nossos desejos e projetos em tempo, pois quem se atém apenas ao passado ou quem apenas “vive na esperança do amanhã deixa escapar o presente”.³⁸

Aprender a viver intensamente o tempo presente, a ser Todo em todas as coisas é nossa travessia. A arte da filosofia consiste em aceitar a companhia da morte que nos mobiliza a aprender a aprender que bem morrer implica que “cada dia deve ser organizado como se fosse o último

³⁴ ROSA, op. cit., p. 57.

³⁵ SÊNECA, 2008, p. 106.

³⁶ Ibid., p. 100.

³⁷ Ibid., p. 42.

³⁸ Ibid., p. 116.

e concluísse a nossa vida”.³⁹ No meu particular, sigo aquela dica de Jesus a Judas: “vai, faz logo o que tens a fazer”, ou seja, “não deixemos nada para mais tarde. Acertemos nossas contas com a vida dia após dia”.⁴⁰ Aprender a viver/morrer felizmente implica em “viver cada dia como se fosse uma vida inteira. O homem que está assim preparado, aquele que viveu cada dia de sua vida plenamente, está tranquilo”.⁴¹ Assim, “vamos para a cama dormir e alegres digamos: ‘vivi e percorri o curso que a sorte me destinou!’. Se um deus nos conceder um amanhã, aceitemos com alegria. É verdadeiramente feliz e dono de si o que espera o amanhã sem preocupação; aquele que diz ‘vivi’ recebe mais um dia como lucro”.⁴²

Amamos tanto a vida que, no geral, confundimos extensão de tempo com intensidade, quantidade com qualidade, porém, já com Sêneca vimos que “o que importa não é viver muito, mas viver com qualidade. Com efeito, viver muito tempo quem decide é o destino. Viver plenamente, é teu espírito. A vida é longa se for vivida com plenitude”.⁴³ E como traduzir em linguagem de dia de semana o sentido de viver plenamente? Encontro no míope Miguilim uma dica do Dito de quem ouviu a recomendação sobre o que significa viver/morrer plenamente: “Miguilim, Miguilim, vou ensinar o que agorinha eu sei, demais: é que a gente pode ficar sempre alegre, alegre, mesmo com toda coisa ruim acontecendo. A gente deve de poder ficar então mais alegre, mais alegre, por dentro”.⁴⁴

Vivenciar nossa dimensão racional e emocional; harmonizar nossos desejos mais secretos à luz dos dados da realidade; articular e

³⁹ Ibid., p. 22.

⁴⁰ Ibid., p.115-116.

⁴¹ Ibid., p. 116.

⁴² Ibid., p. 22.

⁴³ Ibid., p. 90.

⁴⁴ ROSA, João Guimarães. *Manuelzão e Miguilim*. 4. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1970, p. 76-77.

conjugar dever com prazer⁴⁵ compõe a arte de bem morrer. De que adianta viver muitos anos sem ponderar com a razão nossas vivências, afinal, quem não fez assim “viveu oitenta anos? Não, ele apenas perdurou oitenta anos, a menos que penses que viver é ser como as plantas e os vegetais”.⁴⁶ Na trilha de Pessoa, “todos que vivemos, uma vida que é vivida outra que é pensada”, mas a única que temos é esta para pensar pautada pelo bem morrer.

Conclusão

Filosofar sobre o viver bem felizmente se constitui uma arte porque somos humanos, históricos, dotados de liberdade e de desejos e por isso podemos tecer nosso destino. Vivendo muitas vidas numa vida, perigosamente precisamos percorrer caminhos que nos tornam mais plenos, livres e felizes. E é assim mesmo como nos mostra Riobaldo: “O senhor... Mire e veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou”.⁴⁷ Sim, não há nem conceito nem palavra final sobre o que é viver felizmente. Sabemos disso e do quão difícil é compreender e aceitar as palavras do sertanejo mencionado: “eu sei que isto que estou dizendo é dificultoso, muito entrançado. Mas o senhor vai avante. Invejo é a instrução que o senhor tem. Eu queria decifrar as coisas que são importantes”.⁴⁸

⁴⁵ ROHDEN, Luiz. Ética hermenêutica: circularidade virtuosa entre o conhecimento e o prazer a partir do Filebo de Platão. *TRANS/Formação*, UNESP, v. 46, p. 221-248, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/vF9Kwtvj3X5TTH98zhWMRKv/?format=html&lang=pt>. Acesso em: 5 set. 2025.

⁴⁶ SÊNECA, op. cit., p. 91.

⁴⁷ ROSA, 2006, p. 19.

⁴⁸ Ibid., p. 90.

Escrevi para aliviar minha alma do fantasma da morte que, como Espada de Dâmocles, pende sobre meu pescoço. No esforço para viver e morrer felizmente, mostrei que escrever significou enfrentar, compreender e elaborar o medo de morrer. Isso me ajudou a rever e corrigir padrões de comportamento para tomar as rédeas de um destino feliz nas minhas mãos.

Ao me perguntar sobre o que é a vida, com Riobaldo, concordo que viver felizmente é muito perigoso porque nós não sabemos, porque não somos seres que apenas executam o que nosso código genético contém, porque felicidade é construção diária, porque se tece em tentativas diárias. Viver felizmente é um perigo porque aprender a viver assim é que é o viver mesmo; é movimento, é processo, não é posse nem possui ponto final em vida. Lidar com a incompletude dessa travessia é o que marca a arte de bem viver.

Enfim, de acordo com Epicuro, “medita, pois, todas estas coisas e muitas outras a elas congêneres, dia e noite, contigo mesmo e com teus semelhantes, e nunca mais te sentirás perturbado, quer acordado, quer dormindo, mas viverás como um deus entre os homens. Porque não se assemelha absolutamente a um mortal o homem que vive entre bens imortais”.⁴⁹ E para concluir, canto com Martinho da Vila. “(E o porvir?)/O porvir?/Está por vir/(E o futuro? Fala dele)/O futuro? Ah/O futuro a gente constrói hoje/Com muito mais verdade/(O presente é para se viver com intensidade, cara)/Lamentar o passado não é boa filosofia/Amar é uma vital necessidade/Ho, viva o amor (Viva o amor!)/Viva o bom humor (Viva!)/Viva a vida (Viva a vida!)”.⁵⁰

⁴⁹ EPICURO. *Carta sobre a felicidade*. São Paulo: UNESP, 2002, p. 51.

⁵⁰ VILA, Martinho da. *De bem com a vida*. Intérprete: Martinho da Vila. [S. l.]: [s. n.], 2016.

Referências

- AURÉLIO, Marco. *Meditações*. Brasília: Editora Kiron, 2011.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- DOSTOIEVSKY, Fiodor Mikhailovitch. *Notas do Subterrâneo*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1989.
- EPICURO. *Carta sobre a felicidade*. São Paulo: UNESP, 2002.
- GONZAGUINHA. *O que é o que é? Intérprete: Gonzaguinha*. [S. l.]: [s. n.], 1982.
- PESSOA, Fernando. *A obra poética*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994
- POE, Edgar Allan. “O gato preto”. In: *Ficção completa, poesia & ensaios*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar S.A. 2001.
- QUINTANA, Mario. *Esconderijos do tempo*. Rio de Janeiro: Globo, 1980.
- ROHDEN, Luiz. *Ética hermenêutica: circularidade virtuosa entre o conhecimento e o prazer a partir do Filebo de Platão*. TRANS/FORM/AÇÃO, UNESP, v. 46, p. 221-248, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/vF9Kwtvj3X5TTH98zhWMRKv/?format=html&lang=p>. Acesso em: 5 set. 2025.
- _____. *O tempo no tempo e na constituição da metafísica movente. Síntese*, v. 33, p. 53-76, 2006
- _____. Sobre a Arte de escrever filosofia filosoficamente. KUIAVA, Evaldo Antônio; SANGALI, Idalgo José; CARBONARA, Vanderlei. (orgs.). *Filosofia, Formação docente e Cidadania*. Ijuí: Unijuí, 2008, p. 215-234.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- _____. *Manuelzão e Miguilim*. 4. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1970.
- SÊNECA, Lúcio Anneo. *Aprendendo a viver*. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- _____. *Sobre a brevidade da vida*. Porto Alegre: L&PM, 2006.

4

A poética da finitude de Simônides de Ceos: um olhar filosófico

Wesley Rennyer M. R. Porto ¹

*μοῖραν δ' οὐ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν,
οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὶν τὰ πρῶτα γένηται.*

*Digo não haver ninguém entre os homens que tenha fugido à moira,
nem vil nem nobre, desde que primeiro venha a ser.*

(Homero)²

I. Sofrimento e Efemeridade

Desde a aurora do pensamento grego, a morte foi um tema central na criação poética e na reflexão filosófica. A questão da morte, antes de ser tema do escrutínio da filosofia, já havia sido tratada nos poemas homéricos e hesiódicos. Neles encontramos, pela primeira vez em toda a Hélade, os contornos preambulares da *questão da morte* enquanto dilema humano. Com Homero e Hesíodo, a morte foi posta em cena sob um prisma ambivalente: ora como glória, ora como horror. Aqui, é ao sentido horrorífico da morte – junto do qual também se apresenta o sentido implacável – que nos interessa remeter. No canto XVI da *Ilíada*, Pátroclo, profetizando em suas últimas palavras a morte de Heitor, assinala o caráter ineludível da morte, ao declarar: “já de ti // se aproxima a morte e a moira implacável” (τοι ἤδη // ἄγχι παρέστηκεν θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή)³. O narrador, logo em seguida, ao descrever o derradeiro destino de Pátroclo, expressa o teor sombrio da morte com

¹ Professor de Filosofia Antiga e Medieval da Universidade Federal do Cariri (UFCA). E-mail: wesley.rennyer@ufca.edu.br

² Assim como nesta epígrafe, todas as traduções do grego deste trabalho são de nossa autoria.

³ OMERO, *Ilíade*, XVI, v. 853.

os versos que dizem: “e a alma evolou-se dos membros e desceu ao Hades, // lamentando seu destino, ao ter deixado a virilidade e a juventude” (ψυχὴ δ’ ἐκ ῥεθέων παμένη Ἰδίοσδε βεβήκει, // ὃν πότμον γοόωσα, λιποῦσ’ ἀνδροτῆτα καὶ ἥβην)⁴. Para o homem, como narra o épico homérico, a morte é um destino inexorável, uma necessidade terrível que esvazia o ânimo e impõe a perda da força vital.

No canto XI da *Odisseia*, quando Odisseu encontra Aquiles no Hades, as palavras do Pelida atestam a funesta e desoladora condição de quem enfrenta a morte: “Não me consoles da morte, ó ilustre Odisseu. // Eu preferiria, sendo lavrador, servir a um estranho, // junto a um homem sem posses, para o qual pouco recurso houvesse, // do que ser senhor de todos os mortos consumidos” (μή δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ’ Ὀδυσσεῦ. // Βουλοίμην κ’ ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλω, // ἀνδρὶ παρ’ ἀκλήρῳ, ὃ μὴ βίωτος πολὺς εἴη, // ἣ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν)⁵. A quem coube derradeira moira, lamentar é tudo o que resta, pois o dom da vida foi perdido. O poeta, aqui, nos comunica algo sobre a finitude: mais vale pouca vida do que vida nenhuma.

Retirada por Hesíodo do campo de batalha, a morte adquire no Beócio duas dimensões fundamentais: uma divina e outra humana. A dimensão divina se verifica fundamentalmente na *Teogonia*⁶, na qual *Morte* (Θάνατος) e *Fado* (Μόρος), ambos filhos de *Noite* (Νύξ), aparecem personificados, rebentos da deusa cujo pai é o próprio *Caos* (Χάος), isto é, uma das forças primordiais do cosmo que são descritas no próêmio do poema. Sob o prisma filosófico, essas forças podem ser vistas, analogicamente, como aquilo que, de Tales a Anaxágoras, chamou-se

⁴ Ibidem, XVI, vv. 856-857.

⁵ OMERO, *Odissea*, XI, vv. 488-490.

⁶ ESÍODO, *Teogonia*, vv. 211-212.

ἀρχή, visto que tais potências numinosas são símbolos dos fundamentos originários que estruturam a vastidão do κόσμος. Nesse sentido, poderíamos pensar que Hesíodo antecipa, sob a forma do discurso mitopoético, certas modalidades de realização do Ser, já que tais potestades correspondem a aspectos fundantes e arquetípicos do próprio real: Morte e Fado são partes constitutivas e fundamentais da dinâmica de realização cósmica.

Se no plano cosmogônico Hesíodo os situa entre os princípios que mobilizam as manifestações do Ser, no plano humano, como vemos em *Trabalhos e Dias*, tais forças se traduzem na experiência concreta da mortalidade. Introduzida por Pandora no mundo, graças à qual “mil pesares passaram a vagar junto aos homens” (μυρία λυγρὰ κατ’ ἀνθρώπους ἀλάληται)⁷, a morte figura como destino inescapável e funesto. A *morte negra* (θάνατος μέλας), como é referida no mito das raças, é a destinação fatal dos mortais, de cujo encontro ninguém pode furtar-se, pois por suas mãos todos os homens são levados “rumo à úmida morada do frio Hades” (ἐς εὐρώεντα δόμον κρυεροῦ Ἀΐδαο)⁸. A morte, assim, concebida por Hesíodo como força universal e necessária, determina de modo irrevogável a condição humana, definindo os limites intransponíveis do viver.

Malgrado a presença do caráter lúgubre e da inevitabilidade da morte no gênero épico, não é exagero dizer que apenas com a tradição dos poetas mélicos, de Álcman a Píndaro, a questão da *finitude* e da *vulnerabilidade do homem* passa a ser concebida sob uma ποίησις que, de forma mais consistente, aprofunda o caráter sombrio e necessário desses elementos. No Período Arcaico, os olhos da poesia mélica

⁷ ESIODO, *Le Opere e i Giorni*, v. 100.

⁸ Ibidem, v. 153.

estavam tão voltados *ao que é* quanto os olhos da filosofia nascente. Nesse contexto de articulação poética do ocaso do homem, a poesia de Simônides de Ceos (século VI-V a.C.), apesar de transitar por diferentes temáticas, representa um testemunho singular da sensibilidade grega para com a *finitude*, isto é, para com a efemeridade, instabilidade e morte do homem. É isso, com efeito, que aqui nos interessa pensar. É para essa direção que voltamos nosso espírito⁹.

Distante do hedonismo que reveste a poesia de Anacreonte, ou mesmo do heroísmo transcendentalizado de Píndaro, alguns dos poemas que acompanham a lira de Simônides consubstanciam uma genuína *poética da finitude*, na qual o humano não é definido por sua δύναμις de “vencer” a morte, mas pelo reconhecimento do caráter desditoso e efêmero que a brevidade da vida encerra. Em alguns de seus fragmentos, o tempo aparece como implacável; o destino, como incerto; e a vida, fugidia e impremeditada (como veremos no fr. 520), não seria senão *dor sobre dor* (πόνος ἀμφὶ πόνῳ). De suas canções destinadas aos rituais fúnebres, às quais os antigos gregos deram o nome de *thrēnoi* (θρήνοι), derivam as lamentações – como bem observou David Campbell – por meio das quais “Simônides fala da fragilidade do homem, da brevidade da vida e da inevitabilidade da morte”¹⁰. Leiamos, pois, os versos de um treno de Simônides, citado por Plutarco em carta a fim de consolar um amigo:

ἀνθρώπων ὀλίγον μὲν
κάρτος, ἄπρακτοι δὲ μελεῖ δόνηες,

⁹ Não ignoramos as dificuldades inerentes ao trabalho com a mélica arcaica: seu caráter situacional, suas modalidades (monódica e coral) e as decisivas, para o gênero, ocasiões de execução (simpósios, festivais cívicos, jogos, casamentos, funerais). Todavia, aqui, como o título do trabalho prenuncia, realizamos uma apropriação filosófica da poesia simonideana: os versos mélicos, neste escrito, são como trampolins por meio dos quais alçamos o pensar ao *locus proprius* da filosofia.

¹⁰ CAMPBELL, D. A. Greek Lyric Poetry: A Selection of Early Greek Lyric, Elegiac and Iambic Poetry. London: Macmillan, 1967, p. xxiii.

αἰῶνι δ' ἐν παύρῳ πόνοσ' ἀμφὶ πόνῳ·
 ὁ δ' ἄφυκτος ὁμῶς ἐπικρέμαται θάνατος·
 κείνου γὰρ ἴσον λάχον μέρος οἱ τ' ἀγαθοὶ
 ὅστις τε κακός.

Dos homens, exígua [é]
 a força, inúteis as preocupações,
 e na curta existência, dor sobre dor;
 e a morte inevitável ameaça de modo comum:
 pois dela obtêm igual quinhão, tanto os bons
 quanto quem [é] mau.¹¹

Os versos que compõem o fr. 520 de Simônides nos põem diretamente em contato com os dilemas que se entrelaçam à existência humana. Tem-se, aqui, duras sentenças em relação à tríade fundamental que perfaz o modo peculiar do existir humano, isto é, *homem*, *vida* e *morte* são aqui medidos e pesados, e dessa reflexão vemos brotar a ideia de que viver é padecer de mil e um males, ao passo que morrer é cumprir a μοῖρα comum e inevitável que se impõe a todo homem. Ora, mas o que é o homem para Simônides? Qual é, para o mélico, o traço ontológico que caracteriza o ser humano? E quanto à saga temporal do homem na história? Há alguma constante imperiosa à qual a vida humana esteja submetida? O que caracteriza a vida do homem em seu tempo de existência? Em que consiste o existir do homem? Que significa morrer? Que é a morte? O fragmento 520 de nosso poeta, ao sentenciar sobre o modo de ser do homem, sobre sua condição existencial e finitude, franqueia-nos um caminho que possibilita uma resposta ao mistério sempre renovado da vida e da morte.

Simônides pensa o homem eminentemente como finitude. Dentre outras coisas, isso significa que, para o poeta, a limitação é o traço ontológico que distingue o ser humano, ou seja, imperfeição,

¹¹ SIMONIDES, fr. 520 PMG.

mortalidade, vulnerabilidade e insignificância estão atrelados ao ser do homem e lhe conferem, em certo sentido, identidade. Destacam-se, preliminarmente, nos dois primeiros versos do fr. 520, a alta debilidade das forças do homem e a irrelevância de suas preocupações. Como já apontava a poesia homérica, “nada mais débil a terra nutre que o homem / dentre todas as coisas que sobre a terra respiram e rastejam” (οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο / πάντων, ὅσσα τε γαῖαν ἐπιπνεῖ τε καὶ ἔρπει)¹². Simônides, na esteira de Homero, declara que “exígua [é] a força dos homens e vãs as suas preocupações” (ἀνθρώπων ὀλίγον μὲν / κάρτος ἄπρακτοι δὲ μεληδόνες), subscrevendo, desse modo, o pensamento segundo o qual a debilidade do homem é um traço característico do seu ser. Aqui, decerto, faz-se necessário refletir sobre o significado dessa *exígua força* (ὀλίγον κάρτος) atribuída à grei dos mortais.

O substantivo neutro κάρτος, forma épica de κράτος, “significa ‘força’, notadamente força física que permite triunfar, daí ‘vitória, poder, soberania’”¹³. Ao falar em *exígua força*, Simônides tanto sublinha a limitação das potências físicas do homem – em virtude da qual ele fracassa em conservar de modo duradouro suas forças – quanto destaca a incapacidade de o homem reinar sobre as próprias paixões e vencer as fraquezas intrínsecas do seu ser. Sob esse prisma, o homem vem à tona como um ser ἀ-κρατής, isto é, uma criatura *débil, impotente, incontinente e intemperante*, cuja existência se revela marcada por uma dupla indigência: por um lado, a fragilidade corpórea que o expõe à doença, à velhice e à morte; por outro, a fraqueza moral que o submete a impulsos irracionais. Eis a razão de o poeta, tendo contemplado a dimensão da

¹² OMERO, *Odissea*, XVIII, vv. 130-131.

¹³ CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksieck, 1999, p. 578.

debilidade humana, ter assim versegado: “tornar-se um homem verdadeiramente bom / [é] difícil, com mãos, pés e mente / em estado perfeito, formado livre de falha” (ἄνδρ’ ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι / χαλεπὸν χερσὶν τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ / τετράγωνον ἄνευ ψόγου τετυγμένον)¹⁴. *In tribus verbis*: a imperfeição, na mélica de Simônides, é inseparável do modo de ser do homem, de maneira que o seu inacabamento, enquanto aquilo que marca a natureza humana – necessariamente *infecta* – desponta como um dos predicados fundamentais do ser do homem, como parte do que ele é, da sua οὐσία.

Ora, uma vez que o homem emerge como um ser essencialmente finito e precário, cuja vida é marcada pela limitação das forças físicas e pela impossibilidade de atingir plenamente a bondade, é forçoso concluir, como fez Simônides, que seus temores e angústias nada mais são do que *inúteis preocupações* (ἄπρακτοι δὲ μεληδόνες). Do poema aqui em pauta, destaca-se o ensinamento de que a imperfeição do homem não é um acidente, mas um traço ontológico que define sua condição, de modo a tornar cada esforço em direção à excelência, um exercício de confronto com seus limites, visto que, quanto à excelência, como diz o poeta de Ceos, “somente um deus poderia possuir tal prêmio” (θεὸς ἂν μόνος τοῦτ’ ἔχοι γέρας)¹⁵. Reconhecer-se, pois, como finito, como um ser para o qual limite, fadiga, fragilidade, dor e fenecimento se fazem senhores, é o selo da sobriedade que cabe ao homem.

O que dizer, então, da vida humana? Simônides, ao buscar defini-la, não se vale de nenhum expediente eufemístico para atenuar sua implacável rigidez. No terceiro verso do fr. 520, o poeta considera o *período de existência, o tempo de vida* (αἰῶνι) do homem, como um ciclo

¹⁴ SIMONIDES, fr. 542 PMG.

¹⁵ Ibidem, str. 2.

efêmero e desditoso, porquanto o todo do αἰών humano, *breve, exíguo, curto* (παύρῳι), revela-se eminentemente como a sucessão de *sofrimento sobre sofrimento, fadiga sobre fadiga, dor sobre dor* (πόνος ἀμφὶ πόνῳι). A vida do homem, portanto, apresenta-se aqui como uma frágil linha nas mãos das Moiras, as quais ocultam de todos o derradeiro dia de seu rompimento. Além disso, esse exíguo e frágil fio de existência, enquanto resiste e mantém-se sob o império de Χρόνος, acha-se incessantemente tensionado entre os instantes de prazer e o inevitável retorno ao sofrimento, donde a percepção simonideana de que a existência do homem é efêmera e dolorosa. Na verdade, aqui se percebe o adensamento da ideia de finitude humana que a poesia homérica – convém sempre reiterar – já antes prefigurava. Nesse sentido, oportuno é lembrar, retornando a Homero, as palavras de Febo Apolo a Posídon, já que, por seu intermédio, podemos entrever a percepção da poesia grega sobre a efemeridade da vida do homem. Apolo, ao advertir o deus marinho da insensatez de se querelar por assuntos humanos, assim se expressa:

ἐννοσίγαι’, οὐκ ἂν με σαόφρονα μῆθησαι
 ἔμμεναι, εἰ δὴ σοί γε βροτῶν ἔνεκα πτολεμίζω
 δειλῶν, ὃ φύλλοισιν εἰκότεες ἄλλοτε μὲν τε
 ζαφλεγέες τελέθουσιν, ἀρούρης καρπὸν ἔδοντες,
 ἄλλοτε δὲ φθινύθουσιν ἀκήριοι.

Sacudidor da Terra, não me considerarias ser sensato
 se agora eu guerreasse contigo por causa de mortais
 miseráveis, que, semelhantes às folhas, ora
 surgem cheios de viço, consumindo o fruto do campo,
 ora perecem sem vida.¹⁶

A totalidade das experiências humanas, *nolens volens*, carrega, em si (!), o anúncio de sua própria dissolução. Nenhum dos momentos de

¹⁶ OMERO, *Iliade*, XXI, vv. 462-466.

bem-estar humano, por força de *Necessidade* (Ἀνάγκη), vigora plenamente imune à possibilidade de sua aniquilação. Nisso consiste o sentido profundo da natureza efêmera de todo mortal. Em grego, ἐφήμερος (*efêmero*) é formado pela preposição ἐπί (*sobre*) + ἡμερα (*dia*), daí se dizer, entre filólogos, tratar-se de um adjetivo que designa *o que está sob o dia, que dura um dia*, donde teremos, por metonímia, o sentido de *vida breve*: transfere-se a referência de duração temporal (um dia) para a referência de duração existencial (toda a vida). O homem, pois, em sua efemeridade, é o ser para o qual a luz do dia é sinal perempto da finitude, visto que ἐφήμερος, como lembra Giuliana Ragusa, enfatiza “a brevidade, a precariedade e instabilidade da vida humana”¹⁷. Em outros termos: o homem pertence ao conjunto dos entes passageiros, transitórios, impermanentes, afinal, em última instância, estar debaixo da luz do dia é estar sob a ação direta da força do *dever*, do *vir a ser e deixar de ser*, da *geração e corrupção*. A existência, à luz da poesia de Simônides, mostra-se como um terreno inseguro, movediço, fugidio e transitório. É impossível percorrer os extremos desse hostil espaço – o nascer e o morrer – livre dos imperativos e das contingências que se entrelaçam ao existir. A corda instável da existência oscila entre o prazer e a dor, entre o efêmero e o inevitável, e é justamente a partir da constatação dessa ambivalência da vida que, à inteligência, desvela-se o rosto frio da condição humana: limitada, vulnerável e constantemente confrontada com a impossibilidade de escapar à finitude.

A trinca final do fr. 520 nos leva diretamente à questão da morte. A chamada *morte inevitável* (ἄφυκτος θάνατος) – *que não deixa escapatória, da qual ninguém escapa, infalível*, como denota o adjetivo ἄφυκτος – é aqui trazida à tona na qualidade de um acontecimento

¹⁷ RAGUSA, Giuliana. *Lira grega: antologia de poesia arcaica*. São Paulo: Hedra, 2024, p. 267.

impremeditado e incontornável, uma sombra ameaçadora que sem distinção persegue todos os mortais, “pois dela obtêm igual quinhão, tanto os bons / quanto quem [é] mau” (κείνου γὰρ ἴσον λάχον μέρος οἱ τ’ ἀγαθοὶ ὅστις τε κακός). O manto da morte estende-se igualmente sobre justos e injustos. As Μοῖραι não conhecem nomes nem títulos, preocupam-se, antes de tudo, em garantir que a alma de cada mortal, tendo chegado a termo o tempo de sua existência, desça à sua derradeira morada: o Hades. Em outras palavras, a morte não faz distinção entre palácios e choupanas: todos, indistintamente, recebem seu funesto abraço. Aqui, sobretudo, testemunhamos a construção poética da morte como uma força niveladora e invencível. É ela que apaga as hierarquias humanas, reduzindo-as a pó e fazendo-as desaparecer. Nenhuma virtude ou vício, nenhum poder ou fraqueza, nenhuma riqueza ou pobreza tem o condão de afastar sua chegada, por isso, diante dela, reis e mendigos, justos e injustos, sábios e ignorantes compartilham o mesmo destino: fenecer. Como um eco dos hexâmetros dactílicos de Homero, os quais declaram: “Qual a geração das folhas, tal também a dos homens” (οἷη περ φύλλων γενεὴ τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν)¹⁸, a lira de Simônides põe a efemeridade da vida humana sob as lentes da reflexão poética, de modo a exibi-la – com um denodo tipicamente grego – em sua brutal precariedade e brevidade. Eis, pois, o sentido do αἰών humano para o poeta de Ceos.

II. Necessidade e Fortuna

É bastante claro, em Simônides, que Ἀνάγκη governa todo acontecer da vida humana, desde a ambiência da possibilidade até a da efetivação do que vem à existência – incluso, portanto, todo o leque de

¹⁸ OMERO. *Iliade*, VI, v. 146.

realizações possíveis do homem. Tudo ocorre sob o império de Necessidade; do potencial ao que se realiza, nada se faz fora de seu domínio¹⁹. Mas isso não exclui o papel fundamental de Fortuna nos eventos do mundo. À sombra projetada pela força da necessidade, constelações inteiras de acontecimentos contingentes, de eventos fortuitos e ocorrências imprevistas emergem no mundo, de modo que as múltiplas realizações do Ser sempre se dão pelo incessante entrelaçamento entre necessidade e contingência. Na poesia de Simônides, Ἀνάγκη e Τύχη representam dois polos inseparáveis da realidade: por um lado, a rigidez da ordem necessária que rege o cosmo; por outro, a fluidez do acaso que atravessa toda a esfera do fazer humano. Não há, portanto, quanto ao conjunto dos acontecimentos que perfazem a vida, oposição absoluta entre Necessidade e Fortuna, ambas se imbricam, engendrando uma dinâmica em que o necessário só se manifesta no contingente e o contingente só adquire sentido sob o signo da necessidade. Em poucas palavras, na mélica simonideana a contingência é absorvida como forma da necessidade.

Dentre os fragmentos de Simônides, nenhum outro ilustra tão bem sua compreensão sobre a *inconstância da vida humana* quanto o fragmento 521. Preservado por Estobeu – que em sua obra Ἐκλογαί reuniu um conjunto de excertos de diferentes autores sob o título *Que a prosperidade dos homens é incerta, sendo a sorte facilmente mutável* (Ὅτι ἀβέβαιος ἡ τῶν ἀνθρώπων εὐπραξία, μεταπίπτουσης ῥαδίως τῆς τύχης) –, o referido fragmento articula de forma bastante expressiva o tema da vicissitude da vida. É digno de nota que esse poema, como relata a

¹⁹ Conforme já pudemos observar, mesmo que em um contexto diverso: “todo acontecer, enquanto possibilidade de um vir a ser que se faz necessidade, jaz submetido à ordem cósmica, incluso o próprio leque de possibilidades de realizações humanas, que apenas se efetiva nos limites impostos pela necessidade”. Cf. PORTO, W. R. Διάνοια: essência e égide do homem. In: *Pensamento e Realidade: Entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno*. Porto Alegre: Editora Fi, 2021, p. 117.

tradição, fora composto após um banquete na Tessália, oferecido por Escopas, durante o qual o teto da casa, ao desabar, matou o anfitrião e seus convivas, enquanto Simônides, ausente por um motivo fortuito, escapou ileso²⁰. Esse episódio, interpretado como manifestação trágica da fortuna, converteu-se, então, na lira de Simônides, em símbolo da instabilidade da vida humana, dando origem aos seguintes versos mélicos:

ἄνθρωπος ἐὼν μή ποτε φάσῃς ὅ τι γίνεται αὔριον,
 μηδ' ἄνδρα ἰδὼν ὄλβιον ὅσσον χρόνον ἔσσεται
 ὡκεῖα γὰρ οὐδὲ τανυπτερύγου μνίας
 οὔτως ἅ μετέστασις.
 Sendo homem, jamais digas o que sobrevirá amanhã,
 Nem, vendo um varão feliz, por quanto tempo ele será;
 pois nem amplialada mosca [έ] tão rápida
 quanto a mudança.²¹

Em linhas gerais, o fragmento nos revela, com rara precisão, a consciência grega da mutabilidade que permeia a existência do homem. Como bem pontuou o helenista britânico Cecil Bowra, ao lembrar a tragédia testemunhada pelo poeta: “Simônides transmite exatamente aquela sensação de insegurança imprevisível da vida humana que ele tinha visto, por exemplo, na destruição dos Escopadas”²². É isto, de fato, que o fr. 521 de Simônides visa destacar: a ubiquidade da vicissitude nos assuntos humanos. Dito isso, notemos que, no verso inicial do poema – ἄνθρωπος ἐὼν μή ποτε φάσῃς ὅ τι γίνεται αὔριον –, há uma injunção negativa que se ancora no particípio ἐὼν. Antecedendo o verbo principal (φάσῃς), esse particípio demarca a condição ontológica em virtude da

²⁰ Cf. CICERO, *On the Orator*, II, 352-353.

²¹ SIMONIDES, fr. 521 PMG.

²² BOWRA, C. M. *Greek Lyric Poetry: From Alcman to Simonides*. Oxford: Clarendon Press, 1961, p. 325.

qual nenhum ser humano deveria ajuizar sobre o porvir: *sendo* homem, isto é, devido à condição de homem, *jamais digas o que virá a ser amanhã* (μή ποτε φάσης ὅ τι γίνεται αὔριον). A força proibitiva do verso, construída pelo emprego de μή + o subjuntivo aoristo de φημί, instrui os seres humanos a respeito do que jamais se deve afirmar; no entanto, é o uso de γίνεται (forma jônica de γίγνομαι) que se mostra decisivo, pois além de articular o processo de *vir a ser* sem delimitar um sujeito agente (a mudança acontece por si), também confere ao verso um caráter gnômico, universal: o amanhã, volúvel e imperscrutável, não se submete, por nenhum meio, à previsão. Em última análise, a estrutura reforça que a ignorância quanto ao futuro é inerente à condição humana – noção que será reforçada nos versos seguintes.

O segundo verso (μηδ' ἄνδρα ἰδὼν ὄλβιον ὅσσον χρόνον ἔσσειται) retoma o mesmo imperativo moral do primeiro; agora, porém, sob um outro aspecto: não apenas o futuro é incognoscível, mas o próprio presente, dada a radical instabilidade dos acontecimentos, desponta como um enigma indecifrável. Soma-se à admoestação de que ninguém deve, em razão da insciência humana quanto ao porvir, pronunciar-se a respeito do amanhã, a advertência de que não devemos, *ao ver um homem feliz* (ἄνδρα ἰδὼν ὄλβιον), especular sobre a duração de sua ventura. A locução adverbial de tempo, ὅσσον χρόνον (*por quanto tempo*), sugere a precariedade da *felicidade* (ὄλβος), pois, embora seja possível obtê-la, sua posse nunca é estável, mas sim um estado transitório, dissolúvel a qualquer instante e sempre sujeita aos caprichos de Τύχη – donde o alerta para não julgarmos, ao contemplar alguém que se sente afortunado, *por quanto tempo ele há de ser* (ὅσσον χρόνον ἔσσειται).

A imagem final da *mosca de longas asas* (τανυπτερύγου μύιας), desenhada nos dois últimos versos do fragmento, intensifica o contraste entre o efêmero e o permanente, de modo a sugerir que nem mesmo o

mais veloz dos seres pode competir com a súbita reviravolta da fortuna humana: “tão rapidamente quanto uma mosca voa de um ponto a outro, assim também as fortunas humanas se invertem”²³. O adjetivo composto *τανυπερύγου*, formado pelo verbo *τανύω* (*estender, esticar*) + o substantivo *πτέρυξ*, (*asa*), é um neologismo da *ποίησις* simonideana que visa à plasmação de uma imagem singular: nem mesmo a *mosca amplialada*, leve e de célere voo, é capaz de acompanhar o raio da Fortuna. A forma engenhosa com que Simônides explora a virtualidade das palavras condensa de modo ímpar a lição que sua sabedoria trágica, ao compasso da lira, almeja comunicar: a rapidez da *μετάστασις*, que ora eleva, ora faz cair os homens, excede o movimento do mais rápido dos seres. Assim, o poema encerra-se com a tessitura de uma imagem que reforça, *ante omnia*, o contraste entre o movimento incessante dos acontecimentos e a impotência humana diante da mutabilidade universal. É o olhar atento do poeta para as vicissitudes do mundo, para o império de Fortuna e Necessidade, que inspira e possibilita a criação de sua *poética da finitude*, de cujos versos podemos extrair, dentre outras coisas, o ensinamento de que toda estabilidade é ilusória, e a metamorfose da sorte humana, enquanto presença da contingência na necessidade, inscreve-se na própria estrutura do tempo.

No limite do que nos é dado discernir, avaliamos que o fr. 521 condensa uma intuição importante da poesia arcaica grega; todavia, em Simônides, tal intuição adquire uma expressão peculiar, a saber: diante do ritmo fluido e impermanente dos acontecimentos da vida, a inteligência humana é incapaz de determinar a essência dos entes e de prever os desdobramentos de tudo quanto se manifesta no domínio

²³ LESKY, Albin. *A History of Greek Literature*. Translated by James Willis and Cornelis de Heer. New York: Thomas Y. Crowell Company, 1966, p. 187.

líquido do visível. As advertências de Simônides, no tocante à contingência e à mutabilidade da trama dos acontecimentos, indicam que nosso poeta percebe o mundo humano eminentemente como devir, isto é, como sucessão efêmera das coisas que vêm a ser e deixam de ser, daí a inutilidade de todo empenho preditivo sobre o porvir. Embora a ordem divina forneça os parâmetros rígidos sob os quais se cumprem as realizações do cosmo, a poesia simonideana sublinha que, no interior dessa necessidade, rígida e inescapável, o viver humano sempre se configura como uma experiência fluida, fundamentalmente instável e fugaz. Aqui, mais uma vez, *Ἀνάγκη* e *Τύχη* se impõem como princípios estruturantes da existência humana, na medida em que são essas potestades que esculpem o cenário sobre o qual o drama do existir do homem é encenado²⁴.

Ornada pelos dilemas da finitude, a vida do homem, para Simônides, transcorre por uma via de absoluta insegurança e precariedade. Cada passo, cada pequeno passo sobre o terreno ilusoriamente firme da existência, traz consigo a possibilidade de triunfo ou fracasso, ventura ou desdita, pois o homem não apreende o esquema mais vasto do todo, já que ignora, por inerente imperfeição, a trama de sua própria destinação. O revés, seja pelo decreto dos deuses, seja pelo poder do acaso, está sempre à porta de cada acontecimento. É aqui, nomeadamente, que, para o homem moderno, o ocidental cristão – apóstata ou não –, o mundo grego pode se afigurar demasiadamente cruel ou injusto, pois o constrangimento imposto aos mortais pelas potências divinas e o acaso parece destituí-los de qualquer autonomia ou liberdade. Essa imposição

²⁴ Conforme esclarece Cecil Bowra ao falar da poesia de Simônides: “Ele admite o papel desempenhado na vida humana por elementos incalculáveis e está longe de pensar o homem como o único árbitro de seu próprio destino. Mas, uma vez que admite o elemento da escolha, ele precisa definir seus limites, e o faz simplesmente afirmando que existe uma esfera na qual a escolha não governa, mas sim a necessidade” (BOWRA, 1961, p. 332).

inexpugnável dos desígnios dos deuses, todavia, jamais scandalizou o homem grego, visto que viver, tendo sobre os ombros o fardo da finitude, figurava-lhe precisamente como a condição característica do homem, sendo precisamente o que demarca, em última análise, as fronteiras entre os deuses imortais e a efêmera humanidade. Portanto, a verdadeira autonomia do homem consiste em acolher a finitude e buscar, como veremos, a excelência na própria imperfeição.

Ora, pelo que depreendemos do que canta Homero, algo que a poesia simonideana parece subscrever, os atos da vontade humana são centelhas que brilham e se apagam em um cosmo infinito, o qual é ordenado, por sua vez, por forças que vão além da compreensão humana, razão por que a liberdade, circunscrita às possibilidades do que ditam as Moiras, acha-se permanentemente costurada no tecido da ordem necessária, que é o τόπος onde brotam, convém sempre reiterar, as contingências da vida. A coexistência aparentemente paradoxal entre ato livre e determinação divina se mantém na poesia homérica numa tensão harmônica, pois o poeta entende que a vontade humana se inscreve na ordem numinosa e nela se atualiza, afinal, nada se cumpre à margem do sagrado. Lembremo-nos, *inter alia*, das palavras de Diomedes após o fracasso da “embaixada a Aquiles”, as quais exprimem a ideia aqui evocada: “Em breve ele de novo combaterá, quando / o coração no peito o ordenar e um deus o incitar” (τότε δ’ αὖτε μαχήσεται, ὁπότε κέν μιν / θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι νῶν γη καὶ θεὸς ὄρησῃ)²⁵.

A ordem do coração e a incitação do deus, símbolos da vontade individual e do ditame divino, perfazem as condições a partir das quais o homem atua no mundo, de modo que podemos dizer, sob a perspectiva da ação humana, que a liberdade assemelha-se à embarcação que navega

²⁵ OMERO, *Iliade*, IX, vv. 702-703.

em mar tempestuoso e invencível: ela é livre para mover-se para lá ou para cá, mas é de todo incapaz de contornar seu derradeiro destino, seja ancorar em terra firme, seja naufragar na morada de Posídon. O transcurso da vida é luta renhida para manter-se de pé numa guerra perdida. A poesia de Simônides, porém, não estimula que ninguém caia voluntariamente sobre sua própria espada, mas sim que tome nas mãos as armas de que dispõe e que lute, com honra, coragem e prudência, a batalha do existir, afinal, diz Simônides, “a morte também alcança o que foge à batalha” (ὁ δ’ αὖ θάνατος κίχῃ καὶ φυγόμενον)²⁶. A ninguém é dado o poder ou o direito de escolher não cair, todos cairão – bem sabia Simônides, que, fazendo ecoar um famoso verso de Pítaco, escreve: “Nem os deuses lutam contra a necessidade” (ἀνάγκαι δ’ οὐδὲ θεοὶ μάχονται)²⁷. Da mesma forma, não nos é dado saber o dia e a hora do derradeiro encontro com a nossa moira – aprouveram aos deuses que assim o fosse. Todavia, ao homem é dado escolher *a maneira pela qual* ele se dirige à morte; como, se audaz ou medroso, atravessa o deserto da vida e cumpre a parte que lhe cabe na eternidade.

A vida caminha para a morte; o tempo entre o nascimento e o fim é essencialmente marcado pela dor e insegurança. O que os θρῆνοι de Simônides ensinam, como bem nos permite inferir os versos do fr. 523, é que jamais houve, há ou haverá um homem que, tendo vindo à existência, não padeça de sofrimento.

οὐδὲ γὰρ οἱ πρότερόν ποτ’ ἐπέλοντο,
θεῶν δ’ ἐξ ἀνάκτων ἐγένονθ’ υἱες ἡμίθεοι,
ἄπονον οὐδ’ ἄφθονον²⁸ οὐδ’ ἀκίνδυνον βίον

²⁶ SIMONIDES, fr. 524 (PMG).

²⁷ Ibid., fr. 524 (PMG).

²⁸ Acolhemos neste terceiro verso a proposta filológica de Orlando Poltera, que, em vez de optar pelo adjetivo ἄφθονον – como faz Denys Lionel Page –, propõe o substantivo ἄφθονον, o qual nos parece de todo mais coerente.

ἐς γῆρας ἐξίκοντο τελέσαντες.

Pois nem mesmo aqueles que existiram outrora,
filhos semidivinos gerados dos deuses soberanos,
chegaram à velhice, tendo cumprido o curso da vida,
sem sofrimento, sem penúria, sem risco.²⁹

Nesse fragmento, é belo notar que o plano filológico, em que se destacam tanto a economia verbal quanto a precisão semântica de Simônides, encaminha o pensamento com grande naturalidade à dimensão filosófica. De saída, o uso da partícula γάρ com o advérbio de negação οὐδέ, combinação explicativa e enfática, prepara o terreno para a construção de uma imagem poética desiludida e que visa gravar na alma humana, como um ferro quente marca um animal, que pensar o percurso vital do homem livre de sofrimento é uma tola quimera! Ao dizer que *nem mesmo [...] os filhos semidivinos dos deuses soberanos* (οὐδὲ γάρ [...] θεῶν ἐξ ἀνάκτων υἱες ἡμίθεοι) – aqueles que são ontologicamente superiores ao comum dos mortais – *chegam à velhice* (ἐς γῆρας ἐξίκοντο) *sem sofrimento, sem penúria, sem risco* (ἄπονον οὐδ' ἄφθονον οὐδ' ἀκίνδυνον), Simônides ressalta mais uma vez a vulnerabilidade e o sofrimento como traço ontológico peculiar da espécie humana. A tríade sucessiva de negações, a saber, ἄπονον, ἄφθονον, ἀκίνδυνον, não apenas funciona como um recurso estilístico, conferindo beleza rítmica ao poema, mas também cria um paralelismo semântico-formal que dirige o entendimento à admissão da universalidade da vulnerabilidade humana, marcada pela dor, pela escassez e pelo risco. No último verso, para coroar sua composição poética, Simônides emprega o participípio aoristo τελέσαντες no intuito de remeter ao término do ciclo vital, o que sugere a consciência de uma construção sintática que integra forma, semântica e ritmo poético com

²⁹ SIMONIDES, fr. 523 (PMG).

um fim muito claro: a articulação de uma visão de mundo profundamente trágica, ou, como preferimos, a elaboração de uma *poética da finitude*.

De acordo com essa interpretação, portanto, podemos deduzir que o componente central da poética simonideana é a compreensão da condição humana como intrinsecamente marcada pelo limite e pelo risco, condição que se encontra submetida, *ad radice*, aos imperativos necessários e contingentes dos quais nem mesmo uma força semidivina é capaz de escapar. Ao afirmar que os filhos dos deuses soberanos não alcançam a velhice sem sofrimento, sem escassez e sem perigo, Simônides evoca o μῦθος para mostrar que a dor, a privação e a iminência da fatalidade são constitutivos da existência e mesmo se o homem pudesse subir um degrau na escala ontológica dos seres, ainda assim padeceria das dores inerentes à mortalidade. Com efeito, o percurso da vida é aqui definido nomeadamente como sofrimento – a finitude se impõe como necessidade –, porém, o modo pelo qual o sofrimento há de se manifestar, a coloração das angústias e os graus de intensidade das aflições estão sujeitos aos desígnios de Τύχη. Como entoa a lira de Simônides: “Não há mal inesperado para os homens: / em pouco tempo, um deus transforma tudo” (οὐκ ἔστιν κακὸν ἀνεπιδόκητον ἀνθρώποις / ολίγοι δὲ χρόνῳ πάντα μεταρρίπτει θεός)³⁰. Só o que se pode esperar é o inesperado; tudo mais é incerto. É, pois, Fortuna que tempera os infortúnios humanos, dosando a amargura conforme o sabor do acaso. Necessidade e Fortuna são formas de manifestação do Ser, e isso recobre, *in totum*, a ambiência da vida humana.

Parece inevitável, à luz da tríade negativa que o poeta de Ceos elenca no fr. 523, e por tudo que observamos nos fragmentos anteriores, que o

³⁰ SIMÔNIDES, fr. 527 PMG.

leitor conclua que a existência humana, em Simônides, aparece como inexoravelmente permeada pela dor: ninguém, mortal ou semideus, escapa às aflições e à derradeira moira. Ora, mas aqui cabe indagar: como se portar diante desse severo diagnóstico? Que cumprir de posse do lampejo de liberdade que cabe a cada homem? Que fazer? Como viver? Simônides não era ingênuo a ponto de ignorar que o problema da finitude, isto é, o problema da precariedade ontológica do homem, não implicasse o problema da vida. Nosso poeta, embora tenha partido de um τόπος sombrio, deixou elementos para a construção de um ἥθος, ou seja, uma morada humana, uma disposição de alma, uma orientação de vida, uma ética. Simônides não abraça o torpor, a bestialidade ou a irracionalidade devido ao fato da finitude. Por mais paradoxal que possa parecer, Simônides exorta os homens a certa sabedoria prática que equaciona prudência e fruição de prazeres nobres. Seus poemas sugerem que, mesmo *na e a partir da* miséria ontológica do homem, devemos cultivar uma σωφροσύνη que nos permita aceitar, com lucidez, a inevitabilidade do sofrimento, das limitações, dos reveses da vida e da própria morte. Aqui se delineiam, muito antes de Platão, as linhas de uma coragem excepcional perante a morte, algo análogo à postura ética que, no *Fédon*, teoricamente deveria ser assumida pelos filósofos, uma vez que “os que se ocupam corretamente da filosofia, nada mais eles mesmos praticam que morrer e estar morto” (ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας [...] οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι)³¹. Contudo, diferentemente do filósofo de Atenas, Simônides não propõe, face à aniquilação inevitável, uma austeridade moral que tenha por retaguarda a convicção da existência de um *post mortem*: tanto mais propício a uma cognição pura da verdade quanto mais benfazejo graças a uma bucólica

³¹ PLATO, *Phaedon*, 64a.

imortalidade³². Não, de forma alguma; Simônides recomenda, como se verá, que a coragem e as demais virtudes devem ser buscadas por si mesmas e sem que haja garantias de qualquer bem futuro – sem esquecer, ademais, que isso deve ser cumprido mesmo em meio aos terríveis escombros da existência. Nessa perspectiva, a poesia de Simônides não apenas se limita a pensar a finitude, mas também se preocupa em oferecer uma orientação ética ao homem, afinal, em sua mélica, encontram-se implícitos certos preceitos que vêm à tona como anteparo existencial às duras conclusões ou implicações que derivam de sua própria poesia. O homem, ao tomar consciência da finitude como algo que lhe é inerente, deve buscar cultivar a prudência e a temperança, não só *a despeito de*, mas principalmente *devido à* sua condição ontologicamente precária; em outros termos, o homem deve almejar a conquista de certa σοφροσύνη, pois a contemplação da mortalidade deve tornar-se, paradoxalmente, o fundamento de uma vida mais prudente e agradável³³.

III. Vida e morte, ou, do ἦθος sob a finitude

Preliminarmente, é importante sublinhar que Simônides, assim como os demais poetas mélicos, jamais desenvolveu um sistema ético organizado. Ao falarmos de uma ética implícita na poesia simonideana, queremos dizer que o conteúdo de sua mélica, ao refletir e descrever a precariedade da condição humana, também assinala positivamente um *modus vivendi* em virtude do qual o homem, a despeito da inevitabilidade de suas dores e angústias, pode encarar a vida de maneira digna e

³² Os deuses existem e são o pano de fundo que justifica o esforço ético do homem, porém, em Simônides, a razão humana não conhece seus desígnios, por isso o silêncio simonideano quanto a uma vida póstuma.

³³ Para Simônides, como lembra Bowra, “[...] a duração da vida humana é insignificante, e milhares de anos não passam de um momento ou a fração de um momento. Mas a despeito de suas dúvidas, ou mesmo por causa delas, ele jamais perdeu seu senso das coisas boas da vida” (BOWRA, 1961, p. 368).

orientada por virtudes concretas. Como veremos, o poeta de Ceos não oferece soluções metafísicas ou garantias *post mortem* como panaceia para os dilemas da vida; na realidade, o que parece emergir de sua lira é a ênfase na orientação da vida presente, ou seja, sua poesia preconiza um ἦθος que, forjado pela prudência e pela coragem, serve como uma forma de assumir o instante vivido e nele instaurar sentido. Longe de querer atribuir a Simônides um conjunto sistemático de preceitos morais, nosso objetivo é fazer ver como o cultivo da ἀρετή, no interior da *poética da finitude* do Ceense, desponta como fundamento ético capaz de modular a alma humana, na medida em que lhe possibilita uma compreensão lúcida da inevitabilidade do sofrimento e das contingências e, ao mesmo tempo, guia-a para escolhas mais conscientes e virtuosas.

Malgrado o enfoque pretendido por nossos raciocínios – a saber, que a busca pela aquisição e o exercício de certas virtudes espirituais constituem pilares importantes do arranjo ético que se depreende da poesia simonideana –, cumpre dizer, a fim de não transformar Simônides em um poeta que, ao contemplar o abismo ontológico do homem, advoga cegamente um rígido ascetismo, que o *prazer* (ἡδονή), para ele, integra-se de modo orgânico ao tecido da vida, e que sua vivência – comedida – não é só positiva, mas indispensável. Parafraseando a célebre frase socrática da *Apologia*, não é exagero dizer que, para Simônides, uma vida sem prazer não é digna de ser vivida:

τίς γὰρ ἀδονᾶς ἄτερ θνατῶν
βίος ποθεινὸς ἢ ποία τυραννίς;
τᾶσδ' ἄτερ οὐδὲ θεῶν ζῆλωτὸς αἰών.
Pois que vida dos mortais
[é] desejável sem prazer, ou que tirania?
Sem ele, nem mesmo a vida dos deuses [é] invejável.³⁴

³⁴ SIMONIDES, fr. 584 PMG.

Os versos acima demonstram que Simônides não apenas reconhece o prazer como um elemento constitutivo da vida, mas também revelam que, na ausência absoluta do prazer, não há vida que possa ser considerada *desejável* (ποθεινός). Destaca-se, aqui, a inseparabilidade entre viver e desfrutar dos prazeres, pois, para Simônides, uma vida inteiramente privada de fruição anularia, *ipso facto*, o sentido mais tangível e imediato de sua realização. Mesmo a *tiranía* (τυραννίς), símbolo máximo do poder terreno, tornar-se-ia desprovida de valor na total ausência do prazer. Notemos, aqui, que a pergunta retórica dos dois primeiros versos conduz a uma resposta de caráter gnômico, como se a lira de Simônides exprimisse a seguinte máxima sapiencial: *sem prazer, nem mesmo a vida dos deuses [é] invejável* (ἀδονᾶς ἄτερ [...] οὐδὲ θεῶν ζηλωτὸς αἰών). Com base no que lemos no fr. 584, é nítido que o prazer, na poesia simonideana, entra em cena como um critério fundamental de mensuração de uma vida aprazível, uma vez que o prazer é pensado como um componente positivo da existência: na absoluta ausência do prazer, quer o poder da tirania, quer a imortalidade dos deuses, possuem valor em si mesmos. Ao dignificar o prazer, soerguendo-o até o patamar em que o viver do homem e dos deuses apenas encontram seu sentido em sua consumação, Simônides ressalta que o prazer não é mero adorno da existência, mas uma referência fundamental para se pensar um βίος εὐδαιμονικός. Mortais e imortais têm no prazer o parâmetro de aferição da ventura de sua temporalidade, e nisso reside a força subversiva do fragmento: a divindade é humanizada para que o humano encontre, na finitude, a medida legítima da vida feliz.

Do reconhecimento do prazer como μέτρον de uma vida afortunada, não decorre, porém, a despreocupação de Simônides em integrar em sua ética a busca de virtudes intelectuais e morais. Ao

constatar a miríade de males que estão entrelaçados à vida, como já assinalamos, Simônides reconhece que “tornar-se um homem verdadeiramente bom / [é] difícil, com mãos, pés e mente / em estado perfeito, formado livre de falha” (ἄνδρ’ ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι / χαλεπὸν χερσὶν τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ / τετράγωνον ἄνευ ψόγου τετυγμένον)³⁵; porém, a despeito de tais obstáculos, nosso poeta aponta para a busca da ἀρετή como aquilo que devidamente cabe ao homem. Ao falar da dificuldade em tornar-se bom (fr. 542), Simônides destaca duas qualidades imprescindíveis para que o homem possa introduzir-se e atuar sob a medida própria da *excelência* (ἀρετή). Por um lado, ser perfeito de pés e mãos – que é símbolo de boa constituição física e saúde – a fim de atuar no mundo; por outro, ser perfeito de mente, ou seja, valer-se do νόος de modo a dar-se conta da própria condição e, a partir disso, viver prudentemente. A saúde do corpo e a mente são representam os mais preciosos bens para os mortais, na medida em que apenas os viventes que reúnem em si esses atributos, apesar da finitude, podem gozar de uma vida afortunada. Em um de seus fragmentos, preservado pelo cético Sexto Empírico, nosso poeta teria assim declarado: “Nem mesmo há desfrute da bela sabedoria, se alguém não tiver augusta saúde” (μηδὲ καλᾶς σοφίας εἶναι χάριν εἰ μή τις ἔχῃ σεμνὴν ὑγίαν)³⁶. Ora, sem o vigor físico, sem a *augusta saúde* (σεμνὴν ὑγίαν) de que fala Simônides, o νόος não encontra terreno fértil para florescer; sem a lucidez do espírito – isto é, sem a *bela sabedoria* (καλᾶς σοφίας) –, o corpo se torna um instrumento cego, sem direção ou reta governança. A mélica de Simônides, portanto, sugere que a virtude humana reside na convergência desses elementos, dado que o bem-estar corporal é o

³⁵ SIMONIDES, fr. 542 PMG.

³⁶ Ibidem, fr. 604 PMG.

que sustenta a reflexão, e a mente bem equilibrada é o que orienta o agir, donde se vislumbra a possibilidade, até onde permitem os Numes, de uma existência tanto mais digna quanto mais plena.

Uma grande exigência, todavia, impõe-se àquele que almeja a virtude. A poética da finitude de Simônides, da qual se extrai a noção de que existir é reunir forças para marchar sobre um deserto árido e interminável, não escamoteia esta dura realidade: tornar-se virtuoso é trabalho hercúleo, só realizável por aqueles que, com firme coragem, se entregam à lapidação do espírito e do corpo. Numa clara reminiscência aos ensinamentos de Hesíodo em *Trabalhos e Dias*, segundo o qual “diante da virtude, os deuses imortais impuseram suor” (τῆς δ’ ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν ἀθάνατοι)³⁷, Simônides sublinha a habitação inacessível da virtude e a necessidade do esforço e da coragem para sua aquisição:

ἔστί τις λόγος
τὰν Ἀρετὰν ναίειν δυσαμβάτοις· ἐπὶ πέτραις,
†ἐγγὺς δὲ θεῶν† χῶρον ἀγνὸν ἀμφέπειν³⁸
οὐδὲ πάντων βλεφάροισι θνατῶν
ἔσοπτος, ὧι μὴ δακέθυμος ἰδρῶς
ἐνδοθεν μόληι,
ἴκηι τ’ ἐς ἄκρον ἀνδρείας.

Há certo relato:

a Virtude habita em rochas inacessíveis,
†junto dos deuses† guarda sagrado lugar;
não aos olhos de todos os mortais [é]
visível, senão a quem suor que consome o ânimo
venha de dentro,
e chegue ao ápice da coragem.³⁹

³⁷ ESÍODO, *Le Opere e i Giorni*, v. 289.

³⁸ Para o verso 3, que está corrompido, adotamos a proposta de Orlando Poltera, a qual está presente em seu comentário ao fragmento em questão (PMG 579). Cf. Poltera, 2008, p. 446.

³⁹ SIMONIDES, fr. 579 PMG.

Impressiona sobremaneira, no fr. 579, o cuidadoso trabalho *poiético* de Simônides, de cuja linguagem metafórica – construída mediante um fértil e inovador repertório lexical – procede a solene e sublime imagem da Virtude aqui exibida. Divinizada pelo poeta, Virtude é descrita como a deidade que, circundada pelos deuses, habita *em rochas inacessíveis* (δυσαμβάτοις ἐπὶ πέτραις), isto é, sua habitação é um *lugar sagrado* (χῶρον ἄγνόν), um τόπος da mais extrema inacessibilidade, que, subsistindo imaculado, encontra-se no limiar entre o domínio dos mortais e dos deuses sagrados. A imagem evoca, sobretudo, a ideia simonideana segundo a qual a conquista da ἀρετή é a mais rara e difícil realização do homem. O átrio da Virtude elava-se a tão longínqua região que, *aos olhos dos mortais* (βλεφάροισι θνατῶν), não se torna sequer *visível* (ἔσοπτος), pois não são quaisquer olhos que podem contemplá-la. É desse ponto em diante que o *esforço* se impõe como condição imprescindível da virtude. Ou o homem sangra e luta pela íngreme e escarpada rota rumo à sacra habitação da Virtude, ou ele estará para sempre apartado da ἀρετή. Não há atalhos para a excelência.

O *esforço* aqui assinalado não apenas descarta que se possa ser virtuoso κατὰ φύσιν, mas também revela que sua acepção não é ordinária, pois o *esforço*, no interior da *poética da finitude*, aparece como ultrapassagem do homem pelo homem, ou seja, trata-se de superar a si mesmo, de triunfar sobre si – conquanto o homem ainda se encontre submetido às limitações e imperfeições impostas pela finitude. Parece-nos, pois, ser justo dizer que Simônides, ao pensar a dimensão do esforço como autossuperação, aprofunda a tensão entre finitude e transcendência, visto que o homem, ao aspirar à virtude, tem em seu caminho rochas difíceis de escalar, as quais só podem ser vencidas no ato semidivino de superação de si. É óbvio, portanto, que o caminho para a virtude, conforme articula a mélica simonideana, jamais será

franqueado *senão a quem suor que consome o ânimo / venha de dentro, / e chegue ao ápice da coragem* (ὧι μὴ δακέθυμος ἰδρὼς / ἔνδοθεν μόλῃ, / ἵκηι τ' ἐς ἄκρον ἀνδρείας). O termo mais luminoso desses últimos versos, talvez por sua força imagética, é, decerto, o adjetivo composto δακέθυμος, que, combinando o radical δακ- do verbo δάκνω (*morder, ferir*) com o substantivo θυμός (*coração, alma, ânimo*), cria uma imagem de extraordinária expressividade: *o suor que morde, consome ou corrói o coração* (δακέθυμος ἰδρὼς), compreendido como metáfora do esforço de corpo e alma, impõe-se como *conditio sine qua non* da virtude, afinal, sem o ônus do sacrifício, mortal algum pode adentrar no terreno sagrado da excelência. Ora, esse esmero, portanto, não pode ser comprado, não pode ser impingido a ninguém – é necessário que ele *venha, avance desde dentro* (ἔνδοθεν μόλῃ), pois é assim que o homem atinge o *cume da coragem* (ἄκρον ἀνδρείας) e pode lançar-se à senda da excelência, na qual esforço e resistência se entrelaçam à tensão constante entre o mundano e o celeste.

Parece-nos, pois, à vista do que acabamos de expor, que a concepção de virtude de Simônides une o πάθος ao ἦθος, na medida em que toma o *suor que consome o ânimo* (δακέθυμος ἰδρὼς) – símbolo do esforço – como preço necessário da elevação. Sob esse prisma, a conquista ética da excelência se revela condicionada à experiência patética do sacrifício, visto que o pressuposto do florescimento da virtude, isto é, o preço inevitável da elevação moral do homem, consiste, inapelavelmente, no padecimento, pois é no πάθος e pelo πάθος que a experiência de ultrapassagem de si é forjada e a sacra região da ἀρετή avistada. Nesse drama ético, que parece decorrer do modo como Simônides compreende o lugar do homem no cosmo, *sofrer* faz parte do processo de lapidação do ἦθος individual; trata-se do καιρός do confronto do homem com seus limites e, simultânea e paradoxalmente,

da sua aproximação da esfera do divino. Simônides introduz o *πάθος* no cerne do processo de formação ética para mostrar que o sofrimento não é um revés casual no caminho da excelência, mas sua própria condição de possibilidade. O suor que devora, impulsionado pela coragem, transforma-se em ímpeto formativo, porque molda o caráter do homem à medida que o trajeto de superação dos obstáculos vai sendo paulatinamente vencido. Tornar-se virtuoso, portanto, implica suportar os flagelos inerentes a esse processo, afinal o sofrimento, aqui, configura-se como fundamento ético. É nesse ponto que o *πάθος* se integra de tal forma ao *ἥθος* que os dois se tornam inseparáveis, uma vez que, pelo que nos deixa entrever a mélica simonideana, não há superação ética de si que prescindia do esforço, nem virtude que não se situe *junto dos deuses* (ἐγγὺς δὲ θεῶν). Em Simônides, a ética não alivia a dor – ela a transforma em excelência.

À luz do que aqui pontuamos acerca da concepção de virtude em Simônides, poderá parecer ao leitor que nosso poeta esboça uma ética contraditória, na medida em que ele, por um lado, reconhece o prazer como essencial à vida feliz, mas, por outro, estabelece a virtude como algo que demanda esforço, abnegação e superação de si. Nesse sentido, podemos então perguntar: é possível conciliar a fruição dos prazeres com a aquisição da virtude? Se lermos a poesia simonideana de modo superficial, parecer-nos-á que seus versos apregoam dois caminhos incompatíveis: o da vida prazerosa e o exigente caminho da vida virtuosa. Ledo engano. O prazer, em Simônides, não é um fim meramente hedonista, mas algo que, antes de tudo, integra-se à vida virtuosa. Longe de equivaler a qualquer forma de satisfação imediata, o prazer é o resultado do agir que se fundamenta na razão. O problema relativo ao prazer não está em seu usufruto, mas em sua fruição desmedida: o esforço em prol da virtude permite a fruição sensata do

prazer, ao passo que o prazer, orientado pela razão, reforça o compromisso ético que conduz à excelência do viver.

O que não podemos perder de vista é que Simônides entende o prazer como um bem humano legítimo. O prazer é parte constitutiva da existência mortal; negá-lo, portanto, seria rejeitar a natureza própria do homem e condená-lo a uma vida de amargor – *sem prazer, nem mesmo a vida dos deuses [é] invejável* (ἄδονᾶς ἄτερ [...] οὐδὲ θεῶν ζηλωτὸς αἰών). Sob essa concepção, se o prazer é algo indissociável da vida humana, ele não pode ser, por si mesmo, um problema ético, mas sim o modo pelo qual o homem o vivencia. Simônides estava ciente de que o prazer, livre do concurso da inteligência, converte-se em uma afecção desordenada, de modo a desviar o homem, com muita facilidade, do difícil caminho da excelência. Em seu fr. 541, tendo reconhecido a dificuldade do homem em *ser nobre* (ἐσθλὸν ἔμμεναι), Simônides alerta quanto às principais forças que obstaculizam a nobreza humana, dentre as quais se destacam a *ganância imbatível* (κέρδος ἀμάχητον) e o *potente ferrão de Afrodite* (μεγασθενὴς οἷστρος Ἀφροδίτας), os quais representam a avidez por riquezas e a lascívia, esta última entendida por Simônides como “o mais íngreme obstáculo coercitivo, ainda que superável com dificuldade, no caminho da nobreza humana”⁴⁰. Em suma, diria nosso poeta, a ὕβρις do prazer é a ruína moral de todo homem.

Ora, se o esforço é o que molda o ἥθος do homem, então o prazer somente se integra eticamente à sua vida quando disciplinado por esse mesmo ἥθος. Em outras palavras, o prazer torna-se ético quando o homem, lapidado de corpo e alma pela busca da excelência, aprende a vivenciar o prazer com virtuosa moderação, isto é, ao acolher os dons divinos, dentre os quais o prazer, o homem não o transforma em vício,

⁴⁰ RAGUSA, Giuliana. *Lira grega: antologia de poesia arcaica*. São Paulo: Hedra, 2024, p. 276.

em obsessão ou perversão, mas o acolhe em meio à dura caminhada rumo à excelência. Integrado à vida humana, mas submetido ao governo da inteligência e da moderação, o prazer deixa de ser elemento de corrupção e passa a ser um pequeno alento no deserto da existência. O suor que agasta o peito não anula o prazer: ele o disciplina. É o esforço que, para Simônides, faz nascer uma forma digna de alegria. Uma alegria que se encontra, principalmente, no contentamento encontrado na superação de si, na resistência nobre à debilidade humana e no empenho diário pela conquista da ἀρετή. O prazer que o homem encontra na senda da virtude não é imediato, pois ele só pode resplandecer em sua dignidade quando o sofrimento tiver lapidado o espírito. Purificado pelo fogo do esforço e da dor, o prazer deixa de ser fruição cega dos sentidos e passa a integrar, como centelha luminosa, o itinerário da ἀνάβασις humana rumo à excelência – logo, ele não corrompe, mas inspira o homem ao sumo bem da virtude.

Sucede, porém, em relação a tudo quanto elucubramos sobre uma ética subjacente à poesia de Simônides, que nenhuma das considerações até então formuladas, absolutamente nenhuma, deve ser enxergada fora da *poética simonideana da finitude*. Ser homem é ser finito, e isso implica, como podemos depreender do fr. 542: *debilidade* (ὀλίγον κάρτος), *efemeridade* (αἰῶνι παύρῳ), *sofrimento* (πόνος), *morte* (θάνατος). A finitude, com efeito, não é um simples fato da existência, mas o elemento ontológico que, necessariamente, molda o ser e o saber humanos. A bem da verdade, tudo quanto existe, para Simônides, nasce marcado pela insuficiência, a ponto de a realidade humana adquirir sua inteligibilidade apenas e tão somente na carência do seu próprio ser. Limite, portanto, é a circunscrição do sentido do existir: é nele e por ele que as coisas se revelam. Onde não há limite, não pode haver, conseqüentemente, homem! Homem é limite! É por isso que, a despeito

de todo ἦθος humano, daquilo que cabe propriamente ao homem – e é essa a única possibilidade de dignificar sua existência –, jamais devemos olvidar de que tudo se esvai, desaparece, vem a ser e deixa de ser. Simônides, ciente de suas exortações éticas e, ao mesmo tempo, da finitude do homem, parte do μῦθος para trazer à tona esse abismo ontológico:

πάντα γὰρ μίαν ἱκνεῖται δασπλητὰ Χάρυβδι,
αἱ μεγάλαι τ' ἀρεταὶ καὶ ὁ πλοῦτος.
Tudo, pois, converge para uma só horrível Caríbdis,
as grandes virtudes e a riqueza.⁴¹

No fr. 522, explorando a força simbólica do μῦθος, Simônides sintetiza, numa imagem, a dissolução universal e necessária à qual todas as coisas que vêm a ser estão submetidas. Na mitologia grega, a atroz criatura marinha conhecida como Caríbdis⁴² tragava ferozmente tudo que o mar lhe pusesse ao alcance, fazendo do seu ventre o túmulo de muitos navegantes. Com isso em mente, Simônides transforma Caríbdis no símbolo alegórico do destino comum de tudo quanto existe: tanto *as grandes virtudes* (αἱ μεγάλαι ἀρεταί) quanto *a riqueza* (ὁ πλοῦτος) são arrastadas pela voragem da finitude – nada escapa à *horrível Caríbdis* (δασπλητὰ Χάρυβδι), ou seja, nada escapa à força cósmica do aniquilamento. Nesse sentido, parece-nos que Simônides transforma o imaginário épico em meditação ontológica, na medida em que sua Caríbdis, símbolo máximo da finitude, representa o fim inexorável de absolutamente tudo que desponta do seio do devir. Em face desse abismo ontológico, o homem se reconhece como um ser efêmero e precário, que, impotente, nada pode reter para si, nem o bem

⁴¹ SIMONIDES, fr. 522 PMG.

⁴² Ninfa gerada da união entre Posídon e Gaia, mas que, após ser fulminada pelo raio de Zeus, em razão da sua voracidade extrema, caiu nas profundezas do mar e se transformou em um monstro marinho.

conquistado, nem a glória, muito menos sua própria vida. Esse exíguo fragmento, cujo significado nos parece menos moral que metafísico, põe o homem diante de uma das mais duras lições do poeta de Céos: tudo o que emerge tende, por necessidade, a submergir, e essa é a lei que governa a vida de todos mortais.

Aqui está dada a medida do Ser. Muito da poesia de Simônides consiste em dimensionar o efêmero a partir do νόμος cósmico que rege a finitude. Para o homem, cabe entender que é de todo inútil rebelar-se contra a tragédia do existir, afinal, se se ouve a lira do Ceense, descobre-se que a ruína é tão somente o reflexo da condição humana. Tudo que nos parece breve ou duradouro não passa de fagulhas em meio à eterna noite do Não-ser, pois tudo, absolutamente tudo que vem à existência traz consigo a semente de sua dissolução.

Malgrado esse *état de choses*, conforme acreditamos ter explicado, Simônides não sucumbe ao desencanto do homem, mas entende que é no seio mesmo da finitude e da limitação que ele deve atuar em prol de sua nobreza. Embora jamais possa tornar-se inteiramente ἄγαθος ou ἐσθλός, graças às forças coercitivas que o tiranizam, cabe ao homem reconhecer seus defeitos, medir seus impulsos e perseguir, de forma constante, a ἀρετή que se vislumbra. A dignidade do homem, com efeito, não se funda na perfeição, mas no esforço rumo ao bem, na resistência à dissolução de suas forças e na busca consciente por aquilo que lhe é intrinsecamente inacessível. Essa visão sugere que a verdadeira “vitória” do homem não está na plena soberania de si, mas antes no reconhecimento lúcido da própria impotência, numa espécie de sabedoria trágica, quer dizer, na consciência amarga do limite constitutivo do ser humano que, a despeito de tudo, insiste em trilhar o caminho da excelência. Talvez por insistir em apregoar o valor da virtude, mesmo em meio ao terror da efemeridade, Simônides tenha

recebido de Platão – e nada nos faz crer que de forma irônica – a designação tradicional e respeitosa de *homem de fato sábio e divino* (σοφὸς γὰρ καὶ θεῖος ἀνὴρ)⁴³, pois sua mélica não ensina o homem a lamentar a brevidade da vida, mas sim a buscar, pelo esforço, uma forma ética de suportar a finitude de maneira nobre.

Referências

- BOWRA, C. M. *Greek Lyric Poetry: From Alcman to Simonides*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- CAMPBELL, D. A. *Greek Lyric Poetry: A Selection of Early Greek Lyric, Elegiac and Iambic Poetry*. London: Macmillan, 1967.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksieck, 1999.
- ESIODO. *Tutte le Opere e i Frammenti*. A cura di Cesare Cassanmagnago. Milano: Edizione Bompiani, 2009.
- LESKY, Albin. *A History of Greek Literature*. Translated by James Willis and Cornelis de Heer. New York: Thomas Y. Crowell Company, 1966.
- OMERO. *Iliade*. A cura di Maria G. Ciani e Elisa Avezzù. Torino: UTET, 1998.
- _____. *Odissea*. A cura di Franco Ferrari. Torino: UTET, 2001.
- RAGUSA, Giuliana. *Lira grega: antologia de poesia arcaica*. São Paulo: Hedra, 2024.
- SWIFT, L. A. *The hidden chorus. Echos of gender in the tragic lyric*. Oxford: University Press, 2010.
- PAGE, D. L. *Poetae Melici Graeci*. Oxford: Clarendon, 1962.
- PLATO. *The Republic I-V*. Translated by Paul Shorey. London: Harvard University Press, vol. I, 1937.

⁴³ PLATO, *The Republic*, 331e.

POLTERA, Orlando (Ed.). *Simonides lyricus: testimonia und Fragmente*. Einleitung, kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar. Basel: Schwabe, 2008.

PORTO, W. R. *Διάνοια: essência e égide do homem*. In: Correia, A.; Renan, R.; Porto, W. *Pensamento e Realidade: entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno*. Porto Alegre: Editora Fi, 2021.

5

Morte-Vida: Nietzsche e a reversão dos dualismos modernos ¹

Scarlett Marton ²

Objeto de múltiplas interpretações, a obra de Nietzsche foi encarada por varios comentadores como fragmentária. Houve quem procurasse as razões para tanto na descontinuidade da vida psíquica do filósofo. Eugen Fink, por exemplo, entendeu que ele privilegiou o aforismo como modo de expressão devido à sua constituição física, uma vez que a doença na vista o impedia de trabalhar muitas horas seguidas, e sobretudo devido à sua estrutura psicológica. Procedendo de forma intuitiva mais do que por encadeamentos conceituais, teria encontrado no estilo aforismático a possibilidade de formular o que pensava, com brevidade e audácia, sem ver-se obrigado a explicitar as razões. A escolha, porém, teria prejudicado a apresentação das ideias. No entender de Fink, “em suas obras-primas, que sempre visam também ao efeito, à persuasão, à sedução, seja a da provocação consciente ou a do exagero erístico desmedido, Nietzsche mais dissimulou que publicou sua filosofia”³.

Essa posição leva a levantar, de imediato, questões de ordem metodológica. Visando a construir e divulgar certa imagem do filósofo, logo depois do colapso psíquico que ele sofreu nos primeiros dias de janeiro de 1889, muitos decidiram colocá-lo “no seu devido lugar”. Houve então os que se dispuseram a fazer uma reavaliação retrospectiva de suas ideias à luz do enlouquecimento; atribuíram diferentes datas à

¹ Este texto retoma algumas passagens, em nova articulação, de trabalhos anteriores sobre o pensamento nietzschiano.

² Professora Titular de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP).

³ FINK, Eugen. *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: Kohlhammer, 6ª ed., 1992, p. 10.

manifestação dos primeiros sintomas da doença mental. Houve também os que tentaram detectar os escritos redigidos sob o efeito das drogas; foram unânimes em ver nos textos de Turim a influência do cloral. Enfim, não foram poucos os que se aproveitaram do estado em que Nietzsche mergulhou para desacreditar sua obra.

Não hesito em afirmar que recorrer aos dados biográficos do filósofo para tentar elucidar a sua obra, em vez de trazer soluções, nada mais faz do que engendrar novos problemas. Por certo, não é pondo de lado a existência que ele elabora a própria obra; esta é parte integrante da sua vida. Contudo, as relações entre reflexão filosófica e vivência no quadro do pensamento nietzschiano são extremamente complexas. Foi preciso essa vida para que existisse essa obra. Essa vida não se reduz, porém, a uma configuração psicológica individual ou a um mundo interior específico. “Deixemos o Sr. Nietzsche: que importa que o Sr. Nietzsche está outra vez com saúde?...”⁴, pode-se ler no prefácio à segunda edição da *Gaia Ciência*. Singulares, as vivências do autor do livro não são individuais; é uma forma de vida dada, uma condição fisiopsicológica determinada, que nesses textos se exprime. Por isso mesmo, meu propósito aqui não é examinar a maneira pela qual Nietzsche lidou com a sua vida, pontuada pelas enfermidades, ou com a sua morte, que chegou até a ser desejada.

É bem verdade que comentadores, com trabalhos de referência sobre a filosofia de Nietzsche, também entenderam que a sua obra se apresenta como fragmentária, mas não hesitaram em evocar outras razões para tanto. Jean Granier percebeu seus escritos enquanto um todo como um campo de ruínas - aspecto causado por sua vontade

⁴ NIETZSCHE. *A gaia Ciência*, “Prefácio”, § 2 (tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, doravante designada como RRTF), KSA 3.347.

ilimitada de contestação⁵. Walter Kaufmann caracterizou seu modo de pensar e expressar-se como “monadológico”: cada aforismo tenderia a ser autossuficiente, mas o conjunto revelaria uma construção filosófica⁶. Karl Jaspers comparou sua obra a um canteiro de obras: as pedras estariam mais ou menos talhadas, mas a construção se acha por fazer⁷. Ao encarar a obra do filósofo como fragmentária, não seria descabido lembrar que ele retoma uma opção estilística presente, no início do século XIX, nos escritos de Friedrich Schlegel e outros autores do romantismo alemão.

Por outro lado, também é certo que, dada a sua suspeita em relação à função comunicativa da linguagem, Nietzsche se mostra refratário a todo discurso que propõe teses⁸. Que ele não se pretenda um pensador sistemático, salta aos olhos de quem entra em contato com a sua obra. Isso não se deve apenas ao estilo específico que adota ou ao tratamento peculiar que dá a certas questões. Deve-se sobretudo à sua recusa, explícita, dos sistemas filosóficos. De fato, não são raras as vezes em que a eles se opõe⁹. Mas o ponto central de sua crítica não reside no fato de apresentarem uma unidade metodológica e sim de fixarem uma dogmática. Tampouco são raras as ocasiões em que ataca os espíritos

⁵ GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Seuil, 1966.

⁶ KAUFMANN, Walter. *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*. Nova York: The World Publishing Co., 10ª ed., 1965.

⁷ JASPERS, Karl. *Nietzsche - Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1950.

⁸ Vale lembrar a belíssima passagem do *Crepúsculo dos Ídolos*, “Incursoes de um extemporâneo”, § 26 (RRTF), *KSa* 6.128: “Não nos estimamos mais o bastante, quando nos comunicamos. Nossas vivências mais próprias não são nada tagarelas. Não poderiam comunicar-se, se quisessem. É que lhes falta a palavra. Quando temos palavras para algo, também já o ultrapassamos. Em todo falar há um grão de desprezo. A fala, ao que parece, só foi inventada para o corte transversal, o mediano, o comunicativo. Com a fala já se vulgariza o falante”.

⁹ Cf. *Fragmento póstumo* (255) 10 [146] do outono de 1887 (tradução de Scarlett Marton, doravante designada SM), *KSa* 12.538, onde se lê: “não sou limitado o bastante para um sistema - nem mesmo para meu sistema...”

sistemáticos¹⁰. Ao pretenderem impor ao pensamento caráter monolítico, eles seriam levados a desistir da busca, abandonar a pesquisa, renunciar à criatividade. Acreditando precisar de amplos horizontes para ter grandes ideias, Nietzsche nega-se a encerrar o pensamento numa totalidade coesa, mas fechada. Pondo-se como um pensador assistemático, e mesmo antissistemático, manifesta sua dissonância face a certa concepção do saber, que identifica filosofia e sistema. A respeito da unidade da sua obra, Müller-Lauter afirma que ela “não pode ser encontrada como um último substrato de ‘verdades’ subjacentes a seu pensamento, nem simplesmente extraídas de seus textos”¹¹. Afinal, nada mais estranho a Nietzsche do que o projeto de enclausurar o pensamento, encerrá-lo nos limites estreitos de uma dogmática. Nada mais distante dele que o propósito de colocar a reflexão a serviço da verdade, asfixiá-la sob o peso do incontestável. Razões bastantes para apresentar concepções suas de modo velado, alusivo ou mesmo hipotético.

A estas razões acrescentam-se outras. Não são poucas as vezes em que o filósofo se antecipa à elaboração de suas ideias. Tanto é que, em agosto de 1881, ao ser atravessado pela visão do eterno retorno, decide não comunicá-la a ninguém¹². Mas, passados alguns meses, já na *Gaia Ciência* anuncia que tudo retorna sem cessar. É certo que, em sua obra, existem questões sempre retomadas; é certo também que algumas questões são tratadas num único texto e outras surgem, sofrem

¹⁰ Na *Aurora* § 318 (SM), KSA 3.228, pode-se ler: “Existe uma comédia dos espíritos sistemáticos; querendo perfazer um sistema e arredondar o horizonte que o cerca, forçam-se a pôr em cena as qualidades mais fracas no mesmo estilo das qualidades mais fortes - querem apresentar-se como naturezas inteiras e homogêneas em sua força”.

¹¹ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. “O Desafio Nietzsche”, in *discurso* 21 (1993), p. 13. É o caso de registrar que esse foi o primeiro texto de Müller-Lauter publicado no Brasil; na época eu estava na condição de editora-responsável da revista do Departamento de Filosofia da USP.

¹² A Heinrich Köselitz ele escreve no dia 14 de agosto de 1881 (SM), KSB 6.112s: “Pensamentos surgiram em meu horizonte, pensamentos tais como nunca vi. Não direi uma palavra e procurarei manter-me calmo e impassível. Sem dúvida, é preciso que eu viva ainda *alguns* anos”.

mudanças e desaparecem; é certo ainda que, por vezes, a descontinuidade das questões se dá de uma linha para outra. Também ocorre que ideias se apresentem de início enquanto simples anotações, pareçam logo perder a importância e recebam, por fim, cuidadosa formulação. No meu entender, para tentar compreender o pensamento de Nietzsche, é preciso levar em conta todas as suas ideias - as claramente explicitadas e as por serem elaboradas. É igualmente necessário considerar todos os seus escritos - os livros publicados e os fragmentos póstumos. Como bem faz ver Müller-Lauter, “ele experimenta com o pensamento. Se nos deixarmos levar por seus questionamentos, que no essencial ainda são os nossos, poderemos ser enredados por suas reflexões, poderemos trilhar os caminhos que levam ao âmago dos problemas e conjuntos de seu filosofar”¹³. E esta é talvez a principal razão pela qual ele tem de permanecer inconcluso; não pode almejar um termo de chegada para suas investigações. De fato, não é mais um sistema filosófico o que propõe. O que faz é criar outra forma de conceber a filosofia, outro modo de filosofar.

São vários os textos em que Nietzsche convida o leitor à experimentação, seja por entender que nós, humanos, não passamos de experiências ou por acreditar que não nos devemos furtar a fazer experiências com nós mesmos. Em *Para além de bem e mal*, ele se refere aos filósofos do futuro como experimentadores, como os que têm o dever “das cem tentativas, das cem tentações da vida”¹⁴. E, num fragmento póstumo, afirma ignorar “o que sejam problemas ‘puramente espirituais’”¹⁵. Não se pode esquecer que experimentalismo e perspectivismo têm ligação estreita. Ao fazer experimentos com o

¹³ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. “O Desafio Nietzsche”, *loc. cit.*, p. 13.

¹⁴ *Para além de bem e mal* § 42 (SM), KSA 5.59.

¹⁵ *Fragmento póstumo* 4 [285] do verão de 1880 (SM), KSA 9.170.

pensar, o filósofo persegue uma ideia a partir de vários ângulos de visão, aborda um tema assumindo diversos pontos de vista, enfim, reflete sobre uma problemática adotando diferentes perspectivas.

Os elementos até agora examinados oferecem o quadro teórico em que se coloca a problemática da vida e da morte na obra de Nietzsche. Importa notar que, em seus textos, ele se lança num esforço permanente de questionamento do essencialismo. Tanto é assim que não seria temerário afirmar que vida e morte, saúde e doença, normal e patológico, são conceitos, que passam por transformações no correr do tempo. Pensar de outro modo é tornar-se cúmplice da metafísica que vê por toda parte essências imutáveis e eternas. Na ótica nietzschiana, para pôr em causa o pensar metafísico, nada melhor do que recorrer à história. O trabalho do historiador contribui para desmascarar as generalizações indevidas, ressaltando a especificidade de cada caso; concorre para atacar os juízos que se pretendem universalmente válidos, mostrando as circunstâncias de seu aparecimento; colabora, enfim, para denunciar as normas de conduta que se apresentam como absolutamente necessárias, apontando o momento de sua produção.

Enquanto conceitos, vida e morte, saúde e doença, normal e patológico estão associados a valores. Não há como negar que hoje se prefere o bem-estar ao desconforto, o prazer à dor, a exuberância à degeneração. Mas seria ingênuo supor que desde sempre e em toda parte se pensou desse modo. Também para refletir sobre as valorações, é de grande valia lançar mão dos estudos históricos. O trabalho do historiador auxilia a explicar as condições de existência de determinados povos, apontando os motivos que os levaram a concebê-las de tal modo; ajuda a esclarecer os costumes de grupos sociais diversos, assinalando os móveis que fizeram com que os instituísem;

permite elucidar os valores morais de indivíduos de várias épocas e lugares, mostrando as razões de emergirem e se conservarem.

Quando se trata de examinar os conceitos de normal e patológico, saúde e doença, vida e morte e os valores que a eles hoje se acham associados, convém, pois, levar em conta as condições de seu surgimento e de suas transformações. Nesse sentido, os tempos modernos representam um grande divisor de águas. Com a modernidade, convertemo-nos em sujeito e, pelo mesmo movimento, convertemos tudo o mais em objeto. Então, o ser humano passa a apreender o que existe como aquilo sobre o qual pode ter ideias; capta o próprio mundo como se ele apenas existisse na medida em que pudesse representá-lo. Pondo-se dessa maneira em relação ao mundo, traz a si mesmo para a cena, ou melhor, coloca-se como a cena em que doravante o mundo terá de apresentar-se. Assim começa o reino do humanismo; como diria Heidegger¹⁶, o ser humano torna-se o centro de referência para o mundo e a região mesma de onde procede toda e qualquer medida.

Ao lado dessas dicotomias que se estabelecem entre homem e mundo, sujeito e objeto, cultura e natureza, outras instalam-se no interior do próprio homem: alma e corpo, espírito e instintos, consciência e impulsos, razão e paixões. Não causa surpresa, pois, que na modernidade se passe a pensar a vida e a morte como termos dicotômicos. “Não se pode olhar de frente nem o sol nem a morte”¹⁷, afirma La Rochefoucauld no século XVII. Olhar o sol ofusca a vista; encarar a morte perturba a vida. Assim o pensador francês, na aurora

¹⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. “Die Zeit des Weltbildes”. In: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 7ª ed., 1994, pp. 75-113.

¹⁷ LA ROCHEFOUCAULD. *Maximes et Réflexions diverses*. Paris : Flammarion, 1977, máxima 26, p. 47.

da modernidade, acredita que vida e morte se acham completamente separadas.

Importa ressaltar que os antigos pensavam de outro modo. Não é por acaso que entendiam a filosofia como uma longa meditação sobre a morte. Preocupar-se em morrer, julgava Platão na Grécia do século IV A.C., era uma boa via para filosofar. Em seu diálogo intitulado *Fédon*¹⁸, ele retrata Sócrates na prisão, à espera do momento em que terá de beber a cicuta. Rodeado de amigos, Sócrates debate com eles sobre uma questão que se faz presente e se mostra inadiável: a morte. Surpreendendo por sua serenidade e perspicácia, sustenta que o corpo se apresenta como um princípio de divisão; é próprio da sua essência ser múltiplo (órgãos, tecidos, células) e ter múltiplas necessidades e desejos (fome, sede, sono). Quem se submete à sua lei, curva-se às contingências do mundo sensível. Mas é possível construir a vida de outra maneira, ao adotar-se um princípio de unidade. Escolher a filosofia é converter-se ao mundo inteligível, não para desertar o sensível, mas para habitá-lo segundo o que é verdadeiro e necessário. Com seus argumentos, Sócrates não procura mostrar que ele estará vivo amanhã, depois de executada a sentença de morte; ele quer fazer ver que hoje já é imortal, porque vive em consonância com o espírito.

À diferença do que ocorrerá na modernidade, na antiguidade greco-romana, de várias formas, a morte aparece imbricada à vida. O filósofo francês Michel Serres bem mostra que, no paganismo, se está diante de outra maneira de pensar, agir e sentir¹⁹. Ele faz ver que, etimologicamente, o termo “pagão” (em latim, *paganus*, que significa camponês) provém do vocábulo latino *pagus*, que deu origem também

¹⁸ Cf. PLATÃO. *Fédon*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção “Os Pensadores”).

¹⁹ Cf. SERRES, Michel. *Petites chroniques du dimanche soir*. Paris: Le Pommier, 2006.

às palavras país e paisagem. *Pagus* queria dizer campo de lavoura; tanto podia designar um campo de trigo como um pedaço de vinhedo ou uma pequena horta. Cada *pagus*, cada campo de lavoura, possuía algo sagrado: o espírito que o governava; este era o ancestral que nele havia sido enterrado. Isso garantia que determinado *pagus* fosse propriedade de determinada família, mas também assegurava que esse *pagus* constituísse o lugar dos ritos que essa família realizava. Enterrar os corpos dos seres amados tornava a terra sagrada; em contrapartida, devolver à terra os corpos dos ancestrais fazia com que eles mesmos se tornassem sagrados, pois se acreditava que o homem era nascido da terra. Mais uma vez recorrendo à etimologia, vale lembrar que o vocábulo “homem”, termo que deriva do latim *homo*, vem de *humus*, que significa a parte viva do solo, da terra. Assim a palavra que indica o ser humano como ser terreno, por oposição aos deuses, seres celestiais, provém do termo que designava “terra”. Nessa época, era costume construir as casas ao lado dos túmulos; era habitual entender que a vida e a morte estavam em estreita conexão.

Contudo, nos tempos modernos, passa-se a pensar vida e morte como nitidamente opostas. E isto não causa surpresa, porque então os dualismos se instalam de modo irremediável. Que se tome em consideração, por exemplo, um dos últimos trabalhos de Rafael²⁰. A tela “Transfiguração”, que o pintor deixou inacabada com a sua morte em 1520, ilustra bem os dualismos que passarão a orientar o pensamento e a conduta do ser humano. Dividida ao meio, ela remete a duas cenas do Novo Testamento: a que leva precisamente o título “A transfiguração” e

²⁰ Encomendada em 1517 pelo cardeal Júlio de Médicis para a catedral de Narbonne, essa tela encontra-se hoje exposta na Pinacoteca do Vaticano.

a que é intitulada “A cura de um jovem possuído”²¹. Na parte superior do quadro, acha-se representada a cena do Monte Tabor, em que Cristo entre Elias e Moisés se encontra em ascensão acima da colina, tendo a seus pés os discípulos Pedro, Tiago Menor e João, que estão cegos pela luz da glória. Na parte inferior, um jovem epilético possuído pelo demônio tem um olhar perturbado, enquanto seus pais e os nove apóstolos que ficaram ao pé da montanha estão a seu redor à espera de uma cura miraculosa. O único ponto de relação entre as duas partes são os gestos dos que testemunham a transfiguração e erguem as mãos em direção da imagem de Cristo. O quadro de Rafael exemplifica os dualismos instituídos pela modernidade. Na parte de baixo, depara-se com o mundo terreno, a enfermidade, o corpo; na de cima, encontra-se o mundo celeste, a glória divina, a alma.

A propósito dessa tela, Nietzsche escreve na *Aurora*: “Os que sofrem sem rumo, os que sonham confusos, os que se encantam com o ultraterreno – estas são as *três categorias* em que Rafael divide a humanidade”²². Se é possível interpretar essas primeiras linhas como uma referência a elementos presentes na tela do pintor, a sequência do texto exige uma análise mais minuciosa. “Não é mais assim que vemos o mundo”, continua o filósofo, “e também Rafael já não *poderia* vê-lo mais assim: ele veria com seus olhos uma nova transfiguração”²³.

Essa passagem exige atenção, pois, torna imprescindível levantar três questões: que razões levam hoje a ver o mundo de maneira diferente daquela de Rafael; por que o pintor, ele mesmo, teria hoje de mudar sua

²¹ Cf. respectivamente *Mateus* 17.1-8, *Marco* 9.2-8, *Lucas* 9.28-36; *Mateus* 17.14-21, *Marco* 9.14-29, *Lucas* 9.37-43a.

²² *Aurora* § 8 (SM), KSA 3.21.

²³ *Aurora* § 8 (SM), KSA 3.21. Cf. *O Nascimento da Tragédia* § 4, KSA 1.39, onde Nietzsche também comenta esse quadro. A propósito dessa passagem, cf. ITAPARICA, André Luis Mota. “Rafael e a metafísica de artista em *O Nascimento da Tragédia*”, in *Transformação* v. 48, n. 2 (2025), pp. 1-14.

maneira de ver o mundo; em que consistiria essa nova transfiguração que é então anunciada. O exame dos sete parágrafos anteriores a este bem mostra que é preciso distinguir entre a maneira de proceder que Nietzsche conta adotar nesse livro, os problemas que nele pretende tratar e a tarefa que nele espera atribuir-se. De modo sucinto, a explicitação desses três pontos poderia ser expressa com a frase a seguir: é graças ao trabalho de historiador, “que perfura, escava, solapa”²⁴ “os preconceitos morais”²⁵, que será possível levar a bom termo a crítica da moral.

Recorrendo à filosofia histórica, “que não se pode mais conceber como distinta das ciências da natureza”, lançando mão do “mais recente de todos os métodos filosóficos”²⁶, Nietzsche se dedicará a contradizer as evidências no primeiro parágrafo de *Aurora*; a fazer ver no segundo que as evidências nada mais são do que preconceitos; a mostrar que a significação ética que o ser humano confere ao mundo não passa de um objeto de crença no terceiro; a assumir como tarefa no quarto a de suprimir os valores transcendentais; a reconhecer que, para realizar essa tarefa, a ciência poderá trazer-lhe uma contribuição considerável no quinto; a entender por ciência no sexto esse instrumento que nos permite livrar-nos das evidências e combater o antropocentrismo no sétimo. No oitavo parágrafo, ele deixa claro que, aplicada aos preconceitos morais, essa maneira de proceder tornará possível uma nova transfiguração.

Nesse momento do percurso, já se está em condições de responder às questões que haviam sido levantadas. É graças à filosofia histórica que hoje se é levado a ver o mundo de uma maneira diferente daquela

²⁴ Remeto aqui à primeira frase do prefácio de 1886 a *Aurora*, “Prefácio”, § 1 (SM), KSA 3.11: “Neste livro, assiste-se ao trabalho de um ‘ser subterrâneo’, que perfura, escava, solapa”.

²⁵ Aqui remeto ao subtítulo do livro: “Pensamentos sobre os preconceitos morais”, que já anuncia os problemas que o autor se propõe tratar.

²⁶ *Humano, demasiado Humano* § 1 (SM), KSA 2.23s.

de Rafael. É por causa dessa ciência, que permite retrair “a história precisa” da proveniência das coisas, que hoje o próprio pintor seria obrigado a mudar sua maneira de ver o mundo. É essa mudança de perspectiva que constitui uma nova transfiguração. Enquanto em sua tela Rafael representava os seres humanos numa condição de sofrimento sem esperança, devaneio confuso ou arrebatamento ultraterreno, a nova transfiguração deverá conduzi-los a um momento de libertação, levando-os a livrarem-se de seus preconceitos.

Foi o cristianismo que introduziu entre nós a noção de sacralidade da vida; foi então que passamos a concebê-la como um dom de Deus a ser preservado. Pondo-se no lugar da filosofia, a religião aparece agora como aquilo que traz reconforto e consolo. Os Evangelhos contam que, numa manhã de domingo, as mulheres se dirigiram ao sepúlcro levando bálsamos e ataduras, com o intuito de mumificar o cadáver que lá jazia. Mas, ao chegarem, já não encontraram o corpo morto. Jesus havia ressuscitado; era o domingo de Páscoa. Ao promover o sepulcro vazio, o cristianismo faz da ressurreição de Cristo uma de suas celebrações mais importantes; ao exaltar a tumba sem cadáver, ele vem celebrar a vida. E assim transforma radicalmente a maneira de se perceber a morte. Tanto é que prega que se deixe os mortos enterrar os mortos, que se esqueça a morte e se viva a vida. Pois, o que se chama de morte nada mais é do que uma passagem para se alcançar a verdadeira vida.

Crítico contundente do pensar metafísico e da religião cristã, Nietzsche aponta no século XIX para outra direção. Na tentativa de negar este mundo em que nos achamos, o pensar metafísico procurou estabelecer a existência de outro, essencial, imutável, eterno; durante séculos, fez dele a sede e a origem dos valores. Perniciosa, a religião cristã inventou a vida depois da morte para justificar a existência; nefasta, fabricou o reino de Deus para legitimar avaliações humanas. É

urgente, pois, suprimir o além e voltar-se para a Terra; é premente entender que eterna é esta vida tal como a vivemos aqui e agora. E, neste mundo em que nos achamos, vida e morte não se opõem; saúde e doença tampouco se acham em oposição. Quando acordamos pela manhã, nosso corpo não é o mesmo da noite anterior; as células, com exceção das nervosas, morrem e são substituídas por outras. Vida e morte aparecem juntas na nossa existência e, de igual modo, saúde e doença. Em face do desafio que a doença pode representar, o ser humano chega, por vezes, a fortalecer-se e encontrar um sentido mais autêntico para a própria vida.

No entender de Nietzsche, a vida identifica-se com processos de dominação. É por encontrar resistências que um impulso se exerce; é por exercer-se que torna a luta inevitável. Atuando, defronta-se com outros que a ele resistem; o obstáculo, porém, constitui um estímulo. Querendo a prevalecer na relação com os demais, leva a que, entre todos, se deflagre o combate. “O próprio indivíduo como combate das partes (por alimentação, espaço, etc.)”, anota Nietzsche num fragmento póstumo; “sua evolução ligada a um *vencer*, um *predominar* de certas partes, a um definhar, um ‘tornar-se órgão’ de outras partes”²⁷.

Assim é que o corpo humano ou, para ser preciso, o que se considera enquanto tal, não é um aglomerado de órgãos, tecidos e células, cuja natureza se mostra nas estruturas anatômicas; tampouco é a sede de sentimentos e pensamentos, que emergem e interagem, concebidos segundo o modelo da consciência; e menos ainda, é a mera combinação dos dois registros. Ao contrário, o corpo consiste em impulsos que, agindo e resistindo uns em relação aos outros, fazem

²⁷ *Fragmento póstumo* 7 [25] do final de 1886-primavera de 1887 (SM), KSA 12.304. Cf. também os fragmentos póstumos 27 [59] do verão-outono de 1884, KSA 11.289, e 2 [76] do outono de 1885-outono de 1886, KSA 12.96s.

surgir diversas configurações e assumem várias formas de coordenação e conflito, organização e desintegração. Numa palavra, é um complexo de impulsos em luta permanente.

Essa concepção dinâmica do corpo encontra respaldo numa determinada concepção de fisiologia. É bem verdade que, no século XIX, é outra a corrente que parece predominar. Entendendo a fisiologia num sentido estrito, ela se acha representada na Alemanha pela Sociedade Física de Berlim (*Berliner Physikalische Gesellschaft*) entre 1840 e 1846. Marcada pelo espírito positivista da época, julga que no organismo atuam apenas forças físico-químicas, forças essas redutíveis às de atração e repulsão. Convertendo fenômenos psíquicos a fatos orgânicos, opera por reducionismo, quando não por mera supressão.

Mas, no seu sentido moderno, a fisiologia também se define como a ciência que estuda as funções e propriedades dos órgãos e tecidos dos seres vivos. Canguilhem esclarece que, sendo a vida uma “polaridade dinâmica” entre normal e patológico, a fisiologia elege um objeto de “constância relativa”, mais adequada, sem dúvida, para dar conta dos fenômenos, que são “apesar de tudo flutuantes”. Distingue-se assim da biologia entendida como estudo de constantes ou invariantes, “codificadas e tidas convencionalmente por normas, num momento definido do saber fisiológico”²⁸. Se ambas partem da distinção entre orgânico e inorgânico, a fisiologia, ao contrário da biologia, acolhe a mudança e se interroga sobre o ser vivo enquanto um todo. Talvez esses dois pontos tenham contado para que Nietzsche viesse a alinhar-se a tal concepção.

É preciso notar que, nos escritos do filósofo, o conceito de fisiologia não é de modo algum inequívoco. Müller-Lauter aponta as três

²⁸ CANGUILHEM, Georges. *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF, 4ª ed., 1993, p. 137.

determinações gerais que, a seu ver, nele se evidenciam. Em primeiro lugar, Nietzsche emprega a palavra “fisiologia” no sentido usual das ciências da época; em segundo, entende o fisiológico como o que determina de modo somático os homens e remete às funções orgânicas; por fim, interpreta os processos fisiológicos como a luta de *quanta* de potência que “interpretam”²⁹. Portanto, ao empregar o termo, ele não confunde, de modo algum, fisiologia e mero fisiologismo. Isso lança luz sobre um dos equívocos da leitura heideggeriana. Depois de alertar para a maneira frequente com que Nietzsche se deixaria levar a enunciados fisiológico-naturalistas sobre a arte, Heidegger afirma ser necessário ao leitor livrar-se de tudo o que ele partilha de nefasto com a sua época, “para que possamos nos aproximar e permanecer próximos da vontade essencial de seu pensamento”³⁰. O comentador não se dá conta de que, nesse caso, é apenas numa primeiríssima abordagem que Nietzsche parece endossar o espírito do seu tempo. Ao recorrer aos estudos científicos, ele já os reinterpreta – e sempre a seu favor.

Vale lembrar que, da perspectiva nietzschiana, é por facilidade que se fala num corpo, é por comodidade que se vê o corpo como unidade. Consistindo numa pluralidade de adversários, tanto no que diz respeito às células quanto aos tecidos ou órgãos, ele é animado por combate permanente. Até o número dos seres vivos microscópicos que o compõe muda sem cessar, dado o desaparecimento e a produção de novas células. No limite, a todo instante qualquer elemento pode vir a predominar ou a perecer. A partir daí, conclui-se que, justamente por ser a luta o seu traço fundamental, “a vida vive sempre às expensas de

²⁹ Cf. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. “*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica” (trad. SM), in *Cadernos Nietzsche* 6 (Maio de 1999), em particular pp. 21-22.

³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Berlim: Gunther Neske Verlag, 1961, vol. 1, p. 149; em português, *Nietzsche*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, vol. 1, p. 116.

outra vida”³¹; a cada momento, “nossa vida, como toda vida, é ao mesmo tempo uma morte perpétua”³².

Desse ponto de vista, a luta garante a permanência da mudança: nada é senão vir-a-ser. A luta propicia, também, que se estabeleçam hierarquias; a cada momento, determinam-se senhores e escravos, os que mandam e os que obedecem. Contudo, importa notar que as hierarquias não são jamais definitivas. Arranjam-se os diversos elementos de forma a que as suas atividades se integrem; relações de interdependência determinam-se: uns se submetem a outros, que por sua vez se acham subordinados a outros ainda. Graças a essa organização hierárquica, diríamos graças a esse “sistema de vassalagem”, os vários elementos tornam-se coesos e formam um todo. Isso não significa, porém, que enfim se instaure a paz - nem mesmo uma paz temporária. De caráter geral, a luta não admite trégua nem prevê termo. Não visa a objetivos nem cumpre finalidades.

Da perspectiva nietzschiana, um impulso, que prevalece sobre os outros, conjugando-se com os de disposição concordante e sobrepondo-se aos que lhe são antagônicos, vem a coordená-los e a impor-lhes uma direção clara e precisa; mas os múltiplos impulsos, que oscilando continuam a lutar e não chegam a agregar-se, acham-se descoordenados e desprovidos de direção. Num caso, há a coordenação dos impulsos sob o predomínio de um único; no outro, dada a sua multiplicidade e desagregação, a falta de um sistema que os reúna. Em outras palavras, num caso, ocorre a expansão da vida; no outro, a sua degeneração.

Assim como as concepções de vida e morte, as noções de saúde e doença estão longe de serem excludentes no quadro da filosofia

³¹ *Fragmento póstumo* 2 [205] do outono de 1885/ outono 1886 (SM), KSA 12.167.

³² *Fragmento póstumo* 37 [4] de junho/ julho de 1885 (SM), KSA 11.577.

nietzschiana. Sadio é quem está atento a condições climáticas, leituras e recreações, dietas e regimes alimentares; é quem acata a precariedade da condição humana; é quem acolhe “as disposições fundamentais da própria vida”. Sadio é quem recusa o mundo fictício dos ideais; é quem rejeita os valores que até então se respeitou; é quem repudia tudo o que desde sempre se venerou. “Sadio no fundamento”, Nietzsche entra em contato com toda e qualquer sorte de mentira, embuste ou ideal, sem se deixar contaminar. Relaciona-se com o niilismo, sem se envenenar. Convive com todo e qualquer tipo de *décadents*, sem por isso morrer. Mas, para freqüentar as mais variadas enfermidades sem a elas sucumbir, é preciso “primeiro que tudo, de uma coisa, da *grande saúde*”. Ora, a grande saúde não consiste em algo dado desde sempre nem em algo que se conquista para sempre. Mais do que uma característica ou um estado permanente, ela é um dispor-se a conviver com a doença. Não se trata meramente, porém, de aceitar ou suportar os estados doentios; é preciso fazer deles o requisito indispensável da condição sadia. Saúde e doença acham-se imbricadas de tal modo que a doença, em vez de aparecer como o outro da saúde, surge precisamente como o que a constitui.

A partir dessa ótica, torna-se possível pensar em diferentes formas de vida. Dependendo de sua condição fisiopsicológica, indivíduos podem, num dado momento, perceber os estados doentios como entraves à vida ou como estímulos a ela. Mais ainda: devido ao dinamismo dos processos orgânicos, determinadas formas de vida podem, num momento dado, voltarem-se contra si mesmas. Mostrando-se inviável a coordenação dos múltiplos impulsos sob o predomínio de um único, que lhes imponha uma direção clara e precisa, elas não têm como agir de outro modo. Tornando-se impossível evitar a desagregação dos impulsos, nada mais lhes resta senão morrer.

No contexto do pensamento nietzschiano, vida e morte não se apresentam, pois, como termos dicotômicos. Mas que relação poderia haver entre os conceitos de vida e morte e os valores que norteiam a conduta humana? Ora, o autor de *Assim falava Zaratustra* entende a proveniência e as modificações dos valores como sintomas de formas e transformações da vida; toma as estimativas de valor de um indivíduo enquanto sinais de suas condições de vida. Ele estabelece assim estreita relação entre os impulsos e os valores. Daí decorre que não pode existir traço distintivo fundamental entre físico e psíquico; e tampouco pode haver entre fisiologia e psicologia diferença significativa.

Indagar acerca da condição fisiopsicológica de um indivíduo é perguntar pelos impulsos que o dominam, pelos afetos que dele se apoderam e, por conseguinte, pelas estimativas de valor que nele se expressam num determinado momento. Não é por acaso, pois, que Nietzsche caracteriza o filósofo como “médico da civilização”³³. E por esta expressão entende mais que uma simples metáfora. Tanto é que afirma:

Ainda estou à espera de que um *médico* filosófico, no sentido excepcional da palavra – um médico que tenha o problema da saúde geral do povo, tempo, raça, humanidade, para cuidar –, terá uma vez o ânimo de levar minha suspeita ao ápice e aventurar a proposição: em todo filosofar até agora nunca se tratou de ‘verdade’, mas de algo outro, digamos saúde, futuro, crescimento, potência, vida...³⁴

À guisa de conclusão, restaria ressaltar que, no contexto de divisões, dualismos e dicotomias dos tempos modernos, o homem ocidental aos poucos expulsou a morte de sua vida cotidiana. Em seu livro *Ensaio sobre a história da morte no Ocidente*, o historiador Philippe

³³ *Fragmento póstumo* 23 [15] do inverno de 1872-1873 (SM), KSA 7.545. Nietzsche chegou a pensar em empregar essa expressão como título de uma obra em 1873.

³⁴ *A gaia Ciência*, “Prefácio”, § 2 (RRTF), KSA 3.348.

Ariès examina com minúcia a passagem, lenta e progressiva, da morte familiar na Idade Média para a morte reprimida e proibida nos nossos dias³⁵. Defende a posição de que, ao considerar a morte um acontecimento excepcional, o Ocidente caiu na tentação de dela fugir.

Cabe agora a pergunta: Atualmente, de que maneira vivemos a experiência da morte? Hoje, de que modo pensamos a relação entre vida e morte? Arrisco a ideia de que, neste crepúsculo moderno, nós nos encontramos numa situação paradoxal³⁶. De um lado, testemunhamos a banalização da morte. Em nossa vida cotidiana, dela ouvimos falar e nela falamos o tempo todo. A morte aparece como fenômeno biológico, ao lado das outras fases da vida: o nascimento, a puberdade, a maturidade, a velhice. Ela surge enquanto fenômeno social, quando nos referimos a taxas de natalidade e de mortalidade. Apresenta-se como fenômeno determinante para a demografia, na medida em que discutimos o decréscimo ou o aumento da população em diferentes regiões do planeta. Para a medicina, a morte se mostra como fenômeno letal, que tem de ser previsto e explicado; para o direito, ela se enquadra como fenômeno natural, que deve produzir documentos como certidões de óbito. É certo que a morte, esse acontecimento banal, aparece como um fato dentre outros; um fato que o jornalista relata, o médico legista constata, o biólogo analisa, o policial investiga. Mas, de outro lado, é um fato que não tem igual, um fato ímpar, desmedido e incomensurável. Não temos como nos proteger de seu caráter vertiginoso e desconcertante. É por isso, aliás, que tanto falamos nela e dela tanto ouvimos falar.

³⁵ Cf. ARIÈS, Philippe. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*. Paris: Seuil, 1975.

³⁶ Cf. MARTON, Scarlett. "Uma questão de vida ou morte: a filosofia de Nietzsche e o problema da eutanásia", in *Hypnos* 9 (2002), pp. 120-134.

Referências

- A *Bíblia Sagrada*. Trad. João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1968.
- ARIÈS, Philippe. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*. Paris: Seuil, 1975.
- CANGUILHEM, Georges. *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF, 4ª ed., 1993.
- FINK, Eugen. *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: Kohlhammer, 6ª ed., 1992.
- GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Seuil, 1966.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Berlim: Gunther Neske Verlag, 1961; em português, *Nietzsche*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- _____. “Die Zeit des Weltbildes”. In: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 7ª ed., 1994, pp. 75-113.
- ITAPARICA, André Luís Mota. “Rafael e a metafísica de artista em *O Nascimento da Tragédia*”, in *Transformação* v. 48, n. 2 (2025), pp. 1-14.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche - Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1950.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*. Nova York: The World Publishing Co., 10ª ed., 1965.
- LA ROCHEFOUCAULD. *Maximes*. Paris: Garnier-Flammarion, 1977.
- MARTON, Scarlett. “Uma questão de vida ou morte: a filosofia de Nietzsche e o problema da eutanásia”, in *Hypnos* 9 (2002), pp. 120-134.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. “*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica” (trad. SM), in *Cadernos Nietzsche* 6 (Maio de 1999), pp. 11-30.
- _____. “O Desafio Nietzsche” (trad. Comissão editorial da revista), in *discurso* 21 (1993), pp. 7-29.

NIETZSCHE. *Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/ 1978. 15v. (Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari).

_____. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe (KSB)*. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1975/ 1984. 8v. (Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari).

_____. *Nietzsche - Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 2ª ed., 1978 (Coleção “Os Pensadores”).

SERRES, Michel. *Petites chroniques du dimanche soir*. Paris: Le Pommier, 2006.

6

Vida, morte e história no pensamento de Herman Bavinck

*Ray Renan Silva Santos*¹

Vida, morte e história é o nosso tema. Poder-se-ia dizer que determinar o que é a vida implica, a um só tempo, dizer o que é a morte, tal a inseparabilidade de ambas. A questão referente à origem da vida determina o seu sentido e a sua direção, o seu propósito e a sua finalidade. Por consequência, determina também o significado do que é a morte. O sentido da vida é também o próprio sentido da morte. E o sentido da vida e da morte é o sentido da história. Não há história sem vida e morte. A história é, com efeito, história da vida e da morte. E assim como a história é sobre a vida e a morte, estas são essencialmente históricas, ocorrem no espaço e no tempo, referem-se ao passado, ao presente e ao futuro e possuem um *telos* sem o qual não fazem sentido. Queremos estabelecer a nossa reflexão a partir do pensamento do teólogo e filósofo holandês Herman Bavinck (1854-1921). Embora o nosso enfoque seja predominantemente filosófico, convém atentar para a unidade entre filosofia e teologia no pensamento do autor em questão. Bavinck, ademais, não escreveu nenhum tratado especificamente sobre a unidade entre vida, morte e história, mas toda a sua obra é permeada por esses elementos – o que nos permite realizar a presente abordagem perscrutando a totalidade de sua obra.

¹ Professor Adjunto de Filosofia da Universidade Federal do Piauí. E-mail: ray-renan@hotmail.com.

I. A ideia de uma filosofia da revelação

Iniciaremos a nossa reflexão com alguns elementos da obra *A filosofia da revelação* (1908-1909). Trata-se de um conjunto de palestras preparadas por Bavinck a convite da faculdade do Seminário Teológico de Princeton, as quais correspondem ao período de maturidade do autor. Partimos de uma questão fundamental que norteará todo o nosso percurso: *qual é o princípio que une vida, morte e história?* Muitas são as tentativas de resposta a essa questão, mas demonstraremos que o princípio revelacional cristão é o único capaz de respondê-la. A compreensão da unidade entre vida, morte e história será desenvolvida em conformidade com a ideia de uma filosofia da revelação. Antes, porém, perguntemos: o que é revelação? Referimo-nos a duas formas da revelação: a revelação especial, presente nas Escrituras Sagradas, e a revelação geral, presente na realidade e totalidade do cosmos. Convém atentar para a unidade entre ambas as revelações, conforme nos mostra Bavinck:

Atualmente, nossos olhos estão sendo cada vez mais abertos para o fato de que a revelação, em vários sentidos, é histórica e psicologicamente “mediada”. A revelação especial não somente está fundada sobre a revelação geral, mas também utilizou vários de seus elementos. O Antigo e Novo Testamentos não são mais mantidos isolados de seus *milieus*; e reconhece-se, agora, a afinidade entre ambos os Testamentos e os costumes e representações religiosos de outros povos. Israel associado aos semitas, e a Bíblia, à Babel. E, embora a revelação em Israel e em Cristo não perca nada em sua natureza específica, mesmo ela não veio à tona de uma única vez, mas progressivamente, conjuntamente ao progresso da história e à individualidade dos profetas, πολυμερώς και πολυτρόπως [muitas vezes e de muitas maneiras].²

² BAVINCK, H. *A filosofia da revelação*. Tradução de Fabrício Tavares de Moraes. Brasília: Editora Monergismo, 2019, pp. 72-73.

Se, por um lado, a revelação especial aponta para a revelação geral, por outro, a revelação geral aponta igualmente para a revelação especial. O Gênesis, como relato do início de toda a criação, na medida em que é a revelação especial através da qual Deus quis fazer-se conhecer a Si e às Suas obras, é igualmente revelação natural (pois aí tem início a natureza) e histórica (pois aí tem início a história). A natureza e a história têm a sua origem na criação, e só podem ser assim concebidas a partir da revelação especial. Ambas as revelações constituem uma unidade inseparável da sabedoria e da vontade divinas. Mas se é verdade que o homem permanece cego para a origem da vida se não partir da revelação especial como axioma de todo conhecimento verdadeiro³, também é verdade que, ao partir dessa revelação, ele deve olhar para a história universal, que é a revelação geral, e reconhecê-la em seus desdobramentos indissociáveis da revelação especial. Nesse sentido, pode-se conceber também a revelação especial como fundamentada na revelação geral: a história humana, em certo sentido, medeia a revelação especial, na medida em que esta última se vale de elementos histórico-culturais para demonstrar as verdades de Deus. É impossível, por exemplo, ignorar as relações que o Antigo Israel manteve com a Mesopotâmia e o Egito, e de que forma isso influenciou o relato revelacional e inspirado do Antigo Testamento e culminou no Novo Testamento. Dessa forma, se a teologia deve partir da revelação para estabelecer a sua investigação, a filosofia, se quiser adquirir o conhecimento de Deus, da criação e de tudo o que ela envolve, também

³ “A crença em tal revelação especial é o ponto de partida e a pedra fundamental da teologia cristã. Assim como as ciências naturais nunca precedem a vida, antes, sempre a seguem e fluem a partir dela, de semelhante modo, a ciência do conhecimento de Deus repousa sobre a realidade de sua revelação” (Ibid., p. 74). Para uma compreensão do significado do termo “ciência” em Bavinck e, de forma geral, na língua holandesa (*wetenschap*), cf. XU, X. *Theology as the Science of God. Herman Bavinck's Wetenschappelijke Theology for the Modern World*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2022, pp. 64-71.

deve fazê-lo. A filosofia da revelação, por sua vez, “irá traçar *a ideia de revelação*, tanto na sua forma quanto em seu conteúdo, e correlacioná-la com as demais áreas de nosso conhecimento e vida”⁴. A ideia de revelação, da qual a filosofia da revelação parte, deve ser capaz de reconhecer os desdobramentos da revelação em todas as áreas do conhecimento e da vida, o que significa que a revelação não diz respeito a um fato isolado, mas ao destino histórico e universal do mundo e do homem. Toda filosofia parte de um axioma, de um princípio, em suma, de uma *crença*. A filosofia da revelação deve partir da própria revelação, e não da razão humana autônoma ou de outros pressupostos. É a própria revelação, assim, que concede à razão o seu modo correto de operar. Por isso diz Bavinck:

Uma filosofia que, negligenciando o mundo real, toma a razão como ponto de partida, há de necessariamente violentar a realidade da vida e explicar a natureza e a história em uma rede esquemática de abstrações. Isto também se aplica à filosofia da religião cristã, pois, caso ela esteja disposta a tomar a revelação tal como esta se apresenta, ela há de extirpá-la da história, acabando por não reter nada a não ser um esqueleto seco de ideias abstratas.⁵

É necessário que a filosofia parta de um princípio racional que seja anterior à razão humana, a fim de que esta venha a exercer a sua função de modo mais próprio em conformidade com aquela. Esse princípio, então, deve ser a revelação. Caso contrário, o que ela atinge em relação à realidade da vida, à natureza e à história não passará de uma “rede esquemática de abstrações”. Se isso é válido para a filosofia em geral, deve ter ainda mais validade para a filosofia da religião cristã, uma vez que o cristianismo se fundamenta na revelação. O cristianismo, ao

⁴ BAVINCK, op. cit., p. 74.

⁵ Ibid., 75.

partir da revelação, conforma a razão humana ao *Logos* divino: “É precisamente porque o cristianismo repousa sobre a revelação que ele possui um conteúdo que, embora não conflitante com a razão, transcende enormemente a razão; justamente uma sabedoria divina que soa como loucura para o mundo”⁶. O conteúdo da revelação, em primeira e última instância, é o próprio Deus, sem o qual nada faz sentido. Assim, quando contemplamos a revelação especial, somos conduzidos pelo conhecimento que o próprio Deus revelou de Si mesmo, visto que “não há conhecimento acerca de Deus, a não ser na medida em que ele tenha se revelado”⁷. A revelação, nesse sentido, tanto a especial quanto a geral, é sempre autorrevelação⁸, uma vez que expressa os desígnios de Deus. Por conseguinte, a interpretação correta sobre o que são a vida, a morte e a história não pode partir de outro princípio senão da revelação. O que nenhuma outra forma de saber pode nos conceder, encontramos na revelação⁹. A revelação, por conseguinte, será não apenas um axioma de onde se deve partir, mas também e sobretudo um princípio a partir do qual e por meio do qual todas as coisas vêm a ser e são o que são: “O

⁶ Ibid., 75.

⁷ Ibid., 192.

⁸ “Se Deus é o autor da revelação, naturalmente segue-se que ele é também o conteúdo dela. Toda revelação divina é, pela natureza do caso, auto-revelação, e a Escritura ensina que são especialmente os atributos de onipotência e sabedoria, ira e bondade, que se tomam conhecidos a nós nessa revelação (Sl 90.2; Is 40.26; Jó 28.25s; Pv 8.24s.; Mt 5.45; Rm 1.18). É a divindade de Deus (Rm 1.20), a existência e a essência de um poder divino transcendente, que essa revelação torna conhecida a todo ser humano. Em certo sentido, podemos dizer que todo conhecimento da natureza e da história, como o adquirimos e aplicamos em nossa ocupação, em nossos negócios, no comércio e na indústria, nas artes e na ciência, é devido à revelação de Deus” (BAVINCK, H. *Dogmática Reformada. Prolegômena*. Vol. 1. Tradução de Vagner Barbosa. São Paulo: Cultura Cristã, 2012, p. 341).

⁹ Nesse sentido, diz Bavinck: “A revelação é um desvelamento do *μυστήριον του θεού* [mistério de Deus]. Aquilo que nem a natureza, nem a história, nem mente nem coração, nem a ciência nem arte podem nos ensinar, isto nos é dado a conhecer – a *vontade* fixa e inalterável de Deus em resgatar o mundo e salvar os pecadores, uma vontade em desacordo com a quase totalidade da aparência das coisas. Essa vontade divina é o segredo da revelação. Na criação, Deus manifesta o poder de Sua mente; na revelação, cujo centro é a redenção, Ele descerra para nós a grandeza de Seu coração” (BAVINCK, *A filosofia da revelação*, p. 76).

próprio mundo está sustentado sobre a revelação: ela é a pressuposição, a fundação, o segredo de tudo aquilo que existe, e em todas as suas formas”¹⁰. Se o próprio mundo está sustentado sobre a revelação, nada há que aconteça fora do escopo da revelação. Em sua totalidade, a vida está fundamentada na revelação; como consequência, a questão sobre o que é a morte não encontra outro fundamento senão na revelação; e a história, em seu todo e em suas particularidades, é um desdobramento da revelação. Está em questão o próprio sentido da realidade – daí lermos Bavinck dizer, em outro lugar, o seguinte: “A ideia do cristianismo e o sentido da realidade são indissociáveis como fechadura e chave; têm sentido somente se unidos.”¹¹

Ao nos referirmos ao sentido da realidade, queremos também compreender o próprio sentido da vida humana. A história do homem é determinada pela sua origem. A revelação nos mostra que o homem é um ser criado à imagem e semelhança de Deus; que ele pecou e caiu e, com essa queda, adveio a sua morte tanto espiritual quanto física; que, após a sua queda, Deus lhe concedeu a possibilidade de redenção. Assim, a revelação especial evidencia a *origem*, a *essência* e a *finalidade* da vida humana: sua origem adveio de um ato criativo do Criador de todas as coisas; sua essência consiste em ser imagem e semelhança do Criador; sua finalidade consiste em glorificar o Seu Criador. A questão sobre a origem da vida humana, dessa maneira, determina o seu propósito, conforme salienta Bavinck em sua *Ética Reformada* (1883/84-1902):

Questões sobre o que os seres humanos são, para onde eles se dirigem e o fim e o propósito de sua existência dependem da resposta a uma questão anterior: De onde os seres humanos provêm? Origem determina direção e

¹⁰ Ibid., p. 78.

¹¹ BAVINCK, H. *Cosmovisão cristã*. Tradução de Fabrício Tavares de Moraes. Brasília: Editora Monergismo, 2024, p. 28.

propósito. Há uma grande diferença entre dizer que os seres humanos são a imagem e descendência do chimpanzé e do orangotango e dizer que eles são a imagem e descendência de Deus, entre dizer que os seres humanos são a partir de baixo e dizer que eles são a partir de cima. Isso governa toda a disciplina da ética. Sem a Bíblia, é impossível responder à questão sobre de onde os seres humanos provêm e, assim, nenhuma resposta pode ser dada às questões sobre o que eles são ou para onde eles se dirigem: só se pode conjecturar, suspeitar, pressupor e filosofar.¹²

A questão em torno da origem da vida humana, com isso, determina a questão relativa a 1) o que o homem é e 2) como ele deve agir. Trata-se da relação entre *physis* e *ethos*. Dizer o que é a natureza humana, do ponto de vista da revelação, implica também dizer como ele deve agir moralmente em relação aos mandamentos, preceitos e juízos do Seu Criador. Se, todavia, o homem é concebido como fruto de um acaso, de um longo processo de seleção natural, segue-se daí que ele não possui, em sua própria natureza, nenhum imperativo moral que advém de uma ordem transcendente, de um Deus que tudo governa, que criou o homem à Sua imagem e semelhança e que revelou os Seus preceitos para a reta condução da vida humana. A concepção evolucionista não pode fundamentar nenhuma ética de forma consistente, pois ela parte da ideia grosseira de que o homem evoluiu de um ser irracional para um ser racional. Ela culmina fatalmente no relativismo, e a dignidade da vida humana não pode ser por ela sustentada senão na forma de valores relativos e subjetivos¹³. Contudo, sob a pressuposição da verdade bíblica, não apenas entendemos como todas as coisas foram criadas, incluindo

¹² BAVINCK, H. *Reformed Ethics. Created, fallen, and converted humanity*. Vol. 1. Edited by John Bolt. Grand Rapids-Michigan: Baker Academic, 2019, p. 35.

¹³ Ao longo de toda a obra de Bavinck há uma ferrenha e consistente crítica ao evolucionismo, tanto do ponto de vista filosófico quanto do científico. Deve-se isso ao contexto de Bavinck, que nasce, por exemplo, cinco anos após a publicação de *A origem das espécies*, vive entre os séculos XIX e XX e, portanto, presencia a recepção e os impactos da referida obra nos sistemas filosóficos e científicos; acrescente-se a isso o fato de que ele acompanha a crítica exercida à teoria da evolução e contribui para ela.

o homem, mas em que consiste a natureza humana e qual é o seu propósito na vida e na morte. Sem essa revelação bíblica, o que resta ao homem senão partir da própria natureza e do fluxo da história? Como, porém, a natureza e a história, consideradas em si mesmas, poderão lhe fornecer uma resposta sobre o que é a vida, qual é o significado da morte e em que consiste a finalidade da história? “Portanto, com a realidade da revelação, o cristianismo permanece ou cai”¹⁴, isto é, ou aceitamos a revelação de Deus como Palavra infalível e imutável da qual derivamos todo nosso conhecimento e toda a nossa ética, ou a negamos e, com isso, estabelecemos o homem como critério e medida de todas as coisas: “Sem Deus, todas as coisas se encaminham para o erro, tanto em nossa vida quanto em nosso pensamento. A negação da existência de Deus inclui, ao mesmo tempo, a entronização da criatura no lugar de Deus”¹⁵. Colocar a criatura no lugar do Criador implica estabelecer o relativo como critério e medida de todas as coisas. Nesse caso, todos os valores morais não passam de uma construção social:

Razão, honra e consciência derivam seu caráter absoluto de Deus. Tire Deus e seu caráter absoluto é perdido. Elas dependem completamente de Deus. Sem Deus, eles se tornam produtos da criação, da educação, da sociedade – isto é, produtos dos próprios humanos [...] Fora de Deus, não há mais verdade, justiça ou bondade. Nesse ponto, o bem e o mal, a justiça e a injustiça, a falsidade e a verdade são produtos humanos, sem poder sobre a própria humanidade.¹⁶

O bem, a verdade, a justiça e a bondade são virtudes, e toda virtude, para ser concebida como tal, precisa corresponder a uma estrutura lógica e paradigmática fundamental, sem a qual não podemos nos referir a tais

¹⁴ BAVINCK, *A filosofia da revelação*, p. 71.

¹⁵ *Ibid.*, p. 145.

¹⁶ BAVINCK, H. *Reformed Ethics. The Duties of the Christian Life*. Vol. 2. Edited by John Bolt. Grand Rapids-Michigan: Baker Academic, 2021, p. 206-07).

valores. Assim, a verdade deve ser imperecível a fim de que o verdadeiro não pereça e se dilua no fluxo de todas as coisas, tal a razão pela qual diz Agostinho em *Solilóquios* (II.II.2) que “o verdadeiro não pode existir se não existir a verdade”¹⁷. Essa concepção é também esboçada por Dostoiévski mediante a fala de Smierdiakóv em diálogo com Ivan, na obra *Os irmãos Karamázov*. Segundo Smierdiakóv, ele teria aprendido com Ivan que “se Deus definitivamente não existe, então não existe nenhuma virtude, e neste caso ela é totalmente desnecessária”¹⁸. Essa estrutura lógica e paradigmática – que é a *anteposição do sentido* de todas as coisas – é tamanha, que ela se faz presente até mesmo nos sistemas relativistas: na medida em que tentam negar o absoluto, só podem fazê-lo estabelecendo o relativo como regra geral e absoluta¹⁹. Trata-se, no jargão de Bavinck em sua *Ética Reformada*, de um “sistema do abismo”, caracterizado pelo movimento de baixo para cima, por exemplo: do relativo para o absoluto, do visível para o invisível etc., o que implica um ponto de partida diametralmente oposto ao da perspectiva revelacional²⁰. A revelação, por outro lado, é a pressuposição de toda verdade e virtude, da qual partem todas as ciências, sem a qual elas desmoronam em suas investigações²¹.

¹⁷ AGOSTINHO, S. *Solilóquios; A vida feliz*. Tradução e notas de Adaury Fiorotti; Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998, p. 58.

¹⁸ DOSTOIÉVSKI. *Os irmãos Karamázov*. Vol. 2. Tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 816.

¹⁹ “Desse modo, o relativismo parece ser imparcial, visto que não se interessa em conhecer normas e proposições fixas que poderiam ser de seu interesse, e já que fala apenas do concreto, do histórico. No entanto, transforma o próprio relativo em absoluto, substituindo assim a verdadeira liberdade por coerção, e a fé real, pela superstição. O pior não é ele contradizer a si próprio ao fazer isso (pois a contradição está presente desde o princípio, em relação ao ceticismo e em relação a si mesmo); ao reconhecer e justificar-se como verdade, ele assume a posição do absoluto” (BAVINCK, *Cosmovisão cristã*, p. 97).

²⁰ “De baixo para cima, do material para o espiritual, do terreno para o celeste, da humanidade para Deus, do visível para o invisível, do temporal para o eterno. Isso é diretamente oposto ao que nós confessamos como cristãos, pois é diretamente contrário à revelação de Deus. É um sistema que vem do abismo” (BAVINCK, *Reformed Ethics*, vol. 1, p. 38).

²¹ Nessa direção, escreve Bavinck em seu livro intitulado *Cristianismo e ciência* (1904): “A filologia não é possível sem a pressuposição de que a linguagem oculta o logos. A história não pode ser praticada sem o fundamento prévio de que os eventos são governados por uma ideia e conduzidos a um objetivo.

Tomada como primeiro princípio, a revelação, uma vez que é autorrevelação de Deus, é a ontologia fundamental de onde partimos para reconhecer quaisquer virtudes. A cognoscibilidade do mundo depende da cognoscibilidade do próprio Deus pela Sua Palavra autorreveladora²². À vista disso, uma epistemologia fundada na revelação parte do pressuposto da unidade entre o pensamento humano e o ser de Deus. Ser e pensar devem ser o mesmo, na medida em que pensar corretamente está atrelado à autorrevelação de Deus. Nessa direção, diz Bavinck em *Cosmovisão cristã* (1904):

O ser humano não é o criador nem o modelador do mundo; seu entendimento não inscreve suas leis na natureza, e, em sua pesquisa científica, ele não tem de organizar as coisas de acordo com suas categorias. Pelo contrário, é o ser humano que tem de conformar sua percepção e pensamento à revelação de Deus na natureza e na graça.²³

Posto que o mundo está assentado na revelação, todas as coisas evidenciam o desabrochar da vontade e da sabedoria de Deus. A natureza e o homem expressam igualmente a revelação. De tal modo que, assim como as leis da natureza se conformam à revelação, também as leis morais e epistêmicas correspondem à determinação revelacional²⁴, sem a qual o homem permanece cego em seu conhecer e

A psicologia só pode ser mantida em sua independência quando o fenômeno psíquico difere em essência do fenômeno físico. A ética e a estética perdem seu caráter científico quando as normas do bem e do mal, do belo e do feio são abandonadas. E a jurisprudência perde seu lugar de honra quando não possui nenhum padrão pelo qual mede a justiça e não pode testar as leis da época” (BAVINCK, H. *Christianity and Science*. Translated and edited by N. Gray Sutant, James Eglinton, and Cory C. Brock. Wheaton: Crossway, 2023. p. 148).

²² Por isso dirá Bavinck em *Cosmovisão cristã*: “O mundo não nos seria conhecido caso não existisse, mas ele não existiria se não fosse pensado de antemão por Deus. Conhecemos as coisas porque elas são, mas elas são porque Deus as conheceu. A doutrina da criação de todas as coisas pela Palavra de Deus é a explicação de todo conhecer e saber [*kennen en weten*], a pressuposição por trás da correspondência entre sujeito e objeto” (BAVINCK, *Cosmovisão cristã*, p. 45).

²³ Ibid., p. 46.

²⁴ Não abordaremos, aqui, a epistemologia de Bavinck. Isso demandaria um trabalho específico sobre o tema em questão, o qual é rico e complexo. Essa tarefa, além de não constituir o foco do presente texto, envolve a exposição da dupla influência platônico-aristotélica associada à ideia de uma filosofia

agir. Contra a objeção com base na existência das diversas e divergentes cosmovisões, o cristianismo responde que isso se deve à queda do homem e ao obscurecimento de todas as suas capacidades, que o leva a recusar a revelação como fonte primeira do seu saber. Por isso, diz Bavinck: “A divergência de concepções evidente na história da moralidade entre várias nações prova apenas que o intelecto humano é obscurecido, o discernimento da razão é deficiente, e que requer uma revelação da lei de Deus, tal como nos foi dada na Escritura”²⁵.

II. Pecado, morte e conversão

Ao partirmos do pressuposto revelacional, conseguimos entender tanto o que significa a vida, como expressão da vontade e sabedoria divinas, como também o que é a morte, como expressão da transgressão do primeiro homem. Pela revelação e, portanto, pela *fé*, temos a *certeza* do que é a morte. Não se trata de uma especulação humana, de uma hipótese de sua mente, de uma criatividade de sua imaginação; antes, sendo a revelação a Palavra perfeita e sempiterna de Deus, ela é o testemunho infalível e inerrante do Seu ser a fim de que o homem tome consciência de sua condição finita e das implicações que ela envolve. De acordo com o relato do Gênesis, Deus criou o homem à sua imagem e semelhança e lhe concedeu o domínio sobre toda a terra (Gn 1.26-27). Em seu estado de retidão original, o homem era destituído de maldade e desordem. Não apenas o homem, mas tudo o que foi criado por Deus era “muito bom” (Gn 1.31). A natureza ética dessa premissa nos leva ao entendimento segundo o qual o homem foi criado moralmente bom e

da revelação. Para uma compreensão mais apurada de sua epistemologia, recomenda-se a leitura de *Cosmovisão cristã e A filosofia da revelação*.

²⁵ BAVINCK, H. *Reformed Ethics. Christian life in society*. Vol. 3. Edited by John Bolt. Grand Rapids-Michigan: Baker Academic, 2025. p. 366.

não inclinado ao mal. O mal moral é fruto do pecado e, junto ao pecado, advém também a morte, “porque o salário do pecado é a morte” (Rm 6.23). Em seu estado de retidão original, portanto, o homem era imortal. A partir da queda, toda a raça humana já está morta, de antemão, em Adão. Nesse sentido, todo ser humano, ao nascer, já nasce morto, e morto em seus delitos e pecados. Para explicar a natureza do caso, diz o apóstolo Paulo: “Portanto, assim como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado, a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram” (Rm 5.12). A passagem diz que “todos pecaram”, no passado, porque todos os homens, após a queda, herdaram, em sua própria natureza, o pecado e a morte. Desde a queda, o homem é um ser cuja natureza é inclinada ao mal e destinada à morte. A todo instante de vida predomina, no homem, um instante de morte, porque a sua natureza está afetada pelo pecado, e tal pecado é de ordem tão gravíssima que afeta todo o seu ser, corpo e alma, intelecto e vontade, ininterruptamente²⁶. Não apenas a história do homem, mas

²⁶ Os teólogos reformados se empenharam para construir uma visão bíblica não dualista de corpo e alma. Essa visão, por sua vez, concerne tanto à questão do estado do homem anterior à queda (o que gera a queda, se a sua origem parte da vontade, do intelecto ou de ambas) quanto ao seu estado posterior à queda e as implicações concernentes à extensão do pecado na natureza humana. Ao compreenderem que a queda se deu a partir da união indissociável entre corpo e alma, vontade e intelecto, os reformados concebem que a natureza do pecado consiste em que ele afeta todas as partes do homem (cf. nota 28). Sobre a visão não dualista em questão, veja-se o que Bavinck diz em seu texto *Psicologia bíblica* (1912-14): “Mas as Escrituras fazem justiça à pessoa como um todo, em todos os seus aspectos. Alma e corpo não são dualistas e não correm paralelos como dois relógios lado a lado, mas estão intimamente unidos na personalidade e formam a essência do homem, de modo que a separação fatal causada pela morte é superada na ressurreição. O homem, de fato, tem um espírito, mas é uma alma, um ser psíquico, naturalmente projetado para um corpo” (BAVINCK, H. *Biblical and religious psychology*. Translated by Herman Hanko and Gregory Parker Jr. Introduced by John Bolt. Jenison/Michigan: Reformed Free Publishing Association, 2024. Versão Kindle). Igualmente relevante é a seguinte passagem da *Dogmática Reformada*: “Na religião cristã, essa identidade do corpo ressurreto com o corpo que foi abandonado na morte é de grande importância. A esse respeito ela é, em primeiro lugar, diametralmente oposta a todas as teorias dualistas segundo as quais o corpo é meramente uma morada accidental ou a prisão da alma. A essência de um ser humano consiste, acima de tudo, na mais íntima união da alma com o corpo em uma personalidade singular. A alma, por natureza, pertence ao corpo e o corpo, por natureza, pertence à alma. Embora a alma não crie o corpo, ela tem seu próprio corpo. A continuidade de um indivíduo humano é mantida tanto na identidade do corpo quanto na identidade da alma” (BAVINCK, *Dogmática Reformada*, vol. 4, p. 702). Para um aprofundamento desta questão, cf. SILVA,

também a história do mundo carrega consigo os efeitos nefandos do pecado original. As implicações desses efeitos são descritas por Bavinck da seguinte maneira em sua obra *Magnalia Dei* (1909):

Toda a história do mundo prova que a humanidade – tanto em sua totalidade quanto em seus indivíduos – é *culpada* perante a face de Deus, tem uma natureza *moralmente corrompida* e sempre está sujeita à *decadência* e *morte*. Consequentemente, o pecado original inclui, primeiro, a ideia de *culpa original*. No primeiro homem, os muitos que descendem dele se tornaram – por meio da sua desobediência e por um justo juízo de Deus – pecadores (Romanos 5:18).

Em segundo lugar, o pecado original inclui a *corrupção original*. Todos os homens são concebidos em pecado, nascidos em injustiça (Salmos 51:7) e maus desde a juventude (Gênesis 6:5; Salmos 25:7), e ninguém pode extrair pureza da impureza (Jó 14:4; João 3:6). Essa contaminação ou corrupção não apenas se espalha para todos os homens, mas também satura todo o ser do indivíduo. Ela ataca o coração, que é enganoso e incurável, mais que todas as coisas, e não pode ser sondado (Jeremias 17:9); do coração também procedem as fontes da vida (Provérbios 4:23) e, assim, é a fonte de toda injustiça (Marcos 7:21-22). Procedendo do coração, essa corrupção obscurece o entendimento (Romanos 1:21), inclina a vontade para o mal e a torna impotente para fazer o verdadeiro bem (João 8:34; Romanos 8:7). Contamina a consciência (Tito 1:15) e faz do corpo, com todos os seus membros – seus olhos e ouvidos, mãos e pés, boca e língua –, um instrumento de injustiça (Romanos 3:13-17; 6:13). Esse pecado é tão forte, que todos, não pelos seus próprios pecados, mas desde o momento de sua concepção, estão sujeitos à morte e à corrupção (Romanos 5:14). Todos os homens já morreram em Adão (1Coríntios 15:22).²⁷

Do ponto de vista revelacional, o homem é um ser moralmente corrompido e depravado²⁸, culpado perante a face de Deus, devido à

T. Herman Bavinck's *Anthropology and the Recent Body-Soul Debate*. Puritan Reformed Journal 9,2 (2017), pp. 226-240.

²⁷ BAVINCK, H. *As maravilhas de Deus*. Tradução de David Brum Soares. São Paulo: Pilgrim; Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2021, p. 307-308.

²⁸ Essa concepção terá sérias implicações na doutrina reformada da depravação total e, por conseguinte, na soteriologia reformada. Uma vez que o homem está morto em seus delitos e pecados (Ef 2.1), e suas obras, mesmo as justas, são “como trapo de imundícia” perante a face de Deus (Is 64.6), não há propriamente nenhuma obra que o homem possa fazer para se salvar, mas somente o próprio Deus, pela

perfeição de Seu ser e santidade. Qualquer ato de justiça advindo do homem, pela sua natureza caída, pecaminosa e perversa, não possui qualquer mérito. Nas palavras do profeta Isaías: “Mas todos nós somos como o imundo, e todas as nossas justiças, como trapo da imundícia; todos nós murchamos como a folha, e as nossas iniquidades, como um vento, nos arrebatam” (Is 64.6). A questão não é tão somente o pecado, mas contra quem o homem pecou originalmente. Assim, a questão também não é simplesmente que ele seja culpado, mas perante quem ele é culpado. Os incontáveis efeitos dessa grave transgressão, incluindo a morte física e espiritual do homem, se devem precisamente ao fato de que, com a quebra do mandamento de Deus, o homem fere e ofende ao próprio Deus. Isso possui desdobramentos catastróficos no âmbito moral (na totalidade do homem) e no âmbito natural (na totalidade da natureza): “Porque sabemos que toda a criação, a um só tempo, geme e suporta angústias até agora” (Rm 8.22). Sob a vigência do pecado, o homem se encontra em uma quádrupla inimizade: contra Deus, contra si mesmo, contra o próximo e contra a natureza. A terra padece das dores do pecado humano: “Na verdade, a terra está contaminada por

ação transformadora do Espírito Santo, ao conceder a fé ao homem pela Sua graça, salva-o do pecado e da morte eterna. Nenhum homem, por conseguinte, poderá se gloriar em suas obras, precisamente porque a fé que ele possui não provém dele, mas é dom de Deus: “Porque pela graça sois salvos, mediante a fé; e isto não vem de vós; é dom de Deus; não de obras, para que ninguém se glorie” (Efésios 2.8-9). Isso não anula, mas estimula o dever de todo cristão com vistas à prática de boas obras, pois embora ninguém se salve *pelas* boas obras, todo aquele que foi salvo o foi *para* as boas obras: “Pois somos feitura dele, criados em Cristo Jesus para boas obras, as quais Deus de antemão preparou para que andássemos nelas” (Efésios 2.10). Nas palavras de Bavinck em sua *Dogmática*: “Assim como o pecado original se estende por toda a humanidade, ele se estende também por toda a pessoa. Ele exerce influência sobre toda a pessoa, sobre a mente e a vontade, o coração e a consciência, a alma e o corpo, sobre todas as capacidades e poderes de uma pessoa. O coração de uma pessoa é mau desde a sua mocidade e uma fonte de todos os tipos de males (Gn 6.5; 8.21; Sl 51.5; Jr 17.9; Ez 36.26; Mc 7.21). Uma pessoa não pode renovar o seu interior (Jr 13.23; Ez 16.6), entender as coisas de Deus (ICo 2.14) ou submeter-se à lei de Deus (Jo 8.34, 36; Rm 6.17, 20; 8.7), e está morta por causa de seus delitos e pecados (Ef 2.1). O novo nascimento, portanto, é um pré-requisito para se entrar no reino de Deus (Jo 3.3). Toda a salvação é, objetiva e subjetivamente, uma obra da graça divina (Jo 6.44; 15.5; ICo 4.7; 15.10; 1p 2.13; etc.)” (BAVINCK, H. *Dogmática Reformada. O pecado e a salvação em Cristo*. Vol. 3. Tradução de Vagner Barbosa. São Paulo: Cultura Cristã, 2012, p. 123).

causa dos seus moradores, porquanto transgridem as leis, violam os estatutos e quebram a aliança eterna” (Is 24.5). A natureza humana, desse ponto de vista, é movida pelo pecado. Escreve Bavinck em um texto de 1891: “O pecado, assim, tornou-se o fundamento básico da vida humana, o poder motivador da conduta humana”²⁹.

A fonte de toda desordem natural e moral reside no pecado³⁰, e esse pecado, pelo fato de afetar toda a raça humana, pulsa no coração e na consciência de todos os homens a cada instante. Isso significa que todo homem, de alguma forma, ainda que se recuse a reconhecer isso, possui uma intuição ou um senso de que a sua vida não está do modo como *deveria* estar. Trata-se de uma luta da qual o homem não pode escapar; uma luta, com efeito, entre a vida e a morte. À vista, pode-se dizer que “o temor da morte é inato em todo ser vivo”. E isso porque “No fundo, não achamos que temos de morrer. A morte desempenha um papel tão grande na vida humana que a filosofia é corretamente chamada de ‘treinamento para a morte’. A morte sempre foi, para os seres humanos, o último e maior dos inimigos”³¹. E é a morte, associada à desordem interior causada pelo pecado, que aponta para a necessidade de um novo nascimento e de uma plena conversão e transformação no mais íntimo do homem:

Se a religião cristã sustenta a necessidade absoluta da conversão, ela confronta o testemunho de todas as consciências, contra a doutrina e vida do todo da humanidade. Cada ser humano possui a convicção profunda e inerradicável de que ele não é aquilo que deveria ser; há uma cisão entre seu

²⁹ BAVINCK, H. *General Biblical Principles and the Relevance of Concrete Mosaic Law for the Social Question Today (1891)*. Journal of Markets & Morality. Volume 13, Number 2 (Fall 2010) pp. 437–446, p. 439.

³⁰ Portanto, o mal natural e o mal moral advêm do mal espiritual.

³¹ BAVINCK, *Dogmática Reformada*, vol. 3, p. 189.

dever e sua inclinação, que não pode ser negada e da qual o homem não pode se livrar. O homem está partido, sua unidade e sua harmonia foram perdidas.³²

O fato de que cada ser humano, como diz a passagem, “possui a convicção profunda e inerradicável de que ele não é aquilo que deveria ser” é um pressuposto revelacional. Esse diagnóstico de toda a humanidade não poderia ser dado a partir dos desígnios humanos, pois o homem não pode possuir a experiência de todos os homens; trata-se, antes, de uma revelação universal que abarca a vida particular de todos os homens. Ora, na medida em que irrompe no homem o testemunho de sua consciência contra a sua própria natureza moralmente depravada, isso significa que, mesmo após a queda, a imagem de Deus ainda permanece nele. Essa imagem, no entanto, encontra-se corrompida e deturpada; em certo sentido, anulada pela sua natureza pecaminosa e inclinada ao mal. Mas essa corrupção original e atual, que mantém o homem distante de Deus, preserva algo em seu coração que o liga ao céu. Nesse sentido, diz Bavinck: “Por mais afastado de Deus que o homem possa vaguear, ele ainda permanece ligado ao céu; nas profundezas de sua alma, ele está conectado a um mundo de coisas invisíveis e supranaturais; em seu coração, o homem é um ser supranatural”, o que significa que “sua razão e consciência, seu pensamento e volição, suas necessidades e afetos estão fundamentados naquilo que é eterno. E a religião é a prova irrefutável disso”³³. O homem é, em sua origem e essência, um ser supranatural e religioso³⁴. O caráter supranatural, que faz do homem um

³² BAVINCK, *A filosofia da revelação*, p. 245.

³³ *Ibid.*, p. 175.

³⁴ Associado a esse coração supranatural está o que Bavinck chama de “senso de dependência”: “O senso de dependência é o âmago da autoconsciência e a essência da religião, contudo não se trata de uma simples dependência *de fato*, da mesma forma como a criação irracional e inconsciente é dependente de Deus. No homem, trata-se de um *senso* de dependência: uma dependência que atinge uma cognoscência, um testemunho de sua autoconsciência, que, então, certamente não cessa de existir, mas assume uma forma diferente” (*Ibid.*, pp. 123-24).

ser essencialmente religioso, está também ligado àquilo que Calvino designou de “semente da religião” (*semens religionis*), uma marca indelevelmente gravada no coração e na mente de todos os homens³⁵. Apesar do coração supranatural, da semente da religião inerente à sua mente, os homens, devido à natureza caída e corrompida, suprimem tal conhecimento intuitivo de Deus, uma vez que não O glorificam como Deus, isto é, não O reconhecem como o seu Criador e não obedecem aos Seus preceitos, tornando-se sábios aos seus próprios olhos³⁶.

O genuíno saber humano, por conseguinte, só pode ser aquele fundamentado na revelação da Escritura³⁷, o qual está vinculado ao temor do Senhor (Pv 1.7, 9.10; Sl 111.10; Jó 28.28), pois sem essa revelação especial o homem não possui conhecimento nem da criação, nem da queda, nem da possibilidade de redenção em Cristo. Ele desconhece, portanto, a si

³⁵ “Deus não só incutiu na mente dos homens aquilo que chamamos semente da religião, mas tornou a si de tal modo evidente no conjunto da obra do mundo e com tal clareza se mostra cotidianamente, que eles não podem abrir os olhos sem que sejam obrigados a contemplá-lo” (CALVINO, J. *A Instituição da Religião Cristã*. Tomo I. Livros I e II. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Editora Unesp, 2008, p. 51).

³⁶ “A ira de Deus se revela do céu contra toda impiedade e perversão dos homens que detêm a verdade pela injustiça; porquanto o que de Deus se pode conhecer é manifesto entre eles, porque Deus lhes manifestou. Porque os atributos invisíveis de Deus, assim o seu eterno poder, como também a sua própria divindade, claramente se reconhecem, desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que foram criadas. Tais homens são, por isso, indesculpáveis; porquanto, tendo conhecimento de Deus, não O glorificaram como Deus, nem lhe deram graças; antes, se tornaram nulos em seus próprios raciocínios, obscurecendo-se-lhes o coração insensato. Inculcando-se por sábios, tornaram-se loucos” (Rm 1.18-22).

³⁷ É de todo fundamental atentar para o fato de que a teologia e a filosofia reformadas sempre partem da revelação especial como o axioma de todo conhecimento acerca do ser de Deus. A revelação geral, por conseguinte, é vista à luz da revelação especial. Assim, por exemplo, as chamadas “provas da existência de Deus” não possuem valor em si mesmas, mas apenas à luz da autorrevelação de Deus pelas Escrituras. Elas são importantes e louváveis, mas apenas quando vistas sob a ótica da Palavra de Deus. Unicamente pela revelação geral, nós não chegamos a um conhecimento correto acerca do ser de Deus: que Ele é um ser pessoal; que Ele criou todas as coisas; que Ele é um ser triúno; que a história da humanidade deve ser vista à luz de criação, queda e redenção etc. Por isso Herman Hoeksema diz que “É somente como evidências da revelação que as chamadas provas para a existência de Deus têm significado.” E ainda: “Não da filosofia, nem da razão humana, nem da experiência religiosa, nem mesmo da experiência religiosa da raça humana, mas unicamente da revelação, isto é, da própria palavra de Deus quanto a si próprio, cabe-nos derivar toda e qualquer descrição que sejamos aptos a dar da natureza de Deus” (HOEKSEMA, H. *Dogmática Reformada*. Vol. 1. Tradução de Valter Graciano Martins. Brasília: Editora Monergismo, 2023, pp. 73-84).

mesmo e a Deus, de modo que qualquer forma de conhecimento que venha a adquirir, conquanto possa estar parcialmente correta, está fundamentalmente equivocada³⁸. De fato, lateja na consciência de todo homem um senso moral que aponta para a desordem de sua natureza e de seus atos, mas esse aceno não é suficiente para promover o arrependimento em seu coração. Impõe-se para ele a necessidade de uma *consciência plena* de sua miserável e apavorante condição, o que jamais poderá ocorrer senão pelo conhecimento da Escritura e pela ação do Espírito Santo em sua vida³⁹. A Escritura, enquanto Palavra infalível do próprio Deus, é o modo e o testemunho perfeito pelo qual Deus se revela aos homens. Ela contém em si, pela sua própria natureza, autoridade,

³⁸ Nessa direção, diz Bavinck: “Mas o que as Escrituras exigem é um conhecimento que tem o temor a Deus por princípio (Provérbios 1:7). Quando se rompe a conexão com esse princípio, ainda é possível, sob falsos pretextos, reter-se o nome de conhecimento, mas gradualmente ocorre a degeneração em sabedoria mundana, que é loucura para Deus. Qualquer ciência, filosofia ou conhecimento que supõe poder permanecer em suas próprias pretensões e deixar Deus de fora de suas suposições se torna o seu próprio antagonista e desilude todos que neles põem suas expectativas” (BAVINCK, *As maravilhas de Deus*, pp. 46-47).

³⁹ O conhecimento da Escritura, por si mesmo, não promove arrependimento, regeneração e conversão no homem. A genuína conversão não ocorre, assim, mediante um conhecimento intelectual, senão por meio de uma transformação espiritual, na qual o Espírito de Deus testifica, nos corações dos homens, a verdade de Sua Palavra. A esse respeito, diz Bavinck: “Conhecemos o *principium externum* (‘fundamento externo’) – a verdade, a Palavra de Deus, a Sagrada Escritura. Conhecemos o *principium internum* (‘fundamento interno’), ou seja, o *testimonium Spiritus sancti* (‘testemunho do Espírito Santo’). Mas ainda precisamos compreender a atividade humana em virtude da qual a iluminação do Espírito Santo – o *principium internum* – une o *principium externum* – a Sagrada Escritura – à consciência e se apropria dela logicamente. Essa atividade é a fê, que, segundo Calvino, é o *praecipuum opus Spiritus sancti* (‘primeira obra do Espírito Santo’)” (BAVINCK, H. *The Foremost Problems of Contemporary Dogmatics: On Faith, Knowledge, and the Christian Tradition*. Translated and edited by Bruce R. Pass and Gert de Kok. Bellingham/WA: Lexham Academic, 2024, p. 65). Veja-se ainda o seguinte comentário da *Dogmática*: “O Espírito não revela ao crente uma verdade anteriormente desconhecida, nem com respeito a Cristo nem com respeito à Escritura. Ele recebe tudo de Cristo, e, dessa forma, o crente pode confessar que Cristo lhe foi dado. A Escritura, porém, contém uma doutrina sobre si mesma, assim como tem uma doutrina sobre Cristo. E o testemunho do Espírito Santo com respeito à Escritura como Escritura consiste no fato – não de que os crentes recebam uma visão imediatamente celestial da divindade da Escritura, nem de que infiram imediatamente sua divindade das marcas e critérios da Escritura, ou, muito menos, de que, com base na experiência do poder que é liberado por ela eles concluem que ela é divina, mas – de que eles livre e espontaneamente reconheçam a autoridade com a qual a Escritura em toda parte se afirma e que ela afirma repetida e expressamente sobre si mesma” (BAVINCK, *Dogmática Reformada*, vol. 1, p. 596).

necessidade, suficiência e perspicuidade⁴⁰. Unicamente pela revelação geral, o homem não toma consciência 1) de que há um Deus que criou todas as coisas, a quem ele deve obediência (Gn 1; Dt 5.33; Jo 14.15; At 5.29); 2) de que Deus é um ser pessoal e triúno (Is 48.16; Mt 3.16-17; Mt 28.19; Jo 15.26; Ef 4.4-6); 3) de que a condição humana é pecaminosa e que o homem precisa se arrepender de seus pecados (Sl 51.5; Ec 7.20; Rm 3.23; Mt 3.2, 4.17; At 3.19); 4) de que a sua própria história, junto à história do mundo, possui um começo, um meio e terá um fim, e que a consumação da história ocorrerá com o Segundo Advento de Cristo (Ap 1.8; 1Pe 4.7; Ap 22.20; At 1.11; Hb 9.28; 1Ts 4.16-18;); 5) de que Cristo é o único Mediador entre Deus e os homens, sem o qual não é possível chegar ao Pai (1Tm 2.5; Jo 14.6) etc. Em suma, a Escritura é uma genuína teodiceia, absolutamente necessária à redenção do homem. Sem ela, permanecemos cegos para o que é o mundo, o homem e a história em sua totalidade. Com ela, interpretamos corretamente o mundo e todo o curso da história. Há, por conseguinte, um duplo movimento: da revelação especial para a revelação geral e vice-versa⁴¹. Olhamos para a Escritura e interpretamos o mundo; olhamos para o mundo em sua totalidade e, à luz da Escritura, constatamos o testemunho escriturístico em cada parte do mundo e na vida de cada homem.

Devido ao seu caráter atemporal e perfeito, a Escritura não pode se sujeitar ao julgamento dos homens; pelo contrário, os homens é que devem se sujeitar ao seu julgamento, uma vez que tal julgamento

⁴⁰ Para uma análise detalhada dos atributos da Escritura, cf. o capítulo 14 do vol. 1 da *Dogmática Reformada*, intitulado *Os atributos da Escritura*.

⁴¹ A esse respeito, diz Bavinck: “Mas, como descerramento da grandeza do coração de Deus, a revelação especial supera de longe a revelação geral, que, por sua vez, nos faz conhecer o poder de sua mente. A revelação geral conduz à revelação especial, que, por seu turno, aponta novamente para aquela. Uma chama pela outra, e uma sem a outra permanece ininteligível e imperfeita. Juntas elas proclamam a multiforme sabedoria que Deus manifestou na criação e na redenção” (BAVINCK, *A filosofia da revelação*, p. 78).

concerne ao do próprio Deus enquanto testemunho de Sua autorrevelação. Ela deve ser a fonte primeira e última para todo e qualquer julgamento. O apóstolo Paulo diz: “Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra” (2Tm 3.16-17). Toda a Escritura é θεόπνευστος, isto é, soprada por Deus, inspirada por Ele e, em razão disso, ela é a fonte da correta educação (παιδεία) na justiça (δικαιοσύνη); ela torna o homem perfeito e completo (ἄρτιος), e só pode fazê-lo em razão de sua proveniência divina⁴². À vista disso, como ela poderia ser subjugada segundo os preceitos de homens? É ela, ao contrário, que julga os homens e que possui o poder de transformá-los e redimi-los do pecado e da morte:

... a revelação na Escritura assume que a humanidade também é corrompida em sua disposição religiosa e precisa de recriação. Ela, portanto, negaria a si mesma se reconhecesse a pessoa “não-espiritual” como seu juiz legítimo. Se o Cristianismo é uma religião de redenção no sentido pleno e verdadeiro da palavra e, portanto, procura redimir os seres humanos do pecado, dos erros da mente e também dos erros do coração, tanto da morte da alma quanto da morte do corpo, ele, pela natureza do caso, não pode se sujeitar às críticas de seres humanos, mas deve sujeitá-los às suas críticas. A revelação que vem a nós em Cristo por meio da Escritura na verdade assume essa posição com respeito a nós. Ela não se coloca em um nível abaixo de nós para pedir nosso juízo aprovador ou desaprovador sobre ela, mas assume uma posição acima de nós e insiste em que devemos crer e obedecer. A Escritura afirma ainda mais expressamente que as pessoas não-espirituais não podem entender as coisas do espírito, que são tolice para elas, e elas as rejeitam com espírito de hostilidade [1 Co 2.14]. A revelação de

⁴² E uma vez que o homem possui um coração supranatural, ou seja, que ele é, em sua essência, um ser religioso, segue-se que a sua verdadeira educação deve ser, em primeiro lugar, religiosa. Daí Bavinck vir a constatar o seguinte em um texto de 1913: “Instrução religiosa deve ser *educação* no sentido verdadeiro da palavra, e deve ser educação na *religião* – isto é, no sentido mais terno e sacro que a alma humana pode possuir” (BAVINCK, H. *Guidebook for Instruction in the Christian Religion*. Translated and edited by Gregory Parker Jr. and Cameron Clausing. Massachusetts: Hendrickson Academic, 2022, p. xix).

Deus em Cristo não pede o apoio ou a aprovação de seres humanos. Ela se posiciona e se mantém em majestade sublime. Sua autoridade é tão normativa quanto causativa. Ela luta por sua própria vitória. Ela mesma conquista os corações humanos e se faz irresistível.⁴³

A revelação escriturística não consiste em um amontoado de livros escritos segundo o arbítrio humano. A própria Escritura, enquanto Palavra de Deus, dá testemunho de si e é auto autenticadora. Por um lado, a revelação geral dá testemunho de Deus, pois “Os céus proclamam a glória de Deus, e o firmamento anuncia as obras das suas mãos” (Sl 19.1), mas o pecado obscurece o entendimento dos homens e os impede de atentar para esse testemunho. Por outro lado, a revelação especial consiste no próprio Deus como Seu Autor se comunicando com o Seu povo. A Escritura, assim, não necessita de homens para a sua validade, pois isso seria submeter Deus ao homem. Da mesma forma que não é possível submeter Deus ao julgamento dos homens, também não é possível submeter a Sua Palavra a esse julgamento defeituoso e entenebrecido pelo pecado. Como testemunho autorrevelador de Deus, a Escritura fala de si mesma, por exemplo, dizendo que, ao contrário das coisas deste mundo, “a palavra de nosso Deus permanece eternamente” (Is 40.8); ela também diz, ao testificar de si: “Porque a palavra de Deus é viva, e eficaz, e mais cortante do que qualquer espada de dois gumes, e penetra até ao ponto de dividir alma e espírito, juntas e medulas, e é apta para discernir os pensamentos e propósitos do coração” (Hb 4.12). Ela não é somente a Letra de Deus, mas é igualmente o Seu Espírito, capaz de regenerar o espírito do homem. Do ponto de vista da revelação, a Escritura não é um dentre muitos livros; ela é a *Palavra de Deus* (ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ) e, portanto, o Livro dos livros. Além disso, a própria Escritura, como salienta Bavinck, distingue o homem natural do homem espiritual, a sabedoria humana da

⁴³ BAVINCK, *Dogmática Reformada*, vol. 1, pp. 505-06.

sabedoria de Deus, conforme vemos no texto de 1Coríntios 2. Do ponto de vista do homem natural e não regenerado, entretanto, a revelação da Escritura soa como uma espécie de loucura. E o mais curioso é que a própria Escritura exige, para a correta compreensão de si mesma e das coisas espirituais, que o homem seja integralmente transformado, que a sua natureza seja plenamente convertida, posto que tais coisas só podem ser discernidas espiritualmente (1Co 2.14). Há, nesse sentido, uma radical *antítese* entre o homem regenerado e o homem não regenerado; entre o homem espiritual e o homem natural; entre a sabedoria divina e a sabedoria humana; entre o Espírito de Deus e o espírito deste mundo. A marca do homem regenerado, ademais, consiste no fato de que ele possui a mente de Cristo (1Co 2.16), sem a qual qualquer linha da Escritura não poderá ser corretamente compreendida; mas não apenas a correta compreensão da Escritura está em jogo: sem a mente de Cristo, não há correta interpretação do mundo e do homem, nem da vida e da morte, menos ainda do curso geral da história. O homem natural, portanto, na medida em que não recebeu o Espírito de Deus e a mente de Cristo, encontra-se *morto*; a humanidade não convertida possui a sua máxima expressão na metáfora do vale de ossos secos narrada em Ezequiel 37. Enquanto o Espírito de Deus não habitar esses ossos secos, o homem caminha sem saber para onde está indo. É por isso que a conversão consiste em uma transformação completa do homem:

Ora, a conversão é acompanhada desde o início de sua existência por um grupo de representações, nascendo do nosso coração a elas associada, ligando-nos a elas de modo irrevogável – ela é igualmente arrependimento e fé, tristeza e júbilo, morte e ressurreição; muda, em princípio, a totalidade do homem no tocante ao seu ser e consciência, incorporando-o num outro mundo de representações diferente daquele no qual ele anteriormente vivia. Essas representações também são mutuamente dependentes entre si – tanto psicológica quanto logicamente, as representações que adquirimos

em nossa conversão se associam com aquelas que o cristianismo inclui dentro do círculo ao qual pertencemos desde o nascimento ou no qual fomos adotados em período posterior. Não é algo de pouco mérito o fato de que o cristianismo inclui esse todo harmonioso de representações, que reconcilia sujeito e objeto, homem e mundo, natureza e revelação.⁴⁴

O modo como o cristão concebe a realidade, devido à sua conversão, deve ser visto, conforme atesta Bavinck, a partir de um grupo de representações diferentes daquelas que se dão no homem não cristão. A conversão não se reduz a um aspecto unicamente espiritual da vida humana, mas abarca todas as partes do seu ser, de maneira que a totalidade de suas impressões e representações passam a ser concebidas dentro da perspectiva revelacional. O homem cristão contempla o mundo como obra de Deus e de Sua revelação; o homem não cristão contempla o mundo sem Deus e sem a Sua revelação. Isso possui implicações em todas as áreas da vida, do primeiro princípio aos desdobramentos de uma cosmovisão. O cristão possui a sua ontologia fundamentada no Ser de Deus; a sua epistemologia, no pensamento de Deus; a sua ética, nos mandamentos de Deus. Para o cristão, a interpretação de todas as coisas está fundamentada na revelação, pois nada há que ocorra no mundo que não provenha da revelação. Ele possui a convicção de que Deus exerce o domínio e o controle sobre todas as coisas (Mt 10.20-30; Pr 16.9, 20.24; Lm 3.37-38; Jó 12.10; Sl 139.16), porquanto Ele é o Legislador do cosmo, do qual dependem todas as coisas: a vida e a morte, a natureza e a história. A regeneração promove uma genuína conversão no mais íntimo do homem, e essa conversão⁴⁵, por sua vez, concede-lhe uma nova estrutura lógica e

⁴⁴ BAVINCK, *A filosofia da revelação*, p. 252.

⁴⁵ A regeneração precede a conversão, e é a conversão, tomada no sentido de uma guinada total da cosmovisão, que promove no homem um conjunto de representações diferentes. O novo nascimento implica a conversão, e esta procede daquele. Acerca dos cristãos, o apóstolo Pedro diz: “fostes regenerados não de semente corruptível, mas de incorruptível, mediante a palavra de Deus, a qual vive e é permanente” (1Pe 1.23). Para uma compreensão mais apurada da distinção entre regeneração e conversão, cf. Parte I, capítulos 1 e 2 do Vol. 4 da *Dogmática Reformada*.

psicológica, completamente diferente da que ele antes possuía. A Escritura chama esse homem de “novo homem” e de “nova criatura” (Ef 4.24; Cl 3.10; 2Cor 5.17). Esse novo e regenerado homem pensa logicamente diferente, e a sua alma vive psicologicamente diferente da forma como o homem não regenerado vive. Com efeito, o “velho homem” morreu, e uma vez que a morte e a ressurreição de Cristo são o triunfo sobre o pecado e a morte, também a morte desse velho homem implica uma mortificação do pecado e igualmente uma expectativa da ressurreição (Rm 6.6); ele, na verdade, uma vez regenerado, guarda a Palavra da verdade e nunca verá a morte (Jo 8.51, 11.25-26). Pela própria natureza do caso, a conversão refere-se a uma guinada completa do homem; não pode concernir a uma mudança parcial; antes, ela é de tal modo total, que não se trata de um “diferente homem”, senão de um “novo homem” e da morte do “velho homem”, o que significa também um “novo eu”, cuja estrutura lógica e psicológica de sua vida e de seus pensamentos possui um fundamento totalmente diverso⁴⁶.

III. Cristianismo e o sentido da história

Uma vez que a revelação é o princípio por meio do qual conhecemos os fatos da criação, queda e redenção, ela não apenas constitui a história, mas ela própria é história. A revelação é o princípio subjacente ao curso da história. Ela é o próprio sentido da história e, portanto, o

⁴⁶ Ao comentar sobre a conversão em sua *Ética Reformada*, Bavinck diz o seguinte: “A conversão como morte do ‘velho eu’ pressupõe uma nova pessoa que morre para o pecado, para o mundo etc. Essa conversão é, portanto, a atividade de rejeição da nova pessoa, que rechaça o que é pecaminoso e maligno, odiando-o e fugindo dele. Ao banir, abjurar e expelir o pecado, sepultamos o ‘velho homem’. Como o pecado se apegava a tudo, ao nosso *eu*, ao nosso intelecto, vontade, emoções, paixões, corpo, alma, a todas as nossas faculdades, forças, mãos, olhos, ouvidos, pés, e também ao nosso cônjuge, filhos, casa, dinheiro, bens, mundo, essa conversão é verdadeiramente uma morte do ‘velho *homem*’, um ato de nossa humanidade plena e completa, e não apenas em parte. Devemos deixar que nosso *eu* seja crucificado (Gl 2:20), negar completamente nosso *eu* (Mt 16:24), ser crucificados para o mundo inteiro (Gl 6:14), morrer para tudo o que se vê (2 Co 4:18), desesperar-nos de todas as coisas criadas” (BAVINCK, *Ética Reformada*, vol. 1, pp. 266-67).

sentido da vida e da morte. Sem ela, a vida, a morte e a história não passam de um fluxo incessante que se desenvolve desde nada para nada, de modo que o sentido de todas as coisas, nesse caso, residiria no arbítrio humano. Como, nesse caso, há tantos sentidos quanto arbítrios, segue-se que não há sentido algum para o viver, o morrer e o acontecer de todas as coisas. A revelação cristã, contudo, na medida em que é e constitui a história, concede ao curso universal da história um início, um meio e um fim determinado. De que modo a história pode ser interpretada como história senão pelo princípio que constitui o acontecer histórico? Nesse sentido, diz Bavinck: “... de onde devemos extrair o critério das valorações universais? Ora, não se espera que a própria história forneça isso”⁴⁷. A história só é história em razão de sua dimensão metafísico-teleológica:

A história, se estudada de modo exclusivamente empírico, não nos fornece respostas. E dado que todo mundo está à procura de e não pode viver sem uma resposta, a ciência da história se eleva à categoria de filosofia da história, pois a causa e a finalidade, a essência e o desenvolvimento da história não podem ser compreendidos sem a metafísica.⁴⁸

Quando nos referimos à história, faz-se necessário atentar para a compreensão de que não há história pura, como não há fatos puros. Todo fato histórico é uma interpretação histórica. De tal maneira que, ao nos referirmos ao curso geral da história, só podemos fazê-lo a partir de uma interpretação geral e universal. O empirismo é incapaz de nos fornecer isso. Ele se atém à experiência, e a experiência não pode ser universalizada. Rigorosamente falando, para definir o que é a história, é necessária uma filosofia da história. Categorias como causa, finalidade, essência, fato, acontecimento e desenvolvimento são

⁴⁷ BAVINCK, *A filosofia da revelação*, p. 167.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 164.

abstratas e possuem a sua definição pela filosofia. A concretude de tais categorias só vem à luz pela abstração de suas particularidades, isto é, em razão de uma universalidade que as abarca. O vir a ser da história é, pois, abrangido pelo ser que está por trás de todo acontecer, sem o qual ela não se realiza como história. O ser de todo vir a ser é a anteposição do sentido do acontecimento histórico, isto é, o princípio a partir do qual a história se desenvolve não como um amontoado de ocorrências isoladas e desconexas, mas como uma multiplicidade proveniente de uma unidade, a qual apresenta sempre uma finalidade em sua totalidade. Há na cosmovisão cristã uma harmonia plena entre o acontecimento histórico (*geschiedenis*) e a historiografia (*historie*)⁴⁹, entre a factualidade geral do mundo e a narrativa desses fatos; e essa harmonia, por sua vez, está fundamentada na revelação. A cosmovisão cristã concede à história de cada homem e de toda a humanidade um sentido para o início da vida e o desfecho na morte. Esse sentido primeiro e último é o consolo de todo cristão na vida e na morte. A história é, assim, uma transição – a transição do tempo para a eternidade, em que se dá a consumação de todas as coisas de acordo com o decreto de Deus⁵⁰. Essa visão gloriosa da história é exposta por Bavinck em uma oposição à concepção evolucionista:

Todavia, independentemente do que a evolução pensa a respeito do futuro, ela não fornece descanso para a mente, e nada para o coração, uma vez que afasta de nós o Senhor do mundo. Se não há ser, mas apenas devir, então não há estado final, quer neste lado da morte, para a humanidade, ou do

⁴⁹ Os termos neerlandeses *geschiedenis* e *historie* correspondem aos termos alemães *Geschichte* e *Historie*. Bavinck se vale dessa distinção, por exemplo, em *Cosmovisão cristã*, pp. 109-11.

⁵⁰ Sobre o decreto de Deus, diz Bavinck: “Assim como, em um organismo, todas as partes estão interconectadas e reciprocamente determinam uma à outra, assim também o mundo como um todo é uma obra-prima da arte divina, na qual todas as partes são organicamente conectadas. E, deste mundo, em todas as suas dimensões, o decreto de Deus é o projeto eterno” (BAVINCK, H. *Dogmática Reformada. Deus e a criação*. Vol. 2. Tradução de Vagner Barbosa. São Paulo: Cultura Cristã, 2012, p. 349).

outro lado da morte, para o indivíduo. A doutrina da evolução é ainda mortalmente ferida por este processo eterno, já que a ideia de um desenvolvimento infundável implica um processo sem meta final, deixando, pois, de ser um desenvolvimento. Pois cada estado existe apenas para dar lugar a outro; assim que o reino do homem passar a existir, ele passará, e ainda mais porque, de acordo com o testemunho da ciência, o mundo atual e a presente humanidade não podem durar eternamente. Se não há um Deus onipotente e santo, exaltado acima do mundo, que é a meta e lugar de descanso para o esforço deste mundo, então não há um fim último, nenhuma consecução do processo do mundo, e descanso algum para o coração humano.⁵¹

Convém atentar para as implicações e desdobramentos de uma premissa em um sistema de cosmovisão. Da mesma forma que o evolucionismo não consegue sustentar um caráter ético inerente à natureza humana, ele também não pode fornecer qualquer expectativa de consolo na vida e na morte. Mas o caso do evolucionismo serve-nos apenas como exemplo. Qualquer sistema que não assegure um valor eticamente imutável da vida não pode trazer esperança para ninguém. De sorte que, se tudo pode ser reduzido ao vir a ser, não se pode falar de ser senão do ponto de vista da aparência, mas nunca da realidade. E se tudo está em uma constante mudança, e nada possui uma razão de ser e uma meta, a história se move desde e com vistas ao puro acaso, de modo que não apenas a vida é um acidente, mas a morte é reduzida a uma consequência ocasional desse acidente. A resposta sobre qual é a origem da vida determina a resposta sobre qual é o propósito da morte. A história, se concebida do ponto de vista da vida e da morte acidentais, só pode ser igualmente um acidente, de modo que a meta da história não poderá ser mais do que uma morte acidental de todas as coisas. Essa, no entanto, não é a visão cristã da vida, da morte e da história. O cristianismo defende que o vir a ser histórico carrega a marca da

⁵¹ BAVINCK, *A filosofia da revelação*, p. 298.

soberana vontade de um Ser atemporal, que é não apenas a origem da vida, mas também o Princípio e o Fim da história, em Quem a morte possui a sua razão de ser e o seu sentido, precisamente porque ela, a morte, embora seja o fim da vida temporal, é também o início da vida eterna. Em conformidade com a revelação, “Assim como está destinado aos seres humanos morrer uma só vez, assim também deve haver um fim na história do mundo”⁵², o qual é planejado e decretado pelo Senhor da história. Deus é, portanto, o Ser pessoal que realiza todas as coisas “conforme o conselho da sua vontade” (Ef 1.11), e é apenas nEle que todas as coisas encontram a sua razão de ser, “Porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas” (Rm 11.36), de modo que a vida e a morte e toda a história do mundo e do homem não podem fazer sentido algum fora dEle. Observe-se que quando aqui se fala de “Ser”, não está em questão apenas um fundamento de ordem puramente ontológica, mas também ética e teleológica: ética porque se sustenta que o Ser de todas as coisas é *pessoal* e bom, justo e amoroso; teleológica porque se defende que esse Ser, sendo pessoal, é também *inteligente*, possui um plano e determina o vir a ser da história. Com o cristianismo, e apenas com o cristianismo, a história é vista de um ponto de vista universal, em que todas as partes e minúcias de acontecimentos correspondem a um princípio uno do qual elas dependem.

A questão em torno do que é a história implica a questão sobre o que é o homem⁵³. Dizer qual é a essência da história significa apontar para a própria essência do homem enquanto vivente histórico. O

⁵² BAVINCK, *Dogmática Reformada*, vol. 4, p. 652.

⁵³ A esse respeito, diz Herman Dooyeweerd: “No fim das contas, o problema do significado da história gira em torno da questão: ‘Quem é o próprio homem e qual a sua origem e destino final?’ Fora da revelação bíblica central da criação, queda no pecado e redenção por meio de Jesus Cristo, nenhuma resposta real pode ser encontrada para essa questão” (DOOYEWEERD, H. *No crepúsculo do pensamento ocidental*. Tradução de Guilherme de Carvalho e Rodolfo Amorim de Souza. Brasília: Editora Monergismo, 2018, p. 156).

homem é essencialmente histórico na totalidade de sua vida e de suas experiências. O seu passado vigora no presente; o seu presente já é futuro; o seu futuro só existe em razão do passado e do presente. Em meio ao fluxo do vir a ser histórico que une e reúne passado, presente e futuro, o homem é e se constitui a partir de um princípio permanente, que permeia e ordena todos os tempos. Não somente na história, mas também no homem vigora a unidade entre ser e vir a ser:

De semelhante modo, o ser humano também vive no futuro, e o futuro vive nele, pois ele carrega, em seu peito, uma esperança imarcescível. Assim, ele pode conhecer algo da conexão entre passado, presente e futuro; à vista disso, ele é ao mesmo tempo produtor e conhecedor da história. Ele pertence à história, todavia se encontra acima dela; ele é um filho de seu tempo, contudo, tem parte na eternidade; o homem *vem a ser* e ao mesmo tempo *é*; ele perece, porém permanece.⁵⁴

A razão de o homem viver no futuro, assim como o futuro viver nele, reside no fato de que ele “carrega, em seu peito, uma esperança imarcescível”, diz a passagem. Que espécie de esperança é essa? Enquanto vivente essencialmente histórico, o homem age sempre com vistas ao futuro, pois toda realização do instante presente já se tornou passado. De tal maneira que, ao fitar no presente um futuro mais distante, o homem já antecipa, de algum modo, esse futuro na presentificação de seus atos. O homem só vive o presente à medida que vive o próprio futuro, sem o qual não há presente. Há algo na essência do homem que o move em direção à história, mas também o coloca acima da história, a fim de que ele tanto produza quanto conheça a história. A Escritura diz que Deus “pôs a eternidade no coração do homem” (Ec 3.11). Não é essa eternidade que faz dele um vivente temporal e histórico? O que seria do tempo e da

⁵⁴ BAVINCK, *A filosofia da revelação*, p. 173.

história sem a eternidade como o princípio que os move?⁵⁵ É a eternidade que determina o tempo oportuno de todas as coisas (Ec 3.1). O homem tem parte na eternidade porque tem origem divina, e precisamente por isso é que ele não somente vem a ser, mas é; não apenas perece, mas também permanece. Não há para o homem apenas uma origem eterna que o possibilita viver no tempo; há também a possibilidade de um destino eterno que o coloca junto ao Criador de todas as coisas. No próprio tempo, aliás, o homem não somente vem a ser, mas ele é uma identidade, uma natureza específica, um ser dotado de razão e linguagem, à semelhança do Criador. Há também no homem uma harmonia entre ser, pensar e dizer, a qual corresponde à essência supra-histórica e supra-temporal da qual ele provém. Não fosse essa essência eterna do seu ser, nele não existiria a possibilidade do pensamento e da linguagem. Pensamento e linguagem são elementos que expressam a história somente na medida em que, em certo sentido, estão acima da história.

A essência da revelação cristã consiste em que ela é, a um só tempo, atemporal e temporal, supranatural e natural, supra-história e histórica. É a anteposição do sentido histórico de cada evento que faz da história uma unidade na qual é abrangida a sua própria multiplicidade. Cada acontecimento histórico particular, uma vez que é sustentado pelo princípio revelacional, tem a sua razão de ser e a sua importância, o seu lugar e o seu tempo determinados. Mas o princípio que fundamenta todos os fatos históricos, isto é, “a ideia que os combina e os governa”⁵⁶, é o sentido primeiro e último da história. Desse ponto de vista, uma vez

⁵⁵ Diz Agostinho nas *Confissões*, XI.13.15: “De onde poderiam vir e como poderiam transcorrer os inumeráveis séculos, se não os tivesses criado, tu que és o autor e criador de todos os séculos? Que tempo poderia existir, se não fosse estabelecido por ti? E como poderia esse tempo transcorrer, se nunca tivesse existido?” (AGOSTINHO, S. *Confissões*. Tradução de Maria Luíza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997, p. 341).

⁵⁶ BAVINCK, op. cit., p. 167.

que a revelação é a autorrevelação de Deus, a história é a realização dos pensamentos de Deus:

Se os fatos da história fossem acidentais, a própria história seria o agregado de casos atomísticos, sem ordem, conexão e plano. Nesse caso, a história não mais existiria e seu estudo seria inútil. Essa posição também implica que a história da revelação perderia seu valor. Mas, ao contrário: a história é, acima de tudo, a realização dos pensamentos de Deus, a expressão de um plano divino para suas criaturas, e nela há unidade, movimento, ordem e planejamento (logos).⁵⁷

Se a história é a realização dos pensamentos de Deus, tudo o que nos vem à luz como acidental é, com efeito, previamente determinado pelo conselho divino. Nada há que fuja aos propósitos de Deus, e por mais que o homem planeje em seu coração, os seus passos são dirigidos pelo Senhor – tal o sentido das palavras de Salomão: “Os passos do homem são dirigidos pelo Senhor; como, pois, poderá o homem entender o seu caminho?” (Pv 20.24). Assim também em outro lugar: “Muitos propósitos há no coração do homem, mas o desígnio do Senhor permanecerá” (Pv 19.21). E do profeta Jeremias lemos o seguinte: “Eu sei, ó Senhor, que não cabe ao homem determinar o seu caminho, nem ao que caminha o dirigir os seus passos” (Jr 10.23). Como ser histórico, o homem é coparticipante da história, mas não é autônomo e soberano sobre ela. Somente Deus é absolutamente autônomo e independente, e tudo o que há e acontece corresponde à Sua plena liberdade, a qual é expressa em sabedoria e vontade sobre todas as coisas e em conformidade com a Sua justiça.

A passagem menciona quatro características da realização dos pensamentos de Deus na história: [1] *unidade*, [2] *movimento*, [3] *ordem* e [4] *planejamento*. Essas quatro características e o seu modo próprio de

⁵⁷ BAVINCK, *Dogmática Reformada*, vol. 1, p. 379.

realização pertencem exclusivamente à visão cristã da história: [1] a história possui *unidade* porque todos os seus acontecimentos, conquanto múltiplos, correspondem a um princípio revelacional e uno⁵⁸. Além disso, o próprio Deus é um ser simples e uno, e é dEle que toda unidade temporal advém, realizando-se tanto no sensível quanto no inteligível, isto é, tanto para a percepção quanto para a inteligência e o pensamento. A unidade objetiva da mente de Deus é, pois, aquilo que confere objetividade aos acontecimentos históricos particulares; [2] essa unidade confere também à história *movimento*, o qual só existe em função daquele princípio imóvel e imutável de todas as coisas. Visto, porém, que a história nunca é tão só e simplesmente movimento e vir a ser, no próprio movimento faz-se presente também permanência e ser; [3] a fim de que esse movimento, advindo daquela unidade originária, seja realizado de modo próprio, ele deve conter em si uma *ordem* inteligente, de maneira que a própria história venha a se constituir de forma ordenada, e não como fruto de um acaso caótico. Trata-se de uma ordem invisível e imutável presente em todo acontecimento visível e mutável, pois “o visível veio a existir das coisas que não aparecem” (Hb 11.3); [4] uma vez que todas as coisas apresentam unidade, movimento e ordem, consequentemente devem também apresentar um *planejamento*, cuja máxima expressão é o *Logos*, do qual, no qual e para o qual tudo se realiza. Esse *Logos*, na medida em

⁵⁸ Bavinck concebe que a Trindade ontológica é a resposta mais adequada para o problema filosófico do uno e do múltiplo. Da mesma forma que Deus é um em essência e três em pessoas, também a própria criação resplandece a unidade em meio à multiplicidade; o ser em meio ao vir a ser. A esse respeito, diz James Eglinton: “Deus, como unidade-na-diversidade arquetípica (triúna) é a base para toda subseqüente unidade-na-diversidade cósmica ectípica (triniforme)” (EGLINTON, J. *Trinity and Organism. Towards a New Reading of Herman Bavinck's Organic Motif*. London: Bloomsbury Publishing PLC, 2012, p. 54). Veja-se ainda o que diz Cameron D. Clausing: “Para Bavinck, a criação demonstra a unidade orgânica encontrada arquetipicamente no Deus triúno. Deus, existindo em uma essência e três pessoas, na concepção de Bavinck, era o padrão para todos os outros relacionamentos nos quais há tanto diversidade quanto unidade. Essa relação arquétipo-éctipo permitiu a Bavinck enxergar uma unidade orgânica entre o um e o múltiplo. Há unidade na diversidade” (CLAUSING, D. C. *Theology and History in the Methodology of Herman Bavinck. Revelation, Confession, and Christian Consciousness*. New York: Oxford University Press, 2024. Versão Kindle).

que é pura Inteligência, bem como a Lógica e o Sentido de tudo, concede não somente a cada acontecimento isolado, mas também à própria história um *telos*, que é Ele próprio, o *Logos*, fora do qual nada poderia acontecer e aparecer de tal e qual modo para nós.

Com o cristianismo, a história se faz propriamente história. A concepção de uma história mundial de tudo o que vem a ser, da natureza e da humanidade, de todos os acontecimentos particulares sob a determinação de um princípio universal que exprime unidade, movimento, ordem e planejamento, pertence ao cristianismo e ao profetismo cristão⁵⁹. Trata-se de uma concepção que concebe um início, um desenvolvimento e um fim último para a história de todas as coisas, de modo que a teleologia da história está profundamente conectada a uma escatologia⁶⁰, e tudo gira em torno do supremo e soberano conselho de Deus. Acerca dessa peculiaridade da visão cristão da história, diz Bavinck:

Essa interpretação da história, deve ser dito, só se tornou possível sob o impacto do Cristianismo. Ela não é encontrada entre os gregos e os romanos: eles conheciam apenas os povos, não a humanidade. A Escritura, porém, nos faz conhecida a raça humana. Ela nos ensina a grande concepção de uma história mundial. E, nessa história mundial, a Escritura ocupa o lugar preeminente e predominante.⁶¹

⁵⁹ Nessa direção, diz Herman Cohen que “O conceito de história é uma criação do profetismo” (COHEN, H. *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Leipzig: Gustav Fock, 1919, p. 307).

⁶⁰ Sobre a concepção cristã da história, convém ainda uma atenção às palavras de Karl Löwith: “A influência do pensamento escatológico sobre a consciência histórica do Ocidente é que ele domina o fluxo do tempo histórico, que define e devora suas próprias criações a menos que seja definido por um objetivo último. Comparável à bússola que nos dá orientação no espaço e que assim nos permite dominá-lo, a bússola escatológica dá orientação no tempo, apontando para o Reino de Deus como o fim e o propósito últimos [...] É também somente dentro desse esquema teleológico, ou melhor, escatológico, do processo histórico que a história se tornou ‘universal’; pois sua universalidade não depende meramente da crença em um Deus universal, mas do fato de ele dar unidade à história da humanidade, direcionando-a para um propósito final” (LÖWITH, K. *O sentido na história. Os pressupostos teológicos da filosofia da história*. Tradução de Luiz Philipe de Caux. São Paulo: Editora Unesp, 2024, pp. 41-42)

⁶¹ BAVINCK, *Dogmática Reformada*, vol. 1, p. 379.

Há um ponto de fundamental importância na passagem em questão: é o nexa entre a compreensão da história e a compreensão do homem. A questão relativa ao que é a história, de um ponto de vista universal, implica a questão referente ao que é o homem, considerado nessa mesma perspectiva. É a compreensão de uma história mundial que nos possibilita entender a raça humana, a humanidade em sua totalidade, isto é, inserida nessa história mundial. Poder-se-ia, todavia, objetar o seguinte: o grego, em seu filosofar, embora não tenha a noção de uma história mundial, ainda possui a compreensão do homem entendido universalmente. A filosofia grega, sem dúvida, tentou sempre compreender não o homem isolado, não apenas o homem grego, mas o homem em sua totalidade e a natureza humana em geral. Quando, entretanto, Bavinck fala de humanidade e raça humana, ele tem em vista o homem dentro de um plano histórico, sem o qual o próprio homem não se faz ver em sua inteireza. Como seria possível, por exemplo, compreender a humanidade em seu todo sem compreender a totalidade de sua história em começo, desenvolvimento e fim? A raça humana só pode ser compreendida enquanto tal a partir de um critério universal e objetivo que não seja a própria raça humana, isto é, que esteja fora do homem; e esse critério, por sua vez, precisa ao mesmo tempo *revelar* o destino histórico da humanidade. Os gregos e romanos, sim, tentaram desenvolver uma reflexão acerca da natureza humana em sentido universal, mas eles não compreenderam a raça humana dentro de um plano histórico universal e, por isso, o homem não foi compreendido propriamente em seu todo, tampouco o tempo e a história receberam a atribuição que lhes é devida⁶². O cristianismo,

⁶² “Assim, as raízes de uma maior apreciação da história e da vida temporal não se encontram em nenhum outro lugar senão no cristianismo” (EUCKEN, R. *Geistige Strömungen der Gegenwart*. Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1913, p. 198).

entendido como uma continuidade necessária em relação ao judaísmo, apresenta esse plano histórico desde o Antigo Testamento e possui o ápice de sua revelação na pessoa e na obra de Cristo no Novo Testamento. Desde Gênesis verificamos que há uma promessa de bênção para todas as nações da terra (Gn 12.3, 18.18, 22.18 etc.); essa promessa persiste ao longo do Antigo Testamento (Dt 28.1; Sl 2.8, 22.27, 72.7-8, 112.2; Is 61.11 etc.); nesse mesmo contexto, nos deparamos com o anúncio da vinda do Messias (Nm 24.17; Sl 110; Is 7.14, 9.6-7, 49.6, 53, 61.1; Jr 23.5; Dn 9.25-26; Mq 5.2; Zc 9.9 etc.); após a vinda do Messias, tais promessas persistem no Novo Testamento (Mt 28.19; Mc 13.10, 16.15; At 1.8 etc.), de modo que cada momento particular da história é subentendido dentro de um plano histórico universal, o qual aponta sempre para Cristo como o centro da história, sem o qual não há propriamente história⁶³. Assim como Deus é soberano sobre toda a terra e Senhor das eras, Cristo é o ponto de viragem de todas as eras e, assim, é o próprio *Logos* da história tornando-se história:

Entretanto, a revelação nos ensina que Deus é o Senhor das eras e que Cristo é o ponto de viragem de todas essas eras. E, assim, traz à história uma unidade e um plano, progresso e finalidade. A finalidade da história não é essa ou aquela ideia especial: não é a ideia de liberdade ou de humanidade, ou ainda de bem-estar material. Antes, é a plenitude do Reino de Deus, o domínio multifacetado e todo-abrangente de Deus, que abarca céu e terra, anjos e homens, mente e matéria, *cultus* e cultura, o específico e o genérico; em uma palavra, tudo em todos.⁶⁴

⁶³ Assim comenta Bavinck em *Cosmovisão cristã*: "... à parte e fora do cristianismo, não há possibilidade de história no sentido apropriado, nenhuma história do mundo e da humanidade. Se a religião cristã, que fora preparada pela revelação desde o Éden e segue adiante, e alcança seu objetivo na Segunda Vinda de Cristo no último dia – se essa religião, como dizíamos, não é a real redenção da humanidade e re-criação do mundo, esboroam-se todas as bases para a crença de que a história é desenvolvimento e progresso, de que se esforça por uma meta e procede do reino consumado de Deus" (BAVINCK, *Cosmovisão cristã*, p. 114).

⁶⁴ BAVINCK, *A filosofia da revelação*, p. 174.

Cristo é o ponto de viragem de todas as eras, “pois, nele, foram criadas todas as coisas, nos céus e sobre a terra, as visíveis e as invisíveis”, de modo que “Ele é antes de todas as coisas. Nele, tudo subsiste” (Cl 1.16-17); e, assim, se “No princípio, criou Deus os céus e a terra” (Gn 1.1), “No princípio era o Logos, e o Logos estava com Deus, e o Logos era Deus.”⁶⁵ Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez” (Jo 1.1-3). A razão pela qual somente Cristo pode ser o centro da história e ponto de viragem de todas as eras reside no fato de que nEle tudo foi criado e, com isso, dá-se aí também o início da história. É apenas a partir dessa dimensão universal da história humana e de todas as coisas que se torna possível compreender o que é a vida e qual é o seu sentido, bem como o que é a morte e qual é o seu propósito. Trata-se, assim, da história universal da vida e da morte, da qual tomamos conhecimento pela verdade revelada nas Escrituras. De tal modo que “Devemos não somente saber que a Escritura é o relato histórico de nosso conhecimento do Cristianismo e que ela contém muito acuradamente e reproduz as ideias cristãs originais”, mas “devemos saber que a Escritura é a palavra e a verdade de Deus. Sem essa certeza, não há [para nós] nenhum conforto nem na vida nem na morte”⁶⁶. Não há nenhum real conforto, na vida e na morte, que provenha do próprio homem. É necessário que ao homem seja revelado o que são, afinal, a vida e a morte, para que ele venha a obter a esperança da salvação e o consolo da glória eterna. “Em religião, um testemunho humano e a confiança humana são insuficientes. Aqui precisamos de um testemunho de Deus ao qual possamos nos entregar na vida e na morte”⁶⁷. A revelação especial de Deus é, pois, o único testemunho infalível sobre a

⁶⁵ Passagem modificada: em vez da tradução, optou-se pela transliteração da palavra Λόγος.

⁶⁶ BAVINCK, *Dogmática Reformada*, vol. 1, p. 461.

⁶⁷ Ibid., pp. 462-63.

origem da vida, o significado da morte, bem como o início, o desenvolvimento e a finalidade da história. Por meio dessa revelação, inspirada pelo Espírito de Deus, compreendemos que Cristo estava no início, veio ao mundo para determinar a viragem das eras e retornará para consumir o curso histórico da vida e da morte. Todas as coisas, neste curso histórico-temporal de vida e morte, convergem para o conselho eterno de Deus. “Porque dele e por ele, e para ele, são todas as coisas; glória, pois, a ele eternamente. Amém” (Rm 12.36).

Referências

Obras de Bavinck:

BAVINCK, H. *A filosofia da revelação*. Tradução de Fabrício Tavares de Moraes. Brasília: Editora Monergismo, 2019.

_____. *As maravilhas de Deus*. Tradução de David Brum Soares. São Paulo: Pilgrim; Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2021.

_____. *Biblical and religious psychology*. Translated by Herman Hanko and Gregory Parker Jr. Introduced by John Bolt. Jenison/Michigan: Reformed Free Publishing Association, 2024. Versão Kindle.

_____. *Christianity and Science*. Translated and edited by N. Gray Sutanto, James Eglinton, and Cory C. Brock. Wheaton: Crossway, 2023.

_____. *Cosmovisão cristã*. Tradução de Fabrício Tavares de Moraes. Brasília: Editora Monergismo, 2024.

_____. *Dogmática Reformada. Prolegômena*. Vol. 1. Tradução de Vagner Barbosa. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

_____. *Dogmática Reformada. Deus e a criação*. Vol. 2. Tradução de Vagner Barbosa. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

_____. *Dogmática Reformada. O pecado e a salvação em Cristo*. Vol. 3. Tradução de Vagner Barbosa. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

- _____. *Dogmática Reformada. Espírito Santo, igreja e nova criação*. Vol. 4. Tradução de Vagner Barbosa. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.
- _____. *General Biblical Principles and the Relevance of Concrete Mosaic Law for the Social Question Today (1891)*. Journal of Markets & Morality. Volume 13, Number 2 (Fall 2010), pp. 437–446.
- _____. *Guidebook for Instruction in the Christian Religion*. Translated and edited by Gregory Parker Jr. and Cameron Clausing. Massachusetts: Hendrickson Academic, 2022.
- _____. *Reformed Ethics. Created, fallen, and converted humanity*. Vol. 1. Edited by John Bolt. Grand Rapids-Michigan: Baker Academic, 2019.
- _____. *Reformed Ethics. The Duties of the Christian Life*. Vol. 2. Edited by John Bolt. Grand Rapids-Michigan: Baker Academic, 2021.
- _____. *Reformed Ethics. Christian life in society*. Vol. 3. Edited by John Bolt. Grand Rapids-Michigan: Baker Academic, 2025.
- _____. *The Foremost Problems of Contemporary Dogmatics: On Faith, Knowledge, and the Christian Tradition*. Translated and edited by Bruce R. Pass and Gert de Kok. Bellingham/WA: Lexham Academic, 2024.

Demais textos:

- AGOSTINHO, S. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997.
- _____. *Solilóquios; A vida feliz*. Tradução e notas de Adaury Fiorotti; Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998.
- BÍBLIA SAGRADA*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.
- CALVINO, J. *A Instituição da Religião Cristã*. Tomo I. Livros I e II. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Editora Unesp, 2008.

- CLAUSING, D. C. *Theology and History in the Methodology of Herman Bavinck. Revelation, Confession, and Christian Consciousness*. New York: Oxford University Press, 2024. Versão Kindle.
- COHEN, H. *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Leipzig: Gustav Fock, 1919.
- DOOYEWEERD, H. *No crepúsculo do pensamento ocidental*. Tradução de Guilherme de Carvalho e Rodolfo Amorim de Souza. Brasília: Editora Monergismo, 2018.
- DOSTOIÉVSKI. *Os irmãos Karamázov*. Vol. 2. Tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2012.
- EGLINTON, J. *Trinity and Organism. Towards a New Reading of Herman Bavinck's Organic Motif*. London: Bloomsbury Publishing PLC, 2012.
- EUCKEN, R. *Geistige Strömungen der Gegenwart*. Leipzig: Verlag von Veit & Comp, 1913.
- HOEKSEMA, H. *Dogmática Reformada*. Vol. 1. Tradução Valter Graciano Martins. Brasília: Editora Monergismo, 2023.
- LÖWITH, K. *O sentido na história. Os pressupostos teológicos da filosofia da história*. Tradução de Luiz Philipe de Caux. São Paulo: Editora Unesp, 2024.
- SILVA, T. *Herman Bavinck's Anthropology and the Recent Body-Soul Debate*. *Puritan Reformed Journal*, vol. 9, nº 2 (2017), pp. 226-240.
- XU, X. *Theology as the Science of God. Herman Bavinck's Wetenschappelijke Theology for the Modern World*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2022.

7

Da vontade de vida à vontade de morte: Schopenhauer e Mainländer

Flamarion Caldeira Ramos ¹

“A natureza só se mostrou generosa com aqueles que ela dispensou de pensar na morte”

Emil Cioran²

A filosofia de Philipp Mainländer, nascido Philipp Batz (1841 – 1876) é conhecida como uma das formas mais extremas de pessimismo filosófico. O pessimismo filosófico alemão do século XIX se constitui na esteira da filosofia de Schopenhauer, mas nem sempre com uma postura inteiramente apologética em relação a este último. Se Nietzsche pode ser considerado o filósofo mais importante entre aqueles que construíram sua filosofia a partir de um confronto com o autor de *O mundo como vontade e representação*, é Philipp Mainländer que se apresenta como o mais radical dos discípulos de Schopenhauer, não apenas em sua obra, mas também em sua vida e morte. A referência mais célebre que temos da obra desse filósofo hoje pouco conhecido nos é dada por Jorge Luis Borges em seu livro de 1952 chamado *Otras inquisiciones*, mais precisamente no capítulo “o Biathanatos”:

Ao reler esta nota, penso naquele trágico Philipp Batz, que na história da filosofia é chamado Philipp Mainländer. Ele foi, como eu, leitor apaixonado de Schopenhauer. Sob sua influência (e talvez sob a dos gnósticos) imaginou que somos fragmentos de um Deus que, no princípio dos tempos, destruiu a si mesmo, ávido de não ser. A história universal é a obscura agonia desses

¹ Professor de Ética e Filosofia Política da Universidade Federal do ABC (UFABC). E-mail: flamarioncr@yahoo.com.br

² “La nature s’est montrée généreuse envers ceux-là seuls qu’elle a dispensés de songer à la mort”. Emil Cioran. *La chute dans le temps*. In: *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1998, p. 1132.

fragmentos. Mainländer nasceu em 1841; em 1876, publicou seu livro, *Filosofia da Redenção*. Nesse mesmo ano, ele se matou.³

Borges poderia ter acrescentado que Mainländer não apenas morreu no ano de publicação de sua obra como se matou justamente no dia em que recebeu em casa o primeiro exemplar de sua obra principal! A obra, que não apenas por esse motivo causou um certo interesse, não passou despercebida por Nietzsche, que no mesmo ano escreve a Overbeck, em sinal de agradecimento por este tê-lo enviado um exemplar da *Philosophie der Erlösung*: “Nós já lemos Voltaire demais, agora é a vez de Mainländer”.⁴

O que encontramos na filosofia de Mainländer que ao menos num primeiro momento despertou um certo interesse não apenas em Nietzsche e Borges, mas também em Emil Cioran?⁵ Mainländer apresenta sua obra como uma continuação e correção da filosofia de Schopenhauer, a qual ele não apenas radicaliza, mas conduz a uma espécie de ontologia negativa em que o “Não-ser” teria prevalência metafísica sobre o “ser”. Já por meio de sua metafísica, Mainländer chega a uma conclusão oposta ao pós-kantiano Schopenhauer no que se refere à coisa-em-si: esta não seria, para ele, a vontade de vida (*Wille zum Leben*), universal e atemporal que se expressa como essência de

³ Borges, Jorge Luis. *Outras Inquirições*, In: *Obras Completas de Jorge Luis Borges*, São Paulo: Globo, 1999, vol. II, p. 88.

⁴ In: Nietzsche, Friedrich: Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, Fünfter Band (org) Giorgio Colli u. Mazzino Montinari: *Januar 1875 – Dezember 1879*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1980, p. 202.

⁵ Cf. Emil Cioran, *Exercícios de Admiração*. Tradução de José Thomaz Brum, Guanabara, 1989, p. 102: “Quando estudante, fora levado a me ocupar dos discípulos de Schopenhauer. Entre eles, havia um certo Philipp Mainländer que me interessava particularmente. Autor de uma *Filosofia da libertação*, ele possuía a meus olhos, além disso, a grandeza que confere o suicídio. Eu me gabava de ser o único a me interessar por este filósofo completamente esquecido. Aliás, não havia nisso nenhum mérito, já que minhas pesquisas me deveriam conduzir inevitavelmente a ele. Qual não foi minha surpresa quando, muito mais tarde, me deparei com um texto de Borges que, justamente, o tirava do esquecimento!”

todas as coisas para além do tempo e espaço. Para Mainländer, a coisa-em-si poderia ser designada como a vontade de morte (*Wille zum Tode*) que estaria presente em todas as coisas. Essa vontade, que por meio de um “campo de forças” age de acordo com outras inumeráveis vontades individuais é o produto de uma transição de uma unidade transcendente a uma multiplicidade imanente, uma “transformação da essência”⁶. A unidade primordial, pré-mundana, se desagrega e surge o mundo. Cada vontade individual tem um impulso que tem sua origem naquela unidade interna primordial. Através desse movimento surge o mundo. O mundo dos fenômenos é, dessa forma, um mundo da multiplicidade, do movimento e do escoamento incessante dos seres, o mundo do devir.

A contraposição entre o mundo dos fenômenos, da multiplicidade, e o terreno da coisa em si una corresponde inteiramente à doutrina schopenhaueriana do mundo da vontade e da representação. Para Schopenhauer, porém, a vontade que corresponde ao em si do mundo da representação é descrita como uma vontade de vida, indestrutível pois não afetada pelas limitações do mundo fenomênico. Para compreender a transformação conceitual pela qual passa a concepção de vontade de Schopenhauer a Mainländer, é preciso caracterizar detidamente ambas as concepções e examinar seu contraste.

A vontade e a vida: a metafísica de Schopenhauer

Decifrar o enigma do universo: tal é a tarefa da filosofia que Schopenhauer pretende realizar. A filosofia é concebida como um olhar para aquilo que há de mais essencial no mundo, pois considera as coisas independentemente de qualquer relação, naquilo que elas são em si

⁶ Mainländer, Philipp: *Die Philosophie der Erlösung*. In: *Schriften*. (editado por Winfried H. Müller-Seyfarth). Hildesheim/ Zürich/ New York: Olms. 1996, vol. I, p. 89.

mesmas. A metafísica, que é a disposição natural da humanidade para o conhecimento efetivo, surge do espanto do homem diante de sua própria existência, da consciência de sua finitude enquanto indivíduo, e do caráter contingente do mundo. Sua tarefa consiste em ser um conhecimento que vai além dos fenômenos dados e que tenta explicar aquilo pelo que a natureza é condicionada em um sentido ou em outro, isto é, mostrar aquilo que está por trás da natureza e é sua essência. A filosofia é, portanto, a inteligência exata e universal da experiência mesma, a explicação verdadeira de seu sentido e conteúdo. Mas como é possível conhecer a essência da natureza? Mais do que isso, é preciso saber como se dá o conhecimento e de que forma ele atinge uma tal perfeição a ponto de compreender a essência das coisas. Esse será o tema do primeiro dos quatro livros de *O Mundo como Vontade e Representação* de 1818⁷.

O mundo não é senão aquilo que pode ser conhecido pelo sujeito: é sua representação. O universo inteiro é apenas objeto em relação a um sujeito, ou seja, ele depende da atividade representacional. Mas esse idealismo é consequência apenas de um modo unilateral de consideração do mundo: o modo de conhecimento dos fenômenos, submetido ao princípio de razão suficiente. A significação geral do princípio de razão se reduz ao fato de que sempre e em toda parte uma

⁷ A primeira edição da obra principal de Schopenhauer foi publicada no final de 1818 com a data de 1819. Nessa edição, seus pensamentos sobre a questão da morte estão contidos no § 54. A partir da segunda edição de 1844 o livro passou a ser editado acompanhado de um segundo volume, contendo os chamados *Suplementos* a cada um dos quatro livros que compõem o *Mundo como Vontade e Representação*. O capítulo 41 dos *Suplementos ao quarto livro* é dedicado à questão da morte e recebeu o título “Sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade de nosso ser em si”. Este texto, célebre por várias razões e que Jorge Luís Borges dizia tratar-se de um “verdadeiro tratado modestamente chamado capítulo”, foi editado no Brasil com o título *Metafísica da Morte* (Trad. de Jair Barboza, São Paulo, Martins Fontes, 2000). Além desses, Schopenhauer ainda publicou um terceiro texto sobre o tema em 1851, na obra *Parerga e Paralipomena*, a saber, o Capítulo 10 intitulado “Sobre a doutrina da indestrutibilidade de nosso ser verdadeiro pela morte”, texto que traduzi e que foi publicado no volume *Sobre a Ética* (São Paulo: Hedra, 2012, pp. 117-135).

coisa só é em virtude de uma outra: nada acontece sem uma razão, uma causa, um motivo. Ele é dividido em quatro instâncias: a) princípio de razão do devir, que rege as representações intuitivas dadas ao entendimento na experiência empírica; b) princípio de razão do conhecer, que rege as representações abstratas, os conceitos, dados pela razão; c) princípio de razão do ser, que é dado pelas formas *a priori* da intuição, o tempo e o espaço; d) princípio de razão do agir humano, a motivação. Para conhecer mais do que os fenômenos dados na intuição, é necessário um outro modo de conhecimento, que diga respeito às coisas em si mesmas e seja independente do princípio de razão.

Schopenhauer parte da distinção estabelecida por Kant entre os fenômenos e a coisa em si, isto é, entre o que nos é dado e aparece na experiência e aquilo que existiria em si mesmo, independente do sujeito do conhecimento. A coisa em si não poderia, segundo Kant, ser objeto de conhecimento científico, como pretendia até então a metafísica clássica. Para ele, a coisa em si é inacessível ao conhecimento humano, pois se encontra além dos limites do ato de conhecimento, que é regido pelas formas puras de apreensão do sujeito, a saber, o tempo, o espaço e as categorias *a priori* do entendimento. Estas consistem em conceitos puros que estão na base de toda experiência, como a causalidade, substancialidade, ação recíproca etc. Schopenhauer conserva dessas categorias apenas a causalidade que juntamente com o espaço e o tempo formam o princípio de razão. Mas essa não é a única modificação que Schopenhauer estabelece em relação à filosofia de Kant. O filósofo constrói uma filosofia original ao interpretar a coisa em si, que permanecia incognoscível para Kant, como a Vontade, raiz metafísica de toda a realidade.

A chave para a decifração do enigma está na experiência interna do sujeito. Para o autor, se o próprio filósofo não fosse nada mais do que

o puro sujeito que conhece, seria impossível encontrar a significação própria deste mundo. No caminho da representação, nunca se pode ir além da representação: ela é uma totalidade fechada e não tem, nos seus próprios meios, nenhum fio que conduza à essência da coisa em si, que difere dela inteiramente. O conhecimento, porém, tem como condição necessária a existência de um corpo, cujas modificações são o ponto de partida do entendimento para a intuição desse mundo. O corpo é dado ao sujeito de duas maneiras distintas: como representação no conhecimento fenomenal e como princípio imediatamente conhecido, como vontade. E, segundo Schopenhauer, a vontade humana é o fenômeno mais adequado para representar o em si dos objetos do mundo. Para poder falar da coisa-em-si, Schopenhauer procede assim a uma analogia: ele estende a todos os fenômenos o que acontece com o fenômeno humano, pois se eles são semelhantes ao corpo humano enquanto representação, o resto, pela sua essência, deve ser o mesmo que em nós chamamos vontade, já que fora da vontade e da representação não podemos pensar nada. Quem fizer tal reflexão,

Reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas das aparências inteiramente semelhantes à sua, ou seja, seres humanos e animais, porém a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que irrompe do choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, atraindo a pedra para a terra e a Terra para o Sol, – tudo isso é diferente apenas na aparência, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece do modo mais nítido, chama-se *vontade*.⁸

⁸ *O mundo como vontade e como representação*, Tradução brasileira de Jair Barboza. São Paulo, Unesp, 2015, vol. I, p. 128.

A descoberta da vontade como chave para a decifração do enigma do mundo é apresentada pelo filósofo no segundo livro de *O Mundo como Vontade e Representação*. Nele Schopenhauer apresenta sua metafísica da natureza, na qual a vontade se manifesta. Essa vontade, por ser independente da representação e do princípio de razão, é cega e irracional. As formas racionais da consciência são meras aparências e a essência de todas as coisas seria alheia à razão, algo sem qualquer meta ou finalidade, um querer irracional e inconsciente. Segundo Schopenhauer, o erro fundamental em que caíram todos os filósofos anteriores repousa na visão de que o todo da natureza saiu de um intelecto, isto é, que a realidade é o resultado de um plano racionalmente elaborado. Para ele a natureza não é o resultado de um intelecto criador, mas o conhecimento já é um produto da natureza. É a Vontade que constitui o fundamento de todas as coisas. Objetivada no corpo essa Vontade se afirma na busca da satisfação das necessidades desse próprio corpo. Essa afirmação consiste na conservação do indivíduo e na propagação da espécie. Para o autor, o primeiro objetivo do indivíduo é sua própria conservação, através da manutenção da saúde do corpo e quando a realiza, o indivíduo é destinado para a propagação da espécie. A satisfação da necessidade sexual ultrapassa a afirmação da existência particular, limitada a um tempo tão curto, vai para além da morte do indivíduo, constitui assim a afirmação da vida infinita.

Dessa forma, apesar da unidade essencial da vontade em todas as suas manifestações, cada indivíduo se toma pelo centro de tudo, fazendo mais caso da sua existência e do seu bem estar que dos de todo o resto. Este estado de alma é o egoísmo, e ele é essencial a todos os seres na natureza. Através desse fato, Schopenhauer constata a contradição íntima que a vontade tem consigo mesma: a vontade consiste num esforço que jamais atinge um alvo verdadeiro, uma satisfação final, em

nenhuma parte um lugar de repouso, deseja sempre, sendo o desejo todo o seu ser. É por isso que só podemos conceber os seres do mundo num estado de perpétua dor, sem felicidade durável. Isso porque todo desejo é sofrimento, enquanto não é satisfeito, pois nasce duma falta. Como não existe fim último para o esforço, não existe termo para o sofrimento: *toda vida é sofrimento*.⁹

A morte como musa da filosofia

Por ser o único animal racional na face da terra, o homem é também o único que se espanta com sua própria existência. Esse espanto, que torna o homem “animal metafísico”, na medida em que ele sente necessidade de uma explicação para sua condição, surge principalmente com a consciência da morte, de que a vontade de viver se torna consciente pela primeira vez: “A morte é propriamente dizendo o gênio inspirador, ou o Musagete da filosofia, pelo que Sócrates também definiu a filosofia como qanatou meleth [preparação para a morte]. Dificilmente se teria filosofado sem a morte”.¹⁰ Com a razão, o ser humano tem certeza de sua morte, ao contrário dos animais que vivem num eterno presente. Mas a mesma razão tenta reconfortar o homem, e esta é a origem das metafísicas consoladoras, que surgem principalmente como uma tentativa de consolar o homem da certeza de sua morte. De acordo com a capacidade do indivíduo de lidar com ideias abstratas, essas metafísicas se dividem em filosofia e religião.¹¹

⁹ Ibid., p. 360.

¹⁰ Ibid., vol. II, p. 555.

¹¹ “Em correspondência com isso, encontramos que o interesse que desperta um sistema filosófico, ou religioso, tem o seu mais forte ponto de atração absolutamente no dogma de algum tipo de perduração após a morte”. Ibid., vol. II, Cap. 17, p. 196. Para Schopenhauer, o dogma da imortalidade da alma é o que garante a adesão em massa a uma religião, e ele é mais importante até que a crença nos deuses. Essa também é a razão pela qual os sistemas materialistas ou céticos, que negam a imortalidade da alma, nunca exerceram grande influência. Cf. Ibid., Idem.

Se a filosofia puder oferecer uma resposta adequada para o problema da morte, então, para Schopenhauer, essa resposta deve surgir a partir daquilo que o autor considera como a verdade fundamental da metafísica que, segundo o filósofo, é a doutrina da idealidade do espaço e do tempo da *Estética Transcendental* da *Crítica da Razão Pura* de Kant. A resposta à questão da morte deve dar conta também dos seguintes fatos: devido ao apego à vida inerente a todo ser, todos os seres temem a morte e dela se afastam; por outro lado, contudo, temos um sentimento obscuro da indestrutibilidade de nosso ser verdadeiro, e é esse *sentimento* que dá força ao dogma da imortalidade da alma em diversas religiões, e não os argumentos que são levantados em favor desse dogma; embora vemos a morte como o maior dos males, honramos e consideramos como grandioso o homem que sacrifica a sua própria vida para o bem comum e vai ao encontro da morte de maneira serena e corajosa, e desprezamos, como mesquinho e covarde, aquele que se apega desesperadamente à vida a qualquer preço¹².

Sendo a vontade a própria coisa-em-si, o fundo íntimo, o essencial do universo, enquanto a vida, o mundo visível, o fenômeno, é apenas o espelho dessa mesma vontade, a vida deve ser como a companheira inseparável da vontade. Onde houver vontade, haverá vida. Esta última não é outra coisa senão aquilo que aquela mesma vontade o quis. A partir desse mundo objetivo, que é a visibilidade daquela vontade, essa vontade chega ao conhecimento do que quer, isto é, este mesmo mundo, a vida, justamente como se realiza.

Por isso denominamos o mundo aparente seu espelho, sua objetidade; e como o que a vontade sempre quer é a vida, justamente porque a vida nada é senão a exposição daquele querer para a representação, é indiferente e tão

¹² Cf. Ibid, vol. II, Cap. 41, p. 558.

somente um pleonasmo se, em vez de simplesmente dizermos “a Vontade”, dizermos “a Vontade de vida”.¹³

Se a vida é essencial à coisa-em-si, ela não pode ser afetada pela morte: somente os fenômenos, isto é, os indivíduos podem estar submetidos ao nascimento e à morte. Vemos então que embora a morte atinja os indivíduos, ela não atinge a vontade de viver. Na verdade, os indivíduos, do ponto de vista da vontade, são apenas meras aparências, surgidas através do *principium individuationis*, condicionadas pelo princípio de razão. A vida lhes é oferecida como uma dádiva, cuja perda representa para eles uma nova queda no nada. Mas as Ideias, enquanto objetividade adequada da vontade, permanecem.

Nem a vontade, a coisa-em-si em todas as aparências, nem o sujeito do conhecimento, o espectador dos fenômenos, são afetados de alguma maneira pelo nascimento e morte. Nascimento e morte pertencem apenas ao fenômeno da vontade, logo, à vida, à qual é essencial expor-se em indivíduos, que chegam à existência e desaparecem; estes são aparências fugidias daquilo que, apesar de aparecer na forma do tempo, em si mesmo não conhece tempo algum, porém tem de expor-se exatamente dessa maneira para assim objetivar a sua essência propriamente dita. Portanto, nascimento e morte pertencem igualmente à vida, e equilibram-se como condições recíprocas, ou caso se prefira a expressão, como polos de todo aparecimento da vida.¹⁴

Portanto, a interpretação metafísica da morte é uma expressão da falta de efetividade do indivíduo no pensamento de Schopenhauer. Em comparação com a vontade, o indivíduo é apenas uma das suas manifestações, um exemplar, uma amostra. Não há nenhuma perda essencial para a vontade quando um indivíduo morre; a natureza, em seu conjunto, não é afetada. À natureza só interessa a espécie, não o indivíduo.

¹³ Ibid., vol. I, § 54, p. 317-8.

¹⁴ Ibid, Idem.

É para ela, para sua conservação que a natureza vela com tantos cuidados, desperdiçando sem contar os germes e difundindo em todos os lugares o impulso de reprodução. As espécies permanecem, pois constituem a manifestação temporal das ideias. Essas últimas, enquanto *objetividade adequada* da vontade, são apreendidas pelo sujeito puro do conhecimento, enquanto que “para o conhecimento individual, portanto no tempo, a *Ideia* se expõe na forma de *species*, que é a *Ideia* desdobrada e estendida pela sua entrada no tempo”.¹⁵ É na espécie, portanto, que a Vontade de vida se manifesta da maneira mais imediata, e não no indivíduo. Neste encontra-se, ao contrário, apenas a consciência imediata e por essa razão ele se vê separado da espécie e teme a morte. A natureza, no entanto, reconhece que apenas a espécie importa, e embora precise dos indivíduos para se manifestar no tempo, é a ela que a natureza dedica todos os seus esforços. Assim, ela é cuidadosa em relação à conservação da espécie e indiferente ante o sucumbir dos indivíduos, que para ela são apenas meios, sendo aquela, portanto, a sua meta. Vê-se, de acordo com isso, um contraste entre a abundância que a natureza oferece em germens e recursos naturais e os poucos recursos que fornece ao indivíduo para manter sua própria conservação. A partir disso, vemos a mesma orientação da natureza quando se observa que o indivíduo na época da procriação se torna mais forte e com mais saúde em contraste com a diminuição da saúde do mesmo indivíduo quando se extingue a capacidade de procriação. A realidade, *em sentido forte*, só pode concernir então, às formas permanentes das coisas, às Ideias. Schopenhauer faz então o célebre contraste entre a transitoriedade dos indivíduos e a eternidade das ideias:

¹⁵ Ibid, vol. II, p. 579.

Como as gotas pulverizadas da queda d'água estrondosa que mudam com rapidez de relâmpago, enquanto o arco-íris, do qual elas são o sustentáculo, está fixo em imóvel calma, e completamente imune a essa mudança incessante; assim, como o arco-íris, permanece cada *Ideia*, isto é, cada *espécie* de ser vivente, completamente intocada pela mudança contínua de seus indivíduos. A *Ideia*, contudo, ou a *espécie*, é aquilo em que a Vontade de vida propriamente enraíza-se e manifesta-se: por isso mesmo só a existência da *espécie* é que verdadeiramente lhe importa. Por exemplo, os leões que nascerão ou morrerão são como as gotas da queda d'água, mas a *leonitas*, a *Ideia* ou a figura de leão é semelhante ao arco-íris imperturbável.¹⁶

Nascimento e morte são apenas, de acordo com essa filosofia, acidentes da imperecível Vontade de vida, o meio de que ela se vale para se manifestar. Schopenhauer define então a vida como “uma constante troca da matéria, sob a permanência fixa da forma”¹⁷. A força vital, que se manifesta nas diversas forças naturais, e que já foi interpretada como sendo em si mesma aquela mesma Vontade de vida, permanece por inteira imune à mudança de formas e estados que a série de causas e efeitos produz, e somente à qual estão submetidos o nascer e o perecer.¹⁸ As forças naturais e a matéria (*Materie*) permanecem, pois ambas são pressupostos das mudanças, enquanto as formas (ou a matéria formada – *Stoff*) e os indivíduos são transitórios. A substância, no caso a *Vontade de vida*, permanece, apesar da perda de suas formas transitórias, os indivíduos, assim como a força vital do organismo permanece a mesma quando ele perde um tanto de matéria pela excreção ou pela perda de substância através da respiração.

Portanto, sendo a morte um fenômeno temporal, ela não pode concernir ao ser em si. Partindo da ideia de que o tempo é inerente apenas aos fenômenos, já que ele se dá somente na intuição sensível,

¹⁶ Ibid., vol. II, p. 578.

¹⁷ Ibid., vol. I, § 54, p. 320.

¹⁸ Cf. Ibid., vol. II, p. 565.

Schopenhauer afasta do ser em si todos os atributos temporais. A única forma da realidade da vontade é o eterno presente, o *nunc stans* dos escolásticos. O futuro e o passado existem apenas como noções, relativamente ao conhecimento que obedece ao princípio de razão suficiente. Ambos, passado e futuro, só são diversos do presente em nossa apreensão, que tem por forma o *tempo*, apenas em virtude do qual o presente se expõe como diverso do que passou ou será. Para o autor, a ideia de que o futuro, por exemplo, ainda não seja, baseia-se numa ilusão criada por essa forma de nossa apreensão, e da qual nos conscientizamos quando ele chega. “Que a forma essencial de nosso intelecto produza uma tal ilusão, explica-se e justifica-se pelo fato de que o intelecto saiu das mãos da natureza não para a compreensão da essência das coisas, mas só para a dos motivos, portanto para servir um fenômeno individual e temporal da Vontade”¹⁹. O que constitui o presente é o ponto de contato do objeto com o sujeito, o objeto que tem como forma o tempo, com o sujeito que não tem como forma nenhuma das expressões do princípio de razão. Como esse contato só pode se dar no presente, este é a única forma da realidade²⁰.

A morte não atinge, dessa forma, nem a vontade, o ser em si de todas as coisas, nem as espécies, as imagens temporais das Ideias, mas apenas os indivíduos. Ela só atinge aquilo que constitui as condições subjetivas de apreensão do sujeito, que está na consciência. É o desaparecimento dessa consciência que justifica o *temor da morte*: “o que de fato tememos na morte é o desaparecimento do indivíduo, como ela sonoramente proclama ser; ora, como o indivíduo é a vontade de vida mesma numa objetivação singular, todo seu ser insurge-se contra a

¹⁹ Ibid., vol. II, p. 574.

²⁰ Cf. Ibid, vol. I, § 54, p. 322.

morte”²¹. Schopenhauer compara a experiência da perda da consciência ao sono. Para o autor, do sono profundo à morte, além de que a passagem se faz por vezes insensivelmente, como nos casos de congelamento, a diferença, enquanto dura o sono, é absolutamente nenhuma. “A morte é um sono em que a individualidade é esquecida: tudo o mais desperta de novo, ou antes permaneceu acordado”²². Para quem remete a identidade de sua pessoa somente à sua consciência, a morte é com certeza uma aniquilação absoluta: veio do nada e volta para o nada, pois tudo o que um dia começa tem que terminar, não é possível a imortalidade a quem um dia nasceu.²³

A morte aparece como uma aniquilação para o indivíduo, mas a coisa-em-si que é a vontade permanece intocada por ela. O que desaparece é apenas a consciência ou o intelecto, o qual não passa de um instrumento, um acidente da vontade. Ao desvalorizar o intelecto em relação à vontade, a morte aparece, de um ponto de vista metafísico, como algo pouco lamentável já que a eternidade da vida está assegurada à vontade. Para conciliar a tese da indestrutibilidade da vontade com a negação da permanência da consciência individual, Schopenhauer diferencia a *metempsicose* – a teoria da transmigração das almas – da *palingenesia*, isto é, a *decomposição* e a nova formação do indivíduo, que mantendo apenas sua *vontade* e assumindo a figura de um novo ser, recebe um novo intelecto. Esta última estaria de acordo com sua doutrina da permanência metafísica da vontade, da natureza meramente física do intelecto e sua consequente transitoriedade.

²¹ Ibid., p. 328.

²² Ibid., p. 321.

²³ Schopenhauer cita os versos de Goethe (Fausto, I): “denn Alles was entsteht, Ist werth, daß es zu Grunde geht” (Ibid., vol. II, p. 599).

Negação da vontade de vida e redenção

A plena consolação sobre a questão da morte pode conduzir ao estado de completa e consciente *afirmação da vontade*. O homem, nesse estado, se defende de toda ilusão, conhece a vontade como essência de tudo o que vê, mas esse conhecimento não representa nenhum obstáculo para a afirmação dessa mesma vontade. A atitude contrária é a negação da vontade de viver, quando esse conhecimento funciona como um *quietivo* para a vontade. A reflexão sobre a morte é essencialmente dirigida para consolar o homem que afirma sua vontade a fim de fazê-lo ver que a eternidade está assegurada para ele, apesar do contínuo desaparecimento dos indivíduos. Certamente, contudo, para quem já não afirma a vontade, essa mesma reflexão também não traz nenhum motivo para preocupação. Mas ao consolo garantido pela perpétua manifestação da vida “uma exceção pudesse ser feita para quem uma vez tivesse dito desde o fundo do coração: ‘Basta desse jogo’”²⁴.

Dessa forma, a “metafísica da morte” de Schopenhauer parece até consoladora, mas o consolo é irônico uma vez que a permanência na vida representa apenas a continuação de uma vida condenada ao sofrimento: “Nos consolamos dos sofrimentos da vida pela morte, e da morte pelos sofrimentos da vida”.²⁵ Escapar desse labirinto por meio do suicídio não é uma alternativa razoável, uma vez que a morte não toca no essencial. O suicídio não é um caminho adequado pois aquele que se mata confunde o fenômeno com a coisa-em-si: “Como à vontade de vida a vida é sempre certa e a esta o sofrimento é essencial, o suicídio, a destruição arbitrária de uma aparência singular é uma ação inútil e tola,

²⁴ Ibid, vol. II, Cap. 41, trad. Cit., p. 574.

²⁵ Ibid, vol. II, Cap. 46, p. 691. O texto continua: “a verdade é que as duas se copertencem inseparavelmente na medida em que constituem para nós um estado de erro, do qual é tão difícil quanto desejável sair”.

pois a coisa-em-si permanece intacta como o arco-íris imóvel em meio à rápida mudança das gotas, que por instantes são o seu sustentáculo”²⁶. O homem que põe fim aos seus dias leva a violência ao auge e acaba apenas com a ilusão da individuação, mas não suprime a vontade. É porque aquele que se mata não pode deixar de querer que deixa de viver. Por não poder afirmar-se de outro modo, a vontade afirma-se no suicídio pela própria supressão do seu fenômeno. Somente o conhecimento pode suprimir a vontade ao estabelecer aquela mudança em sua direção, a partir da qual ela deixa de se manifestar, por não mais querer. Por consequência, o único caminho da salvação consiste em que a vontade se manifeste sem obstáculo, a fim de que possa tomar conhecimento de sua própria essência nesse fenômeno.

A verdadeira redenção se daria então na renúncia quietista ao mundo e a todas as suas solicitações, na mortificação dos instintos, na autossupressão (*Selbstaufhebung*) da vontade. Nessa se alcançaria uma paz mais preciosa que todos os tesouros da razão, uma “calmaria oceânica do espírito, aquela profunda tranquilidade, confiança inabalável e serenidade jovial, cujos meros reflexos no rosto, como exposto por Rafael e Corregio, são um completo e seguro evangelho: apenas o conhecimento restou, a vontade desapareceu”²⁷. O asceta ou santo que realiza completamente a negação da vontade de viver é a expressão viva dessa negação que, no entanto, é a única possibilidade de redenção. Já que o fim último da existência é o afastamento da vontade de viver, então deve-se supor que cada um é progressivamente levado a ele, embora por vias diferentes. É na hora da morte somente, quando o

²⁶ Ibid, vol. I, § 69, p. 462.

²⁷ Ibid, vol. I, § 71, p. 476.

indivíduo olha para sua vida que chegou ao fim, que lhe é colocada a alternativa: afirmação ou negação.

Na hora da morte decide-se se a pessoa retorna ao seio da natureza, ou não mais pertence a esta, mas — — —: para essa contraposição falta-nos imagem, conceito e palavra, justamente porque todos estes são tomados da objetivação da vontade, por conseguinte, a esta pertencem, conseguintemente, não podem de modo algum exprimir o absolutamente oposto a ela, que, portanto, há de permanecer para nós como uma mera negação²⁸.

Schopenhauer faz assim o elogio das virtudes cristãs do ascetismo, da caridade e da castidade, enfim, virtudes negadoras da vida. Com essa negação total tudo se precipitaria no nada. O não-querer a existência tal como ela é nos evoca algo outro, do qual não podemos ter um conhecimento positivo, mas tão só negativo. Aqui a filosofia se cala e Schopenhauer abre espaço para a mística, única tentativa de expressão da negação da vontade, que é designada também como resignação, abnegação, supressão (*Aufhebung*), reviravolta (*Wendung*), ou simplesmente “conversão transcendental” (*transcendentale Veränderung*). São apenas negações que podem expressar para nós o que resta após tal supressão. Falta toda capacidade de conceituação desse inteiramente outro tornado possível pela negação da vontade de vida.

Mainländer e a vontade de morte

A *Filosofia da Redenção* de Mainländer é uma obra sistemática que possui uma estrutura muito parecida à obra principal de Schopenhauer. Ela se divide em seis grandes partes que são, respectivamente, teoria do conhecimento, física, estética, ética, política e metafísica. Além disso,

²⁸ *O mundo como vontade e representação*, vol. II, Cap. 48, trad. Cit., p. 726

ela traz um apêndice crítico sobre as doutrinas de Kant e Schopenhauer, em perfeita simetria com *O mundo como vontade e representação*.

Mas Mainländer vai mais além de seu mestre quando compreende o mundo que transcende o mundo fenomênico imanente como uma espécie de Deus espinosano, que *morre* e assim dá vida ao mundo. Daí a sentença: “Deus está morto e sua morte é a vida do mundo” (*“Gott ist gestorben und sein Tod war das Leben der Welt”*).²⁹ Diferentemente do que concebe Nietzsche ao falar sobre a “morte de Deus”, para Mainländer é esse próprio Deus transcendente que segue um impulso interno de autodecomposição, um ímpeto de passar do ser ao não-ser, o que se expressa na lei termodinâmica da entropia de Rudolf Clausius, que Mainländer denomina lei do enfraquecimento da força (*Gesetz der Schwächung der Kraft*)³⁰. Essa lei está no centro da filosofia de Mainländer, pois com ela o filósofo pretende provar ao mesmo tempo a existência de Deus e sua morte: a força que, gradualmente vai se enfraquecendo, provém de outra força anterior e maior, ou seja, Deus. Mas do enfraquecimento dessa força, ou seja, da morte de Deus quando a unidade originária imóvel se dissipa, segue-se o decurso entrópico do mundo, a tendência ao enfraquecimento e, no limite, ao aniquilamento.

Por mais chocante que possa parecer esse pessimismo aparentemente dogmático e teológico, Mainländer afirma o caráter crítico e científico de sua filosofia ao seguir estritamente a proibição kantiana de ultrapassar o terreno da experiência e o imperativo de permanecer preso à imanência. Sua doutrina se apresenta como um ateísmo científico para o qual a essência de Deus permanece desconhecida em sentido “constitutivo”. Porém, de um ponto de vista

²⁹ Mainländer, Philipp: *Die Philosophie der Erlösung*. In: *Schriften*. (editado por Winfried H. Müller-Seyfarth). Hildesheim/ Zürich/ New York: Olms. 1996, vol. I, p. 108.

³⁰ Idem, p. 96

“regulativo”, para o “juízo reflexionante”, podemos pensar a origem do mundo *como se* ele fosse “um ato de vontade motivado”.³¹ Isso significa: podemos representar a origem do mundo como um ato da inacessível transcendência pela qual uma unidade primordial e anterior ao mundo se transplanta ao não-ser, e se espalha, se dilacera no mundo da imanência: o mundo surge da vontade desse Deus, de passar do ser ao não-ser, uma espécie de “autocadaverização de Deus”. Ou seja, Mainländer reinterpreta e radicaliza o pessimismo de Schopenhauer em uma “metafísica da entropia”, e interpreta toda a história do mundo como uma descontínua, mas inevitável decadência.

Para além da reabilitação do conceito de Deus, baseado em parte em Espinosa, em parte na mística alemã medieval, para sua metafísica é fundamental o estabelecimento da prevalência do não ser sobre o ser: “não ser é melhor que o ser”³². Sua paradoxal concepção de Deus corresponde ao Ser de Parmênides em sua “imobilidade absoluta”, na qual ele permanece estabilizado e pleno de ser. Essa superabundância (*Übersein*) é deixada para trás quando o primeiro movimento dessa essência dá fim à tranquila imobilidade e o drama da existência do mundo tem início. Como resume Fabio Ciraci, “a esfera parmenidiana de deus, em Mainländer, encontra-se sobre o plano inclinado do pessimismo metafísico, segundo o qual o não-ser é preferível ao ser, de maneira que deus não tem outra escolha senão a de deslizar em direção ao nada absoluto, ao abismo do não-ser, autodestruindo-se”³³. A partir disso, como não há para o sujeito cognoscente nenhum ser melhor e

³¹ Idem, p. 322.

³² Idem, p. 208: “Nichtsein ist besser als Sein”.

³³ CIRACI, Fabio. “O ateísmo de Philipp Mainländer: efeitos colaterais do conceito de deus”, in: Ruy de Carvalho; Gustavo Costa; Thiago Mota; (orgs). *Nietzsche-Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo*. Fortaleza, EDUECE/CMAF, 2014, p. 46.

completo do que a simples unidade, essa unidade não pode ser alcançada por um anseio pelo ser-outro, mas só resta uma livre escolha entre a permanência no ser ou o não-ser, o que corresponde à temática da afirmação e da negação da vontade em Schopenhauer.

Segundo Mainländer, contudo, ao se multiplicar no mundo, aquela uno-totalidade já se decidiu pela única ação livre possível, “nomeadamente, mergulhar no nada absoluto, no *nihil negativum*, isto é, se aniquilar completamente, desistir de ser”³⁴. E essa ação só pode ser pensada como referida àquela unidade, já que nada fora dela pode ser pensado. Dessa forma, a decomposição da unidade no mundo se apresenta como a escolha do ser primordial de nada ser. “O mundo é o meio para a finalidade do não-ser, e na verdade é o mundo o *único* meio possível”³⁵. A consequência lógica desse raciocínio seria a de que todos os indivíduos desse mundo real realizam também o esforço ou tendência pelo não-ser. Eles lutam uns contra os outros, entram em conflito, se opõem mutuamente e dessa forma enfraquecem sua força. Já que a unidade anterior ao mundo se manifesta no mundo a partir de uma certa quantidade de força, ela só pode atingir sua finalidade por meio de um contínuo enfraquecimento; dessa forma todo indivíduo realiza a tendência ao desaparecimento total por meio do declínio de sua força. Quando conscientemente exercidos através do conhecimento da essência do mundo, a castidade e o suicídio são apenas meios de realizar completa e conscientemente aquela finalidade, o nada absoluto para o qual no fim das contas o mundo inevitavelmente aponta.

³⁴ Op. Cit., p. 323.

³⁵ Idem, p. 325.

Vida, morte e redenção

Mainländer não se contenta em decretar a necessária degenerescência do mundo em direção ao não-ser, mas ainda interpreta toda a história humana como uma progressiva apropriação dessa concepção de mundo. Dessa forma, a luta dos seres humanos ao longo da história para efetivar as melhores condições de existência possível e a resolução de todos os problemas sociais são apenas meios para a aquisição da verdade última: a preferência pelo não ser e a escolha pelo aniquilamento absoluto. O socialismo, entendido como o objetivo final da atividade política, é compreendido como meio para confirmação do pessimismo metafísico.

Para unir pessimismo e socialismo, Mainländer constrói uma ética eudemonista que, mais uma vez, ao mesmo tempo se baseia e se afasta da ética de Schopenhauer. Para ele toda ação é motivada por um interesse egoísta, e a finalidade de toda e qualquer ação é sempre o bem do agente.³⁶ Mesmo na compaixão o que visa o agente é sempre seu próprio bem, não apenas evitar o sofrimento do outro, mas o do próprio agente. O que fundamenta a moral, para Mainländer, não é a compaixão, mas o conhecimento. As virtudes da compaixão, caridade, justiça, ensinadas pelo cristianismo e pelo budismo, são as mais valiosas, pois estão de acordo com o conhecimento metafísico a que o ser humano chega no fim da história: o conhecimento de que o mundo é um vale de lágrimas e que o não-ser é preferível ao ser. O conhecimento conduz o ser humano do egoísmo limitado à sua própria individualidade ao egoísmo que se estende a todos os seres o que o faz desejar o bem coletivo. O núcleo da questão social está, para Mainländer, na determinação das relações entre o indivíduo e a totalidade, que o conhecimento filosófico esclarece. A

³⁶ Idem, p. 180.

filosofia não pode desprezar o indivíduo, pois a unidade não está na totalidade, mas só existe pelo indivíduo, e todo progresso da totalidade está ligado à atividade intelectual, moral e social do indivíduo.

A vontade do todo não é outra que a vontade total do indivíduo. Então, para Mainländer, é uma necessidade tanto prática quanto teórica que o homem seja independente, pois só a partir desse fundamento é possível uma comunidade ética, intelectual e social. Embora o indivíduo seja, por um lado, dependente do todo, por outro, ele pode também influenciar esse todo. A autonomia do agir é para Mainländer a primeira “verdade social”, e deve ser assegurada tanto para o indivíduo quanto para a comunidade. A partir disso Mainländer deduz o sufrágio universal e outras conquistas democráticas como progresso para aquilo que ele denominará de “penúltima finalidade” da história: a implantação do “estado ideal” que para ele coincide com o estado socialista. Se o sentido da história está dado, resta apenas acelerar seu curso.

A partir desse conciso resumo do projeto político de Mainländer se pode ver o quanto ele se afasta de seu mestre Schopenhauer. Se o primeiro já transformava os conceitos desse último tanto na metafísica quanto na ética, será na teoria política que Mainländer verá sua grande fraqueza. O primeiro volume de sua *Filosofia da Redenção* se encerra com uma “Crítica das doutrinas de Kant e Schopenhauer” e o capítulo final dessa parte, intitulado “Política”, traz o seguinte comentário: “A miséria do povo é descrita [por Schopenhauer] de maneira excelente, mas isso apenas para dar relevo ao pessimismo. Ademais, Schopenhauer só ofereceu palavras de ódio e desprezo para o povo e seu esforço, e devemos nos afastar horrorizados dessa perversidade de disposição (*Gesinnung*) do grande homem”.³⁷ Nesse sentido, o filósofo irá elogiar

³⁷ Idem, p. 585.

Kant e os idealistas Fichte, Schelling e Hegel (para decepção de Schopenhauer) por terem concebido a história como o movimento da humanidade rumo ao estado ideal.³⁸ Esse “estado ideal” é concebido por Mainländer praticamente como um “princípio regulativo do socialismo”,³⁹ algo sobre o qual o movimento operário deve tomar consciência e lutar por sua realização, mas que segundo sua metafísica, será apenas um momento intermediário para a redenção completa.

Em conformidade com isso, Mainländer justifica as reivindicações do movimento operário de sua época: sufrágio universal, redução do tempo de trabalho, igualdade entre os sexos, aumento de salários, etc. O filósofo ressalta principalmente a necessidade da redução das horas de trabalho para acabar com a divisão social do trabalho que não permite que o trabalhador se forme. O indivíduo deve se tornar consciente de sua situação e a de seus companheiros para fazer o caminho da satisfação material ao conhecimento do bem comum: “Saciado de todos os bens que o mundo pode oferecer devem ser todos os homens para que a humanidade esteja madura para a redenção e já que sua redenção é sua destinação, então os homens devem ser saciados, e essa satisfação só é possível com a resolução da questão social”.⁴⁰

Somente a satisfação das necessidades básicas e mesmo do desejo em geral poderia levar a humanidade ao ponto de compreender a satisfação material como algo que ainda não constitui a finalidade última. Daí a necessidade de dar livre curso a toda tendência da vontade,

³⁸ Cf. Idem, p. 587.

³⁹ Antes de se suicidar, Mainländer escreveu um segundo volume da “Filosofia da Redenção”, que foi publicado em 1886 por sua irmã Minna Batz. Nele se encontra um texto intitulado *Três discursos aos trabalhadores alemães*, que também foi entregue ao movimento operário social democrata em forma de panfleto. Cf. Mainländer, Philipp: *Die Philosophie der Erlösung. Zweiter Band. Zwölf philosophische Essays*. In: *Schriften*. (editado por Winfried H. Müller-Seyfarth). Hildesheim/ Zürich/ New York: Olms. 1996, vol. II, pp. 339 e seguintes.

⁴⁰ Idem, p. 308.

limitada, entretanto, por todas as outras.⁴¹ Nesse sentido, também o amor livre é defendido e todas as barreiras que impedem o avanço da liberdade e do conhecimento devem ser postas de lado.

Vê-se assim que Mainländer não deduz de sua metafísica pessimista nenhuma consequência conservadora, mas desenvolve, ainda que como estágio intermediário, a representação de um estado ideal social-democrata. O cidadão de um tal estado será o indivíduo que a história tenta efetivar desde seu início: “um homem inteiramente livre. Ele estará completamente livre do cultor (*Zuchtmeister*) das leis e formas históricas e estará, livre de todos os grilhões políticos, econômicos e espirituais, para além da lei. Dissipadas serão todas as formas externas: o homem estará completamente emancipado”.⁴² Somente a realização de um tal ideal poderia mostrar ao próprio homem sua verdadeira face:

Minha filosofia olha para além do estado ideal, para além do comunismo e do amor livre, e ensina, depois de uma humanidade livre e sem sofrimento, a morte da humanidade. No estado ideal, isto é, na forma do comunismo e do amor livre, a humanidade mostrará sua “face hipócrita”: ela está votada ao declínio e não somente ela, mas todo o vale de lágrimas.⁴³

Podemos caracterizar, portanto, a filosofia de Mainländer como um “nihilismo humanitário”⁴⁴, pois a redenção suicida do mundo *depende* da resolução da questão social. Seu projeto filosófico tem em vista uma “emancipação final”⁴⁵ por meio das “maiores forças humanas, a razão e

⁴¹ Apesar de defender o comunismo, Mainländer concebe a origem da sociedade de um ponto de vista contratualista hobbesiano (assim como Schopenhauer). O egoísmo violento do estado de natureza é deixado de lado em vista da segurança, escolhida como o “mal menor”. Cf. Idem, pp. 199 e ss.

⁴² Mainländer, Philipp: *Die Philosophie der Erlösung*, vol. I, p. 311.

⁴³ Mainländer, Philipp: *Die Philosophie der Erlösung*, vol. II, p. 334.

⁴⁴ Cf. Lütkehaus, Ludger. *Nichts: Abschied vom Sein, Ende der Angst*. Frankfurt am Main: Zweitausendeins, 2007. p. 256.

⁴⁵ Mainländer, Philipp: *Die Philosophie der Erlösung*, vol. I, p. 589.

a ciência”⁴⁶. Curiosamente, a “vontade de morte”, compreendida ao mesmo tempo como chave de interpretação metafísica do mundo, chancelada pela ciência da época (por conta da lei de entropia) e como decifração do sentido da história conduziria a existência às suas máximas realizações e também à sua extinção.

Referências

- BORGES, Jorge Luis. *Outras inquisições*, In: *Obras Completas de Jorge Luis Borges*, São Paulo: Globo, 1999.
- CACCIOLA, M. L. M. “A morte, musa da filosofia”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo: Universidade de São Paulo, n. 9, 2007, pp. 91-107.
- CIORAN, Emil., *Exercícios de Admiração*. Tradução de José Thomaz Brum, Guanabara, 1989.
- CIRACÌ, Fabio. *Verso l'assoluto nulla: La Filosofia dela redenzione di Philipp Mainländer*. Lecce: Pensa Multimedia, 2006.
- CIRACÌ, Fabio. “O ateísmo de Philipp Mainländer: efeitos colaterais do conceito de deus”, in: Ruy de Carvalho; Gustavo Costa; Thiago Mota (orgs). *Nietzsche-Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo*. Fortaleza, EDUECE/CMAF, 2014, pp. 37-60.
- LÜTKEHAUS, Ludger. *Nichts: Abchied vom Sein, Ende der Angst*. Frankfurt am Main: Zweitausendeins, 2007.
- MAINLÄNDER, Philipp. *Philosophie der Erlösung*. In: *Schriften*, org. por Winfried Müller-Seyfarth, Hildesheim, Zürich, New York, Olms Verlag, 1996, 4 vols.
- MÜLLER-SEYFARTH, Winfried. *Metaphysik der Entropie*. Berlin: VanBrenen Verlagsbuchhandlung, 2000.

⁴⁶ Mainländer, Philipp: *Die Philosophie der Erlösung*, vol. I, p. 600.

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. In: *Sämtliche Werke*. (abrev. SW)
Editadas e comentadas criticamente por Arthur Hübscher, Wiesbaden: F. A.
Brockhaus, 1972. 7 vols.

_____ *O mundo como vontade e como representação*. Tradução brasileira de Jair
Barboza. São Paulo, Unesp, 2015, 2 vols.

8

Acerca do humano e de sua solidão

(Anotações em torno da apatricidade)

*Affonso Henrique Vieira da Costa*¹

Sejamos francos, diretos: um homem sem solidão não merece crédito.

(Gilvan Fogel)

Uma casa, um lar, uma pátria cheia de silêncio. Solidão, silêncio e alegria.
(...) coisa serena, silenciosa, contida — a contensão do silêncio próprio ao
fazer necessário, que se faz no tempo certo, como o cumprir-se do tempo
certo, que é sempre tempo de escuta e de espera.

(Gilvan Fogel)

Para Gilvan Fogel, camarada diamante.

O homem é um morto-vivo? Com essa pergunta queremos discutir quem é esse homem que, no fundo, é todo homem. Partimos, então, do fato de que ele já se encontra, desde sempre, lançado, jogado num mundo, tendo que construir a sua vida. Neste “ter que construir a sua própria vida”, percebe-se que esta não lhe é dada pronta e acabada, mas precisa ser conquistada. Fruto de uma conquista, este homem precisa ir ao encontro de si mesmo, ver-se em decadência, de maneira que haja a possibilidade de saltar para além dela, trazendo-a consigo, em direção a um outro registro que dê a ele sentido, orientação nessa sua caminhada.

Para que essa discussão possa acontecer, faremos uso de uma interpretação do filme de Andrei Tarkovski, *Nostalgia*. Ela nos auxiliará na explicitação do fato de o homem ser, desde sempre, um apátrida e, portanto, um ser que possui como modo de ser essa apatricidade que,

¹ Professor Associado do Departamento de Educação e Sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) e membro efetivo do Programa de Pós-Graduação da mesma instituição (PPGFIL-UFRRJ).

em momentos fundamentais, o convoca para ir ao encontro, a partir do que chamamos de criação, daquilo que para ele é o mais próprio. No entanto, é preciso que se fale, nem sempre o homem atende a esta convocação, permanecendo fora da dimensão essencial em que sua humanidade adviria, inteira.

I

Um filme: *Nostalgia*. Um diretor, não qualquer um: Andrei Tarkovski. Um problema: É possível construir uma pátria mesmo em terra estrangeira?²

Começamos pelo final do filme, pelo problema que nele se expõe, se é verdade que fim e princípio se encontram na circularidade do círculo, isto é, no interior do projeto de se poder vir a ser o que se é.

Um artista, um criador, encontra-se, vê-se como se fosse lançado num mar revolto, tendo que, nesta jornada, lutar para sobreviver. Mesmo que seja vã, essa é a sua luta, conforme nos ensina o poema “O lutador”, de Drummond: “Lutar com palavras/ é a luta mais vã. /Entanto lutamos /mal rompe a manhã”, diz o poeta, que ainda afirma que “se fosse louco / teria o poder de encantá-las”³, as palavras. Como não é louco, sua batalha é, na verdade, uma espera pelo bom combate, de maneira que as palavras lhe sejam ofertadas.

Assim me parece ser também a luta do cineasta lutador Andrei Tarkovski que, impedido de voltar para sua terra natal, a Rússia, no ano de 1983 – ano em que filma *Nostalgia*, na Itália –, precisa se recompor em terra estrangeira. Essa recomposição passa necessariamente pela

² PIERRY, Larissa Goya. “*Nostalgia*” de Andrei Tarkovsky: *Desamparo e Melancolia*. In: <https://medium.com/@tangietangerine/nostalgia-de-andrei-tarkovsky-desamparo-e-melancolia-e0f0fb03fe35>

³ ANDRADE, Carlos Drummond de. *José*. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002, pp. 99-101.

compreensão radical disso que há muito tempo é chamado de “dor do retorno”, nostalgia. Mas, assim como certa vez disse Novalis, a saber, que “Filosofia é na verdade nostalgia, o impulso de sentir-se em casa em toda a parte”⁴, possivelmente este impulso encontrava-se presente em Tarkovski, em sua disposição inicial de produzir o filme *Nostalgia*. Mas de onde provém tal impulso, essa disposição? Por que, antes, ele não se deixou abandonar (ser tomado de todo) pela melancolia?

II

A nostalgia, também a melancolia, quando dominam o humano, tomando todo o seu ser, passando de todas as medidas, podem fazer com que ele queira voltar a um passado que já não mais existe, sendo, portanto, determinado por essa vontade que se rebela contra todo “foi assim”, conforme nos ensina Zaratustra⁵. Walter Benjamin sabia muito bem disso, sentia esse risco, pois quando da ascensão do nazismo na Alemanha, pensou em como agir de maneira a não se entregar à nostalgia. Esse pensamento está presente num texto encontrado por Agamben e traduzido por Jeanne Marie Gangebin. É importante destacar que o filósofo gostaria que ele aparecesse como prefácio da última versão de *Infância Berlinense por volta de 1900*. Eis o seu primeiro parágrafo:

No ano de 1932, quando me encontrava no estrangeiro, começou a tornar-se claro para mim que em breve teria de me despedir por longo tempo, talvez para sempre, da cidade em que nasci. Por mais de uma vez tinha sentido, no mais íntimo de mim, que o procedimento da vacinação me era benéfico. Guiei-me por essa intuição também nesta nova situação e apelei

⁴ Cf. GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Filosofia é, na verdade, saudade (Heimweh)*. In: FREITAS, Verlaine; COSTA, Rachel; PAZETTO, Debora. *O trágico, o sublime e a melancolia. Vol.1*. Belo Horizonte: Relicário Edições, 2016.

⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Da redenção*. In: *Assim falava Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006, pp. 169-174.

deliberadamente àquelas imagens que no exílio costumam despertar mais fortemente a nostalgia – as da infância. Mas o sentimento da nostalgia não podia, neste caso, sobrepor-se ao espírito, tal como a vacina não pode tomar conta de um corpo saudável. Procurei conter esse sentimento recorrendo ao ponto de vista que me aconselhava a seguir a irreversibilidade do tempo, não como qualquer coisa de casual ou biográfico, mas sim de necessário e social.⁶

Por saber desse risco, senti-lo na proximidade, Walter Benjamin tratou de se vacinar, isto é, de manter esse sentimento numa determinada distância, de modo que ele não se sobrepusesse ao espírito. Mas o que isso nos revela? Que tal dor precisa ter uma medida, pois somente assim ela pode ainda abrir um caminho antes imprevisto. Esse caminho é propriamente o que resta a fazer, a se cumprir. O que resta a fazer é tudo, tudo o que a dor pode dar no limite de suas determinações.

Mas o que significa dizer que o ser humano é ou está na dimensão dessa dor? Antes: que sempre está disposto a ela?

III

O ser humano é mortal. Sua finitude está em tudo o que faz e também no que não faz. Ele nasce e morre a cada dia. A cada dia ele perde e ganha. Ele está disposto às intempéries da vida. Sua essência, isto é, seu modo de ser, é este ter de ser no seio de todo risco. “Ele sempre se encontra/no balanço das ondas, /imerso nas águas do mar, /sem a superfície alcançar/ou mesmo um chão onde pisar.”⁷, poderia dizer um poeta. Mas o dito assim transformado provém de Descartes, se

⁶ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Filosofia é, na verdade, saudade (Heimweh)*. In: FREITAS, Verlaine; COSTA, Rachel; PAZETTO, Debora. *O trágico, o sublime e a melancolia. Vol. 1*. Belo Horizonte: Relicário Edições, 2016, Vol. 1, p. 246.

⁷ DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 257. Trata-se de uma passagem contida no primeiro parágrafo da segunda meditação, que diz: ‘...e, como se de repente tivesse mergulhado em águas muito profundas, estou de tal forma surpreso que não consigo nem firmar meus pés no fundo, nem nadar para me manter à tona’.

inspira nele, e é revelador do fundo sem fundo em que o humano sempre se encontra e a partir do qual compõe sua vida, sempre à deriva – um poder ser que se cumpre ou não se cumpre, perfazendo a totalidade de seu modo de ser, de seu *Dasein*, como diria Heidegger.

Por isso, quando Walter Benjamin nos diz que a melancolia não poderia se sobrepor ao espírito, talvez quisesse dizer que essa sobreposição o afastaria da dor, do seu significado mais fundo, a saber, da própria abertura do humano ao sentido que ela traz consigo – o lugar do homem no mundo, o lugar em que ele sempre já está, mesmo que nada saiba sobre isso, e que determina e é determinado pelo que chamamos de liberdade.

É somente deste lugar, pois, que o ser humano tem a possibilidade de vir a ser o que ele é, a saber, na dimensão de uma tarefa que se lhe abre. Saber suportar a dor de ter de ser a partir desse seu fundo é algo com que ele precisa se confrontar, visto que toda criação daí provém e para aí retorna.

IV

Ouçamos com atenção um soneto de Mário Quintana:

XVII

Da primeira vez em que me assassinaram,
Perdi um jeito de sorrir que eu tinha...
Depois, a cada vez que me mataram,
Foram levando qualquer coisa minha...

Hoje, dos meus cadáveres, eu sou
O mais desnudo, o que não tem mais nada...
Arde um toco de vela, amarelada...
Como o único bem que me ficou!

Vinde, corvos, chacais, ladrões da estrada!
Ah! desta mão, avaramente adunca,

Ninguém há de arrancar-me a luz sagrada!

Aves da Noite! Asas do Horror! Voejai!
Que a luz, trêmula e triste como um ai,
A luz de um morto não se apaga nunca!⁸

É de impressionar o modo como o poeta lida com a morte. Ela é inexorável. Ele, por sua vez, dela não foge. Não se desespera, não “perde a cabeça” entregando-se às lamúrias, à autocomiseração. Bem ao contrário: está todo disposto e exposto a ela. Ele é só assentimento, por mais que ela doa, roubando a cada vez alguma coisa dele, matando-o a cada dia, obrigando-o – e isso é importante – também a cada dia a renascer, até que, num determinado momento, ele torna-se nu, completamente exposto e sabedor de sua nudez, no âmbito da qual somente permanece um toco de vela, uma luzinha que, diz ele, é sagrada e não se apaga nunca. Mas e se o sagrado da luz só se faz desde esse nada da morte? Ou ainda: E se a morte, esse nada terrível que ela abre, é que concede tal luz sagrada? Mas, afinal de contas, o que quer dizer propriamente *sagrado*?

V

Tentemos inicialmente pensar o sagrado como a dimensão da doação, do aparecer das coisas, de seu vir à presença. Nesse sentido, tudo o que eventualmente perdemos, perde também sua significação previamente dada diante do que sobrevém. O que se perde são meramente entes, coisas com as quais nos servíamos para viver e já as tomávamos como prontas e acabadas, como se fossem, de fato, nossas. Mas eis que elas nos são tomadas, arrancadas e, de repente, ficamos

⁸ QUINTANA, Mário. *Rua dos cataventos*. In: *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005, p. 101.

esvaziados delas, imersos num grande vazio. Com isso, perdendo-as, sempre e durante toda a nossa jornada, ao longo de uma vida, a perda mesma dessas coisas parece querer nos indicar que o lugar, o ponto de partida de nosso ser, desde que somos o que somos, é sempre e cada vez mais esse retorno ao princípio, à região desde a qual, a partir deste nada, mundo pode aparecer como um milagre no qual todas as coisas que vêm à tona e também desaparecem se revelam ser (ou terem sido) *para nós*. Elas são para nós, com a nossa nudez, desde a nossa nudez. Elas compõem nosso mundo, aparecendo e desaparecendo, mas sempre retornando para o lugar de onde vieram.

O milagre se dá no fato de as coisas virem e irem, de elas voltarem e retornarem, e de nós podermos participar deste movimento de vir a ser, deste aparecer em que vida e morte se enlaçam e se entrelaçam perfazendo uma unidade de sentido inescapável.

Este aparecer de tudo quanto é e há, em que se reúnem aparições e desapareções, quando do instante do fazer-se de mundo, desta sua composição, decomposição e recomposição, sempre aclarado por um sentido que vai se forjando, revela-se plenamente a partir da luzinha desse toco de vela, diante da qual, iluminado por ela, nu, o humano emerge como o que é, disposto e exposto ao que vem. E o que vem – sempre junto a ele, consigo enredando um mundo, uma e mesma coisa, um mesmo miolo, num entrelaçamento, numa conjuntura, perfazendo uma determinada hora, sempre luzente, irradiada por essa mesma luzinha, num horizonte atravessado pelo seu luzir – é o *sagrado*.

VI

O sagrado aqui exposto é o que envolve o cineasta e a sua obra cinematográfica. A pergunta sobre a possibilidade de se viver em terra

estrangeira, de nela encontrar raízes, presente no final do filme *Nostalgia*, com a imagem da casa do protagonista (Gorchakov) ao lado de seu cão, em frente a um lago, tudo isso dentro de uma catedral em ruínas, na Itália, é comovente no sentido mais puro, pois nos toca conduzindo-nos a uma solidão da qual somente o humano pode participar. Uma solidão que exige dele criar raízes fundas na Terra e, tal como uma planta (como diria Hebel), crescer em direção ao celestial:

Nós somos plantas que - quer nos agrade
confessar quer não -, apoiadas nas raízes,
têm de romper o solo, a fim de poder
florescer no Éter e dar frutos.⁹

VII

Esse movimento de se afundar, ao mesmo tempo em que se cresce, vislumbrando o alto, é uma e mesma ação; é princípio e fim; é circular e no interior do qual sempre já estamos, mas, o mais das vezes, não nos damos conta, perdendo-nos na desmedida de querer controlá-lo, realizá-lo estando de fora dele, antes ou depois dele, nunca nele. Mas, se é verdade que a queda é uma conquista, seria preciso, então, conquistá-la, isto é, deixar-se cair e, na queda, desde o princípio, a partir dele, reencontrar-se no movimento de vir a ser do próprio real, onde, vê-se, que fora dele não há nada. Trata-se do movimento de realização de realidade em que sempre já estamos, em que sempre já caímos, pois sempre já nele estivemos, sendo ele o mais arcaico, o primevo, para o qual sempre retornamos.

⁹ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 27.

VIII

Pois é exatamente neste movimento que se encontra Tarkovski ao desenvolver essa obra cinematográfica. Desde o início do filme, quando vai construindo o seu passo a passo com o personagem Gorchakov, um poeta que, vindo da Rússia (antiga URSS) para a Itália, procurando compreender o que levou, no século XVIII, o músico russo Sosnovsky ao suicídio, pressente a nostalgia no momento em que se encontra diante do Santuário de Nossa Senhora do Parto. Sempre quis conhecer esse Santuário, mas, naquele momento, mesmo após as insistências de Eugênia, sua intérprete, ele permanece imóvel, dizendo não querer mais ir lá, deixando-se atravessar pela névoa espessa que assola o local e que se assemelha ao de sua terra natal. Ali, nesse momento, tudo se confunde, e imagens emergem de um passado que ficou para trás e que não volta mais.

O filme, embora não seja autobiográfico, é revelador também do estado em que se encontra o cineasta, impossibilitado de retornar à Rússia pelos dirigentes soviéticos, tornando-se um exilado.

IX

É importante destacar agora que Gorchakov não encontra saídas e também o próprio Tarkovski diz que, por ele se encontrar num mundo fora dos gonzos, somente a morte o esperava. A morte, como se pode ver, se espriava entre Gorchakov e Tarkovsky.

Gorchakov encontrava-se preso à nostalgia e também à dimensão do suicídio do músico Sosnovsky, que, ao voltar da Itália para sua pátria, a Rússia, acreditou poder reencontrar tudo como era antes. No entanto, tudo mudou, e a saudade do antes, que não mais podia ser, tomou completamente conta do músico, tornando-o um alcóolatra e um suicida.

É importante levar em consideração o fato de Gorchakov não querer ir ao santuário, ao lugar em que a santa protetora do parto, aquela que auxilia todo dar à luz, promove a vida. Essa atitude talvez seja reveladora de sua estagnação, de sua decadência, de seu não conseguir mais produzir, no sentido mais elevado da produção poética.

Se juntarmos essa incapacidade de produção com o atravessamento da nostalgia e o destino de Sosnovsky, temos um caldo no interior do qual as saídas para o poeta são pequenas.

X

Acrescentemos a isso o seu encontro com Domenico, primeiro na piscina de águas termais de Bagno Vignoni, depois na própria casa do italiano. Domenico era considerado um louco por ter aprisionado mulher e filhos em sua casa durante sete anos e por ter sido internado num hospital psiquiátrico após este episódio em que pretendia salvar sua família da destruição do mundo.

Quando do encontro com ele, Gorchakov, de algum modo, percebeu uma estranheza contagiante, diante da qual o mundo revelava-se, cada vez mais, sem saída. Domenico queria chamar a atenção de todos para o fato de o mundo estar se destruindo e que era preciso salvá-lo.

Obcecado por atravessar as águas termais com uma vela acesa, sempre é interrompido pelas pessoas que acreditavam que ele poderia se afogar. Ele, então, confia a Gorchakov a tarefa de concluir esse trabalho, cuja finalidade era novamente a de salvar o mundo. Dá a ele uma vela e o faz prometer que cumpriria tal tarefa.

Quando, já em Roma, Domenico, ao preparar uma manifestação para chamar a atenção para a situação em que o mundo se encontra e, logo em seguida, atear fogo em si mesmo, suicidando-se, Gorchakov,

avisado por Eugênia, se dirige às águas termais e começa a atravessá-las conforme o prometido a Domenico. Parece uma tarefa insana, pois a vela acesa sempre se apaga no meio do caminho e, durante muitas vezes, o poeta retorna, começando novamente sua tentativa de cumprimento da tarefa.

A sensação que se tem diante da tela é a de um sacrifício, de um sacrifício terrível, que parece exigir do personagem tudo o que ele pode dar, por mais simples que possa parecer a tarefa. E é o que ocorre: ao final desse cumprimento, o poeta morre, tem um infarto.

XI

Eis-nos novamente, após a morte de Gorchakov, diante de uma vela acesa. Seria o prenúncio de uma esperança para este mundo fora dos gonzos? O fato é que, diante dessa vela acesa, Tarkovski não se suicida, muito pelo contrário, conclui a sua obra, repousa no espaço por ela aberto, Mais: Com a imagem final, traz a pergunta com a qual iniciamos o nosso trabalho: É possível construir uma pátria mesmo em terra estrangeira?

Mas o que significa isso?

XII

Pátria diz casa, lar, lugar em que se nasce, cresce, frutifica e morre. Não necessariamente significaria apenas um espaço geográfico, até porque o espaço é o que se faz, na espacialização, a partir do vir à luz do que é necessário. Isso sim funda o espaço. Sua fundação se dá na própria temporalização. Não há espaço antes dessa fundação. A arte, no seu sentido mais elevado, espacializa, faz nascer, com ela, o lugar. Esse lugar, a partir do qual são criadas raízes, é o lugar propriamente

humano, em que, na sua inteireza, tudo se encontra reunido num movimento de vir a ser.

Aí, homem e mundo são uma e mesma coisa. Aí há, pois, o que se pode chamar de fundação, isto é, a emergência de um modo de ser no âmbito de uma comum unidade, enraizado nela. As chamadas cidades e suas regiões metropolitanas são uma forma tardia, e esvaziada, desse processo. Nas cidades se vive em apartamentos, em mundos à parte. O sentido comunitário se perdeu. Essa sua “perdição” já se estendeu para os campos. Neste sentido, muito embora vivamos em regiões já postas nessa condição antes mesmo de nascermos, somos apátridas em nossa própria pátria. Não sabemos mais o sentido de uma unidade originária, de um viver propriamente em comunidade. Avançamos, cada qual, no âmbito de um mundo particular. Por isso, Walter Benjamin, apropriando-se de Lukács¹⁰, pôde dizer que o romance é uma invenção moderna e sua narrativa é determinada pela melancolia, pelo fato de que essa unidade originária se perdeu, ficou entre os antigos, lá atrás¹¹. Sua nostalgia evoca essa solidão à qual pertencem os romancistas, que a experimentam radicalmente, sendo o seu trabalho um reflexo dessa situação.

Os seres humanos, com isso, aparentam, mais do que nunca, ser mortos-vivos, não só por poderem viver a partir de seus limites, desde sua possibilidade mais própria – a morte –, como, principalmente, em nossa época histórica, a saber, a época da técnica, como aqueles que, determinados por ela (pela morte), dela se distanciam em nome de uma sociedade cada vez mais higienizada, pura, onde toda a negatividade deve ser afastada¹² e onde todos se encontram distantes de todos.

¹⁰ LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009, p. 29.

¹¹ BENJAMIN, Walter. *O narrador*. In: *Obras escolhidas. Vol. 1*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1985.

¹² HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2022.

XIII

O homem – um morto-vivo? Eis uma das questões que nos guiaram desde o início da construção desse texto. Porém, quando assim perguntamos, partimos de uma pergunta retórica. No fundo, trata-se de uma afirmação, pois o ser humano, diferentemente de qualquer outro ser, precisa compor a sua vida. Ele não é como um cachorro, uma formiga ou um papagaio. Também não é como uma pedra, uma palmeira ou um celular. Ele, bem diferente disso tudo, é um por fazer, um poder ser, uma possibilidade. Na verdade, enquanto o cachorro, a palmeira e a pedra são, o homem não é. Ele é apenas um poder ser! Um nada feito! Um nada! Ele, portanto, não é!

XIV

Quando Tarkovski fora impedido de retornar à sua Rússia, teve ele de fazer-se ou refazer-se desde esse distanciamento imposto pelas autoridades soviéticas. Refazer-se aqui se impõe como um recomeçar. Para um artista da envergadura de Tarkovski, esse recomeço só foi possível desde a assunção dessa perda. O recomeço, e insistimos nisso, é uma retomada, um retorno. Não um retorno que permanece preso a um passado que não volta mais, mas sim a um passado que vai e vem, que vem e vai, trazendo consigo o mais antigo, o arcaico, um começo que está sempre começando, um passado que nunca foi, mas sempre tem sido e que, em se desdobrando no presente, abre o futuro, futuriza-se. Nessa futurização, aparece o humano como um meio (*médium*), através do qual as coisas podem vir à tona, com toda a sua possibilidade de ser e de não ser. Dissemos, nessa situação, então, que mundo é e que, por um fiozinho, poderia não ser. É por necessidade que esse morto-

vivo, esse trapo que é o humano, produz. E é a partir dessa sua produção (*poiesis*) que ele vem a ser o que ele é.

Não há, neste caso particularíssimo, um “é” antes, pressuposto, que o determine, que dê a ele segurança na realização de suas atividades ainda não realizadas, no sentido de se ver já de antemão justificado e, depois disso, poder fazer alguma coisa. Como um trapo ele precisa, diferentemente da formiga, da pedra, da palmeira e do celular, ir construindo, tecendo os seus buracos¹³, pois é só nessa tensão, deixando-se atravessar pela possibilidade de vida e de morte, assumindo a morte como a sua possibilidade mais própria – a possibilidade da impossibilidade –, e suas atividades como determinadas por ela, numa aproximação daquela que mais o ama, conforme o poema “O homem e a morte”, de Manuel Bandeira¹⁴, que ele vem a ser o que ele mesmo é – livre para o seu poder ser. Ou, na linguagem de Kierkegaard, reveladora do que é o humano e tantas vezes repetida por Gilvan Fogel¹⁵, “A realidade da liberdade como possibilidade para possibilidade”¹⁶.

XV

O assentimento à liberdade de seu poder ser faz desse trapo, desse morto-vivo que é o humano, sentir-se completo, plenificado, na sua incompletude, no seu pouco, pois, aí, nesse pouco, não precisa de mais nada, já que o que emerge de seu poder ser – sua conquista – é o muito que precisava, o muito pouco, porém o que basta ou bastava para a

¹³ ROSA, João Guimarães. Estória nº 3. In: *Tutameia*. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995, p. 524. Nessa estória, a rede aparece como “um monte de buracos, amarrados com barbantes”.

¹⁴ BANDEIRA, Manuel. *Belo Belo*. In: *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1996.

¹⁵ FOGEL, Gilvan, *O tempo que a vida é*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2024.

¹⁶ KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 45.

constituição de sua vida, ou, de acordo com Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco*, de sua felicidade (*Eudaimonia*).

Ao contentar-se com o pouco de que precisa, o humano vive a partir de seu modo de ser, desde a sua dor mais profunda que, ao invés de consumi-lo completamente pelas entranhas, abre um caminho sobre o qual ele constrói sua jornada, enraizando-se num solo fértil em que cada vez mais o fertiliza com as suas criações.

O retorno passa a ser, então, um retorno à dor de ser homem (que sempre esteve e está aí), ao incessante começo que, ao ser trazido à presença, abre o porvir, destinando-se ao mais elevado, sempre em direção ao celestial, como nos foi revelado acima pelas palavras de Hebel.

XVI

Sabemos que Tarkovski morreu de câncer, provavelmente por conta de uma contaminação durante as filmagens de *Stalker*, em 1979. Ele somente adoece, no entanto, em meio às filmagens de *O sacrifício*, seu último filme, realizado em 1986, produzido três anos depois de *Nostalgia*, não mais na Itália, mas na Suécia. Falece no dia 29 de dezembro de 1986, em Paris, e é enterrado no dia 03 de janeiro de 1987, na mesma cidade.

Quando assistimos ao documentário acerca das filmagens de *O sacrifício*, o que vemos é só alegria, uma comunhão com os atores e diretores. Nesse documentário, realizado pelo próprio Tarkovski, percebemos que um sentido ali se apresentava. Dizemos “ali” porque somente em seu interior, habitando no compasso desse afazer, livre para ele, numa comunhão com todos, é que o pulsar da vida se apresentava na costura dos buracos, tal como são feitas as redes, no dizer de Guimarães

Rosa¹⁷. A realidade inteira emergia dessas ações. O cinema, o teatro, a escultura, as artes plásticas, o romance, a poesia, enfim, todas as histórias e a filosofia são a tecitura desses buracos pelo morto-vivo que é o homem e que, na consumação de sua solidão – solidão essa que advém de uma atividade realizadora –, põe em obra a própria arte.

XVII

Mas como se dá isso, a saber, esse trapo ou morto-vivo que põe em obra a própria arte? O que significa esse pôr em obra? Como tal atividade se articula necessariamente com solidão? Que solidão é essa que, somente a partir dela, pode-se produzir no sentido de *poíesis*?

Para início de conversa, solidão não diz, neste caso, afastar-se, por vontade própria, dos outros. Também não é um isolar-se numa casa no alto de uma montanha e nem ir à lua num foguete desenvolvido por Elon Musk. Nesses casos, cabe aqui aquilo de Mário Quintana, quando disse, acerca “Da vida solitária”, que “Os eremitas deixavam apenas as más companhias pela má companhia”¹⁸.

O que fazer, então, consigo mesmo? É esse si mesmo de cada um, que se abre ao descobrir-se um trapo, um morto-vivo, que precisa vir à tona. Trata-se desse si mesmo apenas com seu poder ser. Somente isso, como diria Nietzsche, faz ranger os dentes¹⁹, pois a dor que é o homem é nessa situação manifesta. Solidão, então, não é solipsismo. Ela não se dá por uma vontade de um sujeito. Ela é intrínseca ao modo de ser humano. Apenas cultivando-a pode ele vir a ser o que ele é. Se não a

¹⁷ Ver nota 13.

¹⁸ QUINTANA, Mário. *Caderno H*. In: *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005, p. 273.

¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Da redenção*. In: *Assim falava Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 172. “‘Foi assim’: é este o nome do ranger de dentes e da mais solitária angústia da vontade”.

cultiva, se não se busca a si mesmo a partir dela, esse homem, provavelmente, como diria Gilvan Fogel, não mereça crédito. E qual o porquê? Por que ele, ao longo de uma vida, vai deixando de exercer sua humanidade, abandonando a liberdade que lhe foi concedida de maneira a poder conquistar um destino. Realmente, sem um destino, sem um *que hacer* propriíssimo, esse homem encontra-se em fuga de si mesmo, num movimento reativo, rebelando-se contra todo “foi assim”, incapaz de uma ação afirmativa que o lançaria ao encontro de sua dor, isto é, de seu poder ser, de sua possibilidade.

XVIII

O que, inicialmente, nos salta aos olhos no texto *Serenidade*, de Martin Heidegger, é o que ele faz: uma homenagem. E qual o motivo? Um homem: o homenageado. Por que, afinal de contas, Heidegger homenageia alguém? O homenageado o é simplesmente pelo que foi a inteireza de sua vida, atravessada, nesse caso, pela música. Conradin Kreutzer é lembrado pelo seu *que hacer*, pela sua ação, pelo seu trabalho. O que ele, naquele momento, tem a ensinar, é o modo como viveu, como encaminhou a sua vida, toda devotada à música.

Tal evocação (*Andenken*) torna-se viva quando voltamos a relatar a biografia de Conradin Kreutzer, a enumerar e a descrever as suas obras. Por meio de uma tal narração tomamos conhecimento de alegrias e de tristezas, de aspectos edificantes e de ações exemplares.²⁰

No modo como a homenagem é feita, há uma espécie de convocação para que, com base na virtude desse homem, venhamos também a conquistar aquilo que, somente em cada um de nós, repercute como o que precisa ser feito. Essa necessidade, que repercute, é o que

²⁰ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 11.

exige que venhamos a ser o que somos. O “vem a ser o que tu és”, quando de fato vibra no modo de ser daquele que está à procura de si, promove um lançamento no sentido de um encontro. Um encontro decisivo, fundamental, da presença, *Dasein*, consigo mesma, na assunção de si como um poder ser, no seio mesmo de sua possibilidade de não ser, da morte. Na assunção do que a possibilidade da morte traz consigo – o próprio nada em seu nadificar –, é que o humano é lançado em sua abertura. Aí e somente aí, nesse aberto em que a presença, *Dasein*, encontra-se consigo mesma, é que de fato se pode falar em fundamento.

É por isso que a homenagem, segundo Heidegger, pode correr o risco de apenas “limitarmo-nos por um discurso”, pois “Não é de modo nenhum necessário pensar enquanto ouvimos a narração, isto é, meditar (*besinnen*) sobre algo que, na sua essência, diz respeito a cada um de nós, direta e continuamente.”²¹

Está em jogo aí, a partir da meditação, pensar acerca do modo como Conradim Kreutzer se enraizou, cresceu e se desenvolveu, a partir de suas raízes, em direção ao mais elevado. Está aí em jogo o modo como ele foi ao fundo e, daí, construiu a sua pátria.

Ir ao fundo significa: afundar-se na direção de uma fundação, de um fincar pés. Fundar é crescer desde este fundo, de um fundamento constituído ao longo de uma trajetória. Tal fundamento fala em enraizamento. No caso em questão, diz: o fundo a partir do qual o ente dotado do caráter de presença – *Dasein* – pode vir a ser o que ele é. Esse é do *Dasein* não é como o da tartaruga, da palmeira, da pedra ou do celular. O modo de ser do humano não é. E isso quer dizer: não há um fundo que subjaz, uma substância previamente dada que faça do humano um ente plenamente justificado. A essência deste ente, como

²¹ Id., *ibid.*

nos indica Heidegger, está em ter de ser, em sua existência. Por não ter “a possibilidade apenas como uma propriedade simplesmente dada”²², a presença, *Dasein*, sempre se põe em jogo no lance de sua existência. Esse estar em jogo no lançamento é ele mesmo seu poder ser, suas possibilidades. E é justamente por ser possibilidade que

ela *pode*, em seu ser, isto é, sendo, ‘escolher-se’, ganhar-se ou perder-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se ‘aparentemente’. A presença só pode perder-se ou ainda não se ter ganho porque, segundo seu modo de ser, ela é uma possibilidade *própria*, ou seja, é chamada a apropriar-se de si mesma.²³

É, pois, neste ter de ser, no âmbito de suas possibilidades abertas desde nada, na experiência de seu ser lançado na existência, que ela é “chamada a apropriar-se de si mesma”. É no balanço de não se sentir em casa, de sentir-se expatriada, na sua estranheza, que seu modo de ser vibra como um poder ser, em que ela pressente toda possibilidade de ganhar-se ou perder-se, onde o nada mesmo, que nessa situação assola, a acossa exigindo uma transmutação do espírito, ou seja, uma apropriação de si mesma que se com-funde com um *que hacer*.

XIX

Gorchakov não se sente em casa e, nesse “não se sentir”, advém a estranheza. A nostalgia aí o assedia na forma de um querer retornar. No entanto, esse “querer retornar”, por um lado, pode consumi-lo de tal maneira a fazer com ele o que fez com Sosnovsky – matá-lo. Por outro lado, caso a estranheza não o afunde nessa nostalgia, deixando-o conduzir-se pelo aberto em que se instauram todas as coisas em seu retrair-se – o que Heidegger nomeia como o ente em sua totalidade em

²² Id. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 86.

²³ Id., *ibid*.

fuga²⁴ –, tal experiência pode, em retornando (a um passado que nunca deixou de passar, a um começo que nunca deixou de começar), ressitualo presentemente na dimensão do porvir.

Diante dessas duas possibilidades, podemos interpretar a morte de Gorchakov de duas maneiras: a primeira, acreditando que ele, ao se entregar à tarefa de levar a vela acesa para o outro lado das águas termais, só o fez para evadir-se, pois, assim como Sosnovsky, tudo para ele havia se perdido e não havia nenhuma alternativa para esse mundo fora dos gonzos; a segunda, por seu turno, revela uma entrega, um sacrifício mesmo, que é feito pelo poeta de modo a cumprir o prometido a Domenico. Daí todos os seus esforços no cumprimento dessa tarefa que o levou à morte. Entretanto, essa segunda possibilidade lança o espectador diante da vela acesa no outro lado das águas termais como se ainda houvesse uma esperança para esse mundo fora dos gonzos.

Essa segunda possibilidade parece também atingir o espectador na dimensão da arte – no nosso caso, mais explicitamente, da obra cinematográfica –, que, dirigida por Tarkovski, impõe a necessidade da meditação em torno do cumprimento de uma ação exclusivamente necessária e que irrompe do poder ser da presença, *Dasein*, a partir de uma situação fundamental que atinge todo o seu modo de ser, exigindo dela um “ter de ser” quando do sentir-se lançada na existência.

Esse “ter de ser”, no entanto, abre consigo um *que fazer*, limitando-a nesse pouco que se revela como a ação necessária que atrai a presença, *Dasein*, junto a si, fazendo com que assuma o seu modo próprio de ser, obrigando-a à produção, *poíesis*.

Diante disso, essa estranheza, que se traduz como um “não se sentir em casa”, exige do ente que possui o modo de ser da presença,

²⁴ Id. *O que é metafísica?* In: *Marcas do caminho*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008, p. 122.

Dasein, ou ainda desse morto-vivo, desse trapo que é o humano, um novo enraizamento, um retorno ao lar. Por mais paradoxal que seja, isto quer dizer que, em sua apatricidade, este apátrida que é o homem – um morto-vivo –, pode se sentir em casa novamente.

Esse é o caso de Tarkovski que, distante da Rússia, supera a nostalgia com o seu *que hacer*, com sua atividade exclusivamente necessária, a partir da qual, ele, Tarkovski, vem a ser o que ele é – um cineasta.

Portanto, sua pátria é um assentamento em nenhum lugar propriamente dito, mas, substancialmente, se funda, se assenta naquilo que precisa ser feito.

O que precisa ser feito, esse afazer fundamental, é o que aparece desde o retorno, desde a volta a um passado arcaico e futurizante no presente. Ele demarca uma reconciliação com o tempo e todo o “foi assim”. Essa reconciliação, que é esse retorno, é um recomeço em que se dá criação, instante de temporalização do tempo, em que, desde a morte, vida novamente se ergue, instaurando-se desde uma ação realizadora.

Referências

- ANDRADE, Carlos Drummond de. *José*. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.
- BANDEIRA, Manuel. *Belo Belo*. In: *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1996.
- BENJAMIN, Walter. *O narrador*. In: *Obras escolhidas*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1985.
- DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- FOGEL, Gilvan, *O tempo que a vida é*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2024.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Filosofia é, na verdade, saudade (Heimweh)*. In: FREITAS, Verlaine; COSTA, Rachel; PAZETTO, Debora. *O trágico, o sublime e a melancolia* (Vol. 1). Belo Horizonte: Relicário Edições, 2016.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2022.

HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

_____. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *O que é metafísica?* In: *Marcas do caminho*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

KIERKEGAARD, Soren. *O conceito de angústia*. Petrópolis: Vozes, 2010.

LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006.

PIERRY, Larissa Goya. “Nostalgia” de Andrei Tarkovsky: *Desamparo e Melancolia*. In: <https://medium.com/@tangietangerine/nostalgia-de-andrei-tarkovsky-desamparo-e-melancolia-e0f0fb03fe35>

QUINTANA, Mário. *Rua dos cataventos*. In: *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005.

_____. *Caderno H*. In: *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005.

ROSA, João Guimarães. *Tutameia*. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

TARKOVSKY, Andrei. *Esculpir o tempo*. Tradução Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

9

“Embora devamos morrer, nascemos para começar”: Hannah Arendt e a condição humana^{1 2}

Pedro Duarte³

“Incrustrada em um cosmo em que todas as coisas eram imortais, foi a mortalidade que se tornou a marca distintiva da existência humana”⁴, escreveu Hannah Arendt. Essa mortalidade emergiria da vida individual de cada um de nós, pois coletivamente, enquanto espécie, os seres humanos desfrutariam do mesmo ciclo repetitivo da vida natural que possuem todos os outros animais, através da reprodução; o que os pouparia daquela marca distintiva. Portanto, a mortalidade humana ampara-se no fato de que uma vida individual – que os gregos chamavam de *bios*, com uma história que tem começo, meio e fim – emerge e se destaca da vida da espécie – que os gregos chamavam de *zoé*, com uma repetição contínua e eterna. Reciprocamente, a mortalidade define a vida individual e a vida individual define a mortalidade. Isso de tal modo que vida e morte seriam menos opostas do que uma o avesso através do qual a outra ganha seu sentido específico. É a própria vida que começa com o nascimento, passa-se na Terra e termina com a morte, ou seja, tem um

¹ Este artigo retoma, modifica, aprofunda e combina ideias preliminarmente apresentadas antes em dois contextos: no meu capítulo “A condição humana”, do livro *Mutações: entre dois mundos*, organizado por Aduino Novaes em 2017 pela Editora Sesc; e no meu livro *Parar para pensar: temas de filosofia após a pandemia*, de 2024.

² Este artigo contou com o apoio da Bolsa de Produtividade em Pesquisa do CNPq (Projeto “O desafio da alteridade do tempo: imaginação e futuro na filosofia contemporânea da história”; Processo: 310671/2025-6) e da Bolsa Cientista do Nosso Estado da Faperj (Projeto “O que resta do futuro: medo, coragem e imaginação na filosofia contemporânea da história”; Processo E-26/204.397/2024) – deixo aqui o agradecimento às duas agências de fomento.

³ Professor de Filosofia da PUC-Rio; Pesquisador do CNPq e da Faperj.

⁴ Hannah Arendt, *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1997, p. 71.

início, um meio e um fim. Foram esses três elementos – nascimento, Terra e morte – que, de acordo com Hannah Arendt, condicionaram até hoje a existência humana: até hoje.

Isso porque, ao publicar *A condição humana* em 1958, Hannah Arendt antepôs um prefácio cujo objetivo era avisar que seu objeto de estudo ali, a própria condição humana, estava em perigo, ou ao menos em franca transformação. Sua análise constata que, contemporaneamente, a condição humana é ameaçada por uma “rebelião” contra a existência tal como nos foi dada, e que seria então trocada por algo produzido por nós mesmos⁵. Especialmente através da tecnociência, o mundo moderno substituiria a condição dada da existência humana – um dom gratuito, do ponto de vista secular, ou uma dádiva, do ponto de vista religioso – por outra condição, agora fabricada por máquinas. Em suma, aquela marca distintiva do ser humano que é a mortalidade – pela qual ganham sentido seu nascimento, como começo, e a Terra, como morada – estaria tentando ser fisicamente ultrapassada na tecnociência, em nome de uma vida que se prolongasse indefinidamente para cada indivíduo.

O anseio pelos nascimentos em proveta, o desejo de sair da Terra e a vontade de viver além de cem anos “vencendo” a morte são três sintomas históricos apresentados por Hannah Arendt de que está em curso uma mudança decisiva da condição humana, cujo sentido seria trocar o que nos foi dado por algo que nós fabricaríamos. Em tudo isso, a vida se tornaria cada vez mais artificial: não um fruto da natureza, mas o resultado do trabalho fabril do próprio homem. Estaríamos substituindo a vida natural por um mundo artificial, e cortando os laços

⁵ Hannah Arendt, *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 10.

que nos unem ao que, sem ser humano, condiciona o humano. Não fabricamos a Terra, o nascimento ou a morte, mas todos definiam nossa vida. Hoje queremos que sejam feitos por nós.

Eis porque, aonde quer que o homem vá, agora ele encontra apenas a si mesmo. É que a natureza, como algo diferente de nós, tem sido permutada por objetos, feitos por nós. Em breve, talvez tenhamos plantas, animais produzidos pelo homem. Isso tira da natureza sua alteridade. Ela vira objeto: o complemento homogêneo de nós, sujeitos. Subsiste somente colonizada pela ciência. Hannah Arendt gostava de citar uma frase do físico Werner Heisenberg, ao afirmar que o homem moderno, na investigação da natureza, achava somente a si próprio⁶, e nunca um outro de si. Em sentido ontológico, acabamos com a natureza desde que tiramos a alteridade do seu ser, isto é, muito antes de nós começarmos a destruí-la empiricamente ameaçando a condição humana ecologicamente naquilo que muitos hoje chamam de antropoceno. Deixamos de ver a natureza para manipular objetos.

Podemos estar, portanto, em um momento de transformação irrevogável da relação entre a vida e a morte. Não se trata, contudo, de contrapor a essa transformação uma suposta estabilidade permanente do ser da humanidade. Pelo contrário. Hannah Arendt admite que é parte da condição humana mudar. Por isso, a distingue da natureza humana: esta se refere a uma essência eterna fixa que nos definiria, enquanto aquela se refere a elementos históricos que situam a nossa existência⁷. Nossa condição pode até ser alterada e continuarem a existir humanos, mas a nossa natureza, se alterada, significaria o fim

⁶ Hannah Arendt, *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 274.

⁷ Hannah Arendt, *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 18.

dos seres humanos. Para Hannah Arendt, porém, esta natureza – procurada tantas vezes por filósofos na tradição – simplesmente não existe. Ela pretende somente descrever fenomenologicamente os condicionamentos conhecidos dos seres humanos pela história – que podem se transformar no decorrer do tempo sem que, devido a isso, deixem de existir seres humanos em outras novas condições (ainda que o objetivo final do seu estudo, claro, fosse compreender a mudança específica da nossa época em sua radicalidade própria).

Eu gostaria de sugerir, contudo, algo além. Parece-me que a ameaça que paira sobre a condição humana tal como apresentada por Hannah Arendt não é no sentido de uma transformação, mas de uma abolição. Nossa revolta contra a existência como nos foi dada, que queremos trocar por outra produzida por nós mesmos, ameaça acabar com a nossa condição humana. Na troca do dado pelo fabricado, da vida pelo mundo e da natureza pelo artifício, a motivação é superar toda e qualquer condição que ainda subsista para o humano. Se o que nos condiciona pudesse ser fabricado por nós, não haveria mais necessidade de existir independentemente de nós e, portanto, não nos condicionaria mais. O nascimento como início imprevisto, a Terra como morada necessária e a morte como fim indeterminado eram condicionantes da vida humana. Se pudéssemos dispensá-los, então alcançaríamos uma vida – se é que ainda faria sentido chamá-la assim, pois talvez seu significado passasse a ser totalmente outro – livre de toda condição ou limite. Superaríamos a dependência de instâncias exteriores a nós, como é a natureza, tornando-nos autossuficientes, uma vez que capazes de fabricar a sustentação de nossas vidas autonomamente.

Nisso, o projeto da tecnociência moderna enraizar-se-ia no sonho metafísico que, desde Platão, orientara as pretensões filosóficas e religiosas no Ocidente. Sim, a tecnociência – que em seus métodos

desgarra-se de postulados ontológicos e teológicos – devolve ao homem moderno e ao seu mundo desencantado a velha expectativa de vencer sua própria finitude (evidentemente, a despeito do que pensam cientistas, por vezes mais sóbrios acerca dos limites da ciência do que vários de nós). Pois a finitude não é só morrer, é estar condicionado: pelo fim e pelo começo, pela morte e pelo nascimento. Finitude não é somente acabar, e sim estar situado, lançado no mundo, morando na Terra. Vencer a morte, portanto, é superar a existência de condições para a vida humana. Quando ousamos transcender o nascimento, a Terra e a morte, o que procuramos é ultrapassar a finitude condicionada, a condição finita. Isso que agora a tecnociência promete, então, era já o que Platão, num certo sentido, também buscara, ao afirmar que a mortalidade corporal dos seres humanos era apenas uma aparência fugidia, já que a verdade de nossa condição seria a alma imortal. Tanto assim que, no *Mênon*, a imortalidade da alma está atrelada a seu conhecimento de todas as coisas, sem limites ou condicionamentos⁸. Nossa alma saberia de tudo, e o que chamamos de conhecimento no mundo seria somente o reconhecimento – pela razão encarnada no corpo – daquilo que a alma já contemplara antes no mundo das ideias eternas, metafisicamente.

Na origem da cultura ocidental, a filosofia foi tão determinada por essa tentativa de vencer a morte que, no *Fédon*, Platão chegou mesmo a resumir sua função nesse sentido. Os filósofos não temem a morte pois, pelo pensamento, já se exercitam naquilo que a transcende: a eternidade à qual a alma tem acesso⁹. Filosofar seria um exercício para morrer, mas só porque relativizaria a própria morte. Longe de uma excrescência passageira da antiguidade, anunciada pelos gregos entre os séculos V e

⁸ Platão, *Mênon*, 81c. Tradução Maua Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001, p. 51.

⁹ Platão, *Fédon*, 67e. Tradução Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d., p. 91

IV a.C. e que logo depois teria sido abandonada, a sentença de Platão acompanha a tradição filosófica e volta, explicitamente, no início da era moderna, quando Michel de Montaigne, nos seus ensaios, retoma Cícero para escrever que “o estudo e a contemplação retiram a nossa alma para fora de nós e ocupam-na longe do corpo, o que”, completa, “é um aprendizado e representação da morte”¹⁰. Já estamos em 1572, no Renascimento. Permanece, contudo, a doutrina metafísica – para a qual o condicionamento do ser humano reside na ilusória mortalidade de seu corpo sensível, enquanto a imortalidade verdadeira da alma suprassensível fica livre de toda e qualquer condição, devendo por isso ser alcançada em plenitude.

Mesmo a filosofia imanente de Spinoza, em toda sua potência, continua presa ao princípio metafísico dessa participação da humanidade na eternidade. Na sua *Ética*, ele escreveu que a mente ou alma humana “não pode ser inteiramente destruída juntamente com o corpo: dela permanece algo, que é eterno”¹¹. Trata-se, novamente, de postular que parte do humano é livre da finitude inscrita no seu corpo. Os exemplos poderiam se multiplicar. De Platão até Schopenhauer, isto é, por cerca de dois milênios e meio, a filosofia ocidental buscou definir os seres humanos sem que eles estivessem subordinados à sua mortalidade. Daí o reincidente apelo a seu oposto: a eternidade, que se tornaria o valor número um de nossa tradição – emblematicamente representando, especialmente na Idade Média, por Deus, vide Santo Agostinho ou São Tomás, mas que mesmo na era moderna também qualificou a subjetividade transcendental de Kant que, a despeito de seu criticismo, é imutável e o espírito absoluto

¹⁰ Michel de Montaigne, *Ensaaios*. Tradução Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 120 (XX).

¹¹ Baruch de Spinoza, *Ética* (Parte V, Proposição 23). Tradução Thomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p. 391.

de Hegel que, a despeito de seu historicismo, encontraria o futuro um fim permanente. E, até em Schopenhauer, a moral de caráter budista abriria as portas para uma fuga dos condicionamentos humanos. Transcender, superar, ultrapassar, fugir da condição humana, ou seja, da finitude: eis a marca metafísica da tradição do Ocidente que ainda se percebe, hoje, na expectativa que depositamos na tecnociência e no que, muitas vezes, gostaríamos que ela fizesse em nós e por nós.

Só no fim do século XIX, com o pensamento de Nietzsche, nossa tradição filosófica acolheria certo caráter condicionado do humano, o que exigiu justamente o abandono da doutrina metafísica que separava corpo e alma. Em *Assim falou Zaratustra*, o protagonista avisa ao seu amigo funâmbulo, após sua queda da corda bamba: “a tua alma estará morta ainda mais depressa do que o teu corpo”¹². Não há uma alma que, imortal, sobreviveria ao corpo. Nada em nós transcenderia a finitude que nos constitui e nos condiciona do nascimento à morte na Terra. “Permaneço fiéis à Terra”¹³, bradava Zaratustra. Toda a crítica de Nietzsche à cultura cristã, na qual ele enxergava a continuação do platonismo grego, é uma crítica à esperança metafísica de escapar aos condicionamentos da vida humana finita, que era desvalorizada porque comparada com outra melhor: ideal embora não real. Permanecer fiel à terra é, portanto, permanecer fiel à humanidade condicionada, na contramão da história que começa com Platão, passa por São Paulo e atravessa a ciência da época moderna.

Recordando, porém, junto com Hannah Arendt, que o lançamento do primeiro satélite no espaço em 1957 foi divulgado nos jornais como “um passo para libertar o homem de sua prisão na terra”, a verdade é que nem

¹² Friedrich Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*. Tradução Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2000, p. 43.

¹³ *Ibid.*, 2000, p. 36.

os filósofos com seu horror ao limite que o corpo impunha à alma, e nem os cristãos com sua melancolia no mundo que chamaram de “vale de lágrimas” conceberam a Terra de fato como uma prisão de que precisavam sair, seja para a Lua, Marte ou para qualquer outro planeta¹⁴. Nós é que, pelo conhecimento da ciência e pela operação da tecnologia, passamos a pensar assim. Elevamos então o sonho metafísico que, na melhor das hipóteses, seria alcançado pelo pensamento ou pela fé a uma possibilidade, em princípio, concreta da história: eliminar os condicionamentos que nos limitam. Nesse sentido é que trocar as condições da vida como conhecemos por outras que nós mesmos produziríamos não é uma tentativa de se livrar delas, burlando a própria finitude.

Logo, a busca de eliminação do que nos condiciona é velha e nova, antiga e recente. Há, aí, um enraizamento histórico arcaico, uma sanha trágica de se aproximar dos deuses, a ficção mitológica de acesso a um mundo dos mortos. Há a razão filosófica que se quer supratemporal, a promessa teológica de eternidade. Há a redenção no tribunal da história da humanidade futura. Nenhuma superação das condições humanas, porém, ousou até hoje fazê-la na prática concreta de nossas vidas. Eis onde o arcaico revela a sua face nova e surpreendente. Transcender a condição humana não exige mais coragem do herói, paixão do amante, fé do devoto, pensamento do filósofo, evolução coletiva da humanidade. Exige tecnologia científica.

Foi a essa técnica que recorreu uma escritora chinesa, Du Hong, em 2015¹⁵. Ela congelou seu cérebro na esperança de que, no futuro, a ciência possa trazê-la de volta à vida. Em suma, a transcendência

¹⁴ Hannah Arendt, *A condição humana* Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 10.

¹⁵ <http://www.curiosityflux.com/2015/09/chinesa-congela-cerebro-para-voltar-a-vida-dentro-de-50-anos.html>

contemporânea não é um movimento para outro mundo: divino, ideal, futuro. Como diz a empresa russa KrioRus, que oferece o serviço de congelamento, “a maioria das pessoas que vive hoje em dia tem a possibilidade de alcançar a imortalidade física”¹⁶. O antigo sonho metafísico tornou-se realidade física e a finitude, agora, seria vencida sem que a transcendência, no sentido tradicional, precisasse ocorrer. Resta saber, contudo, o que pensariam e fariam esses seres futuros desprovidos de condição. Seriam ainda humanos?

*

Nossa dificuldade está em que tudo o que fazemos tem sentido a partir da finitude. Empregando os conceitos de Hannah Arendt para descrever nossas atividades humanas: labor, trabalho e ação teriam a ver com a mortalidade. Labor é esforço biológico do corpo, energia natural depreendida para manter a vida. Trabalho é produção de coisas duráveis e construção artificial do mundo. E ação é o aparecimento na pluralidade de seres humanos com a revelação de quem se é no discurso político. Laboramos ao comer, trabalhamos ao fabricar objetos, agimos quando falamos entre nós em público. Em cada atividade, respondemos à mortalidade. O labor assegura a sobrevivência do indivíduo, da espécie. O trabalho empresta à futilidade efêmera da vida uma surpreendente durabilidade temporal, atestada nas obras de arte. E a ação funda e preserva corpos políticos a partir dos quais se faz a história. São três formas de lidar com a mortalidade da condição humana. Nenhum aspecto da *vita activa* – o labor, o trabalho e a ação – tem sentido fora desse quadro¹⁷. Seres imortais comeriam? Fariam obras de arte? Interagiriam politicamente?

¹⁶ <http://noticias.terra.com.br/ciencia/interna/0,,OI1009355-EI238,00.html>.

¹⁷ Hannah Arendt, *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, pp. 16-7.

Sem dúvida, a relevância da finitude para “a condição humana” foi uma herança, no pensamento de Hannah Arendt, da filosofia de Martin Heidegger, a quem ela intencionava dedicar o seu livro homônimo. Numa carta de 1960, ela contara ao antigo mestre e amor que, se as coisas entre os dois tivessem seguido trilhos corretos, teria dedicado a obra a ele, pois *A condição humana* é o resultado dos primeiros dias junto a Heidegger na década de 1920 – “deve assim quase tudo a você em todos os aspectos”¹⁸. O filósofo alemão trabalhava no que seria a sua primeira grande obra, *Ser e tempo*. Nela, a morte é a efemeridade do existir, o trânsito da nossa presença, a finitude. Hannah Arendt a toma como condição de tudo que é a *vita activa*, reavivando a antiga sabedoria trágica grega pré-filosófica, expressa por Sófocles.

Há muitas maravilhas, mas nenhuma
é tão maravilhosa quanto o homem.
Ele atravessa, ousado, o mar grisalho,
impulsionado pelo vento sul
tempestuoso, indiferente às vagas
enormes na iminência de abismá-lo;
e exaure a terra eterna, infatigável,
deusa suprema, abrindo-a com o arado
em sua ida e volta, ano após ano,
auxiliado pela espécie eqüina.
Ele captura a grei das aves lépidas
e as gerações dos animais selvagens;
e prende a fauna dos profundos mares
nas redes envolventes que produz,
homem de engenho e arte inesgotáveis.
Com suas armadilhas ele prende
a besta agreste nos caminhos íngremes;
e doma o potro de abundante crina,
pondo-lhe na cerviz o mesmo jugo
que amansa o fero touro das montanhas.

¹⁸ Hannah Arendt, *Hannah Arendt – Martin Heidegger: correspondência 1925/1975*. Org. Ursula Ludz. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 108.

Soube aprender sozinho a usar a fala
 e o pensamento mais veloz que o vento
 e as leis que disciplinam as cidades,
 e a proteger-se das nevascas gélidas,
 duras de suportar a céu aberto,
 e das adversas chuvas fustigantes;
 ocorrem-lhe recursos para tudo
 e nada o surpreende sem amparo;
 somente contra a morte clamará
 em vão por um socorro, embora saiba
 fugir até de males intratáveis.¹⁹

Nos famosos versos do coro de *Antígona*, a enumeração impressionante diz respeito ao labor, ao trabalho e à ação dos seres humanos, isto é, à sua vida, ao seu mundo e à sua política. Transformando a natureza e a tomando para seu auxílio, os homens parecem tudo poder. Nada os limitaria na sua existência. Só que os muitos versos dedicados a tudo que o homem pode têm o efeito de uma escalada que, precisamente por sua altura, revela, do topo da montanha à qual se chega, um abismo lá embaixo no chão. Pois os poucos versos seguintes tomam sua força justamente dos anteriores. É após acompanhá-los e subir então a uma sequência de feitos humanos que caímos: subitamente, nos é lembrada a nossa condição – que é a morte. É o limite do ser que, sem isso, pareceria até destinado ao ilimitado. Para tudo o mais tem recursos – menos contra isso. Como diz o conhecido ditado popular, “nessa vida há remédio para tudo, menos para a morte”. Não por acaso, na obra de Hannah Arendt tanto quanto na de Heidegger, encontramos comentários sobre o coro de *Antígona*, e ambos chamam a atenção justamente para a relação entre morte e vida.

¹⁹ Sófocles, “Antígona”, in *Trilogia tebana*. Tradução Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p. 215.

Para Hannah Arendt, importava explicitar que aí os seres humanos se distinguem do resto da natureza. Em *Entre o passado e o futuro*, de 1961, ela observaria que é “isso a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha retilínea em um universo onde tudo, se é que se move, se move em uma ordem cíclica”²⁰. Certamente, a dívida com Heidegger aparecia aí, já que ele defendia, desde *Ser e tempo*, que plantas e animais, por exemplo, deixam de viver, mas não morrem²¹. Pois a morte não é apenas o momento futuro que nos aguarda quando acabamos, como os animais. Se assim fosse, a morte seria só o limite externo da condição humana, quando, na verdade, é sua definição interna. Ela o é porque está no presente, e não no futuro. É presente a cada segundo. “Frente à morte o homem não se sente numa aporia sem saída apenas quando tem de morrer, mas constantemente”, escreveu Heidegger em 1935, no curso de *Introdução à metafísica*, e concluiu: “enquanto o homem é, encontra-se na aporia da morte”²². Importa menos então a morte em si do que nossa relação com ela na existência. Pois a morte em si nem é: quando ela seria, aí somos nós que deixamos de ser; enquanto nós somos, ela é que não é. Ninguém experimenta a própria morte em si, mas todos experimentam uma relação com ela: é a possibilidade que, a cada instante, ameaça nosso ser a deixar de ser. O que pode se dar a qualquer hora – e, nesse sentido, nunca está presente e sempre está, ao mesmo tempo.

Como já escreveu Samuel Beckett, “a morte não nos pede um dia livre”²³. O fim, portanto, é uma possibilidade presente, e não somente

²⁰ Hannah Arendt, *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1997, p. 71.

²¹ Martin Heidegger, *Ser e tempo – parte II*. Tradução Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 28.

²² Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1978, p. 180.

²³ Samuel Beckett, *Proust*. Tradução Arthur Netsrovski. São Paulo: Cosac e Naify, 2003, p. 15.

futura. Se, por um lado, a morte é certa, por outro lado, é indeterminada. Todos sabemos que vamos morrer, mas nenhum de nós sabe quando. Isso é o que caracteriza nossa relação com a morte, segundo Heidegger²⁴. Por isso, ela nunca fica guardada em data futura, é antes o que coloca sobre cada instante o perigo de que seja o último. Por isso, a mortalidade condiciona os seres humanos, não acaba com eles. E condiciona sem lhes dar qualquer completude. Não sabemos quando vamos morrer e, por isso, a morte não é um certificado de conclusão e nem totalização. “Caso chegue a conquistá-la, o ganho se converterá pura e simplesmente em perda do ser-no-mundo”²⁵. Nesse sentido, se há uma impossibilidade de alcançar a totalidade da condição humana, ela não se deve a um defeito de nossa capacidade cognitiva. Deve-se, antes, à constituição dessa condição, segundo a qual, enquanto vivemos, há sempre ainda um “ainda não”. Quando ele deixa de haver, é porque nós mesmos deixamos de haver. Pensando nessa trilha, embora já talvez para além de Heidegger, se nunca somos novos demais para morrer, também nunca somos velhos demais para nascer de novo.

*

Nunca seríamos velhos demais para deixarmos de nascer de novo, porque há sempre um “ainda não” que permite, mesmo em idade avançada, que façamos algo diferente do que fazíamos antes, ou algo novo. Isso testemunha precisamente que o caráter indeterminado da morte, mesmo que ela seja certa, abre o espaço de liberdade para a criação de algo singular a cada vez ou a cada instante. Tome-se, como um exemplo, o caso de Ludwig Beethoven. No fim de sua vida, o que encontramos não é um fechamento totalizante da trajetória consagrada.

²⁴ Martin Heidegger, *Ser e tempo – parte II*, p. 49. Tradução Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1998.

²⁵ Ibid., 1998, p. 16.

Não é o coroamento final que dá fecho de ouro a tudo o que foi feito antes. Surdo e velho, Beethoven, entretanto, ainda tinha o seu “ainda não” aberto, podendo mudar, ao invés de somente atestar a conclusão evolutiva de sua carreira. O filósofo Theodor W. Adorno chamou de “estilo tardio” esse momento da obra do músico. “Tocada pela morte, a mão do mestre libera as massas de material a que costumava dar forma”, afirmou belamente Adorno, “os rasgos e fissuras, testemunhos da finita impotência do eu confrontado com o ser, são suas últimas obras”²⁶. Não há totalização possível para um artista que, após tudo, ainda começa. De novo. Pois a condição humana é aberta.

Sem qualquer demérito para os artistas que aparentemente atingiram o coroamento no fim de suas obras, como Rembrandt, Matisse, Bach ou Wagner, o ponto é que aí somos induzidos a uma interpretação progressiva da trajetória que chega ao ápice na velhice. Somos tentados a projetar uma falsa totalização sobre elas. Casos como o de Beethoven, do dramaturgo Samuel Beckett, do poeta Konstantínos Kavafis, do escritor Jean Genet, do pianista Glenn Gould, do cineasta Luchino Visconti e outros, são bastante diferentes. São “obras tardias que não são feitas de harmonia e resolução, mas de intransigência, dificuldade e contradição em aberto”²⁷, conforme afirma o ensaísta Edward Said ao retomar a ideia de Adorno na pequena joia que é seu livrinho intitulado *Estilo tardio*. Nas cinco últimas sonatas para piano, na Nona Sinfonia, na Missa *solemnis* ou nos seis últimos quartetos de cordas e nas dezessete bagatelas para piano, Beethoven renunciou à comunicação social que fundara antes em sua obra, entrando em

²⁶ Theodor Adorno, “Late Style in Beethoven”, in *Essays on Music*. Tradução Susan H. Gillespie. Los Angeles e Londres: University of California Press, 2002, p. 566.

²⁷ Edward W. Said, *Estilo tardio*. Tradução Samuel Titan Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 27.

contradição com ela. Há uma espécie de exílio episódico, uma descontinuidade com o que veio antes. Segundo a tese de Adorno, se há alguma maturidade aí, é diferente daquela das frutas, pois essas obras não são redondas ou perfeitas, e sim ásperas, muitas vezes até devastadas. São “destituídas de doçura, amargas, eriçadas”, e por isso “não se oferecem ao mero deleite”²⁸.

Encontramos na filosofia de Heidegger, a despeito da distância enorme que o separa de Adorno, a mesma comparação entre um tempo do ser humano e o tempo dos frutos naturais. Nossa presença no mundo nunca se completa, pois esse acontecimento seria o mesmo pelo qual deixamos de ser. No caso do fruto, o amadurecimento o completa, ele finda quando alcança a totalidade. O caso da nossa presença é bem diferente. “Mesmo a presença ‘incompleta’ finda”, diz Heidegger²⁹. Isso é o que o “estilo tardio”, de que falamos, explicita, pois denota que a fase final da vida de um artista não significa necessariamente, como por vezes se supõe, que ele encontre ali o coroamento de todo desenvolvimento pregresso. Mesmo porque, a morte é indeterminada, ela sobrevém sempre de repente. Tão cedo se vive, já se é velho o suficiente para morrer, reza um ditado citado pelo próprio Heidegger. Como sempre ainda há um “ainda não”, tudo permanece aberto. Nada se fecha. Em um sentido decisivo, nossa presença no mundo é permanentemente e irremediavelmente imatura, mas não porque algo falta como se fosse uma carência, e sim porque o nosso ser continua aberto. Nietzsche caracteriza a existência como “um *imperfectum* que

²⁸ Theodor Adorno, “Late Style in Beethoven”, in *Essays on Music*. Tradução Susan H. Gillespie. Los Angeles e Londres: University of California Press, 2002, p. 564.

²⁹ Martin Heidegger, *Ser e tempo – parte II*. Tradução Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 25.

nunca pode ser acabado”³⁰. É que a finitude jamais deixa coincidir a existência – ainda sendo – com a morte. É sempre: ou ela, ou eu. Nunca os dois. Interdita-se, assim, o belo acabamento final, pois o ser que o ganharia já deixou de ser.

Isso está no cerne do que Heidegger chamou, em *Ser e tempo*, de disposição afetiva da angústia. Ela diz respeito a nosso próprio estar no mundo, à abertura que jaz no existir, a esta imaturidade, a esta incompletude que a finitude implica³¹. Novamente, não é a morte como mero fim futuro que angustia, mas a condição humana mortal que nos define no presente. Por isso, aí estranhamos o mundo todo, como se a familiaridade habitual submergisse no nada. Pois a angústia, ao contrário do medo, não tem um objeto, não tem uma coisa específica com a qual se angustie: o tubarão no mar, o criminoso na calçada. O temor tem sua referência a algo no mundo, do qual podemos nos defender. Já a angústia, não. Não temos o que fazer, pois não há objeto particular a nos ameaçar, como ocorre no medo. É o ser como possibilidade aberta de ser que angustia. É a descoberta de que o ser está sendo, como verbo e como gerúndio, que não é substancial, definido e definitivo. Conforme diria Heidegger já em 1929, ficamos “sem apoio”³² metafísico, mas este “sem” – este nada – é a revelação do fundo – sem fundo – da própria condição humana. Se quisermos dar um exemplo histórico a respeito dessa situação existencial, podemos recorrer ao que aconteceu durante a pandemia de Covid-19 entre 2020 e 2021.

³⁰ Friedrich Nietzsche, *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 8.

³¹ Martin Heidegger, *Ser e tempo – parte I*. Tradução Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 251.

³² Martin Heidegger, “Que é metafísica?”, in *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 39.

Eram tantas as mortes que podíamos nos perder sobre onde estava a vida na pandemia. Mas, na verdade, não era apenas isso. “Não é o simples medo da morte”, afirmou à época o filósofo português José Gil, “é a angústia da morte absurda, imprevista, brutal e sem razão, violenta e injusta”, em suma, é o que “arrebenta com o sentido e quebra o nexo do mundo”³³. Nessas palavras, estão os elementos que explicam a excepcionalidade da morte durante uma pandemia: a relação com ela não é apenas a da objetividade do medo perante alguma coisa concreta, mas a da subjetividade da angústia diante da existência absurda que, subitamente, vê-se sob perigo; seu aparecimento foge a toda previsibilidade que até então nos apaziguava dentro da vida, sendo surpreendente; sua velocidade junto da sua escala acarretam uma brutalidade e dão a sensação de um choque violento. Não se trata somente, portanto, das mortes em decorrência de uma nova doença, mas de uma vida coletiva que se percebeu rodeada pela morte por todos os lados e a todo momento. Em outras palavras, a pandemia não somente matou todos aqueles que morreram por Covid-19, ela também deixou, para os que permanecem vivos, um ambiente mórbido.

Poucas vezes os dramas de Samuel Beckett, escritos ainda no século XX, tiveram tanta pertinência quanto no século XXI e, especialmente, durante a pandemia. Os diálogos que pouco comunicam ou as cenas sem muitas ações descrevem a paralisia pela qual nos sentimos diante do absurdo, esperando algo que nunca chega e, às vezes, até o fim do jogo que vivemos. O ambiente mórbido foi por ele mencionado na peça *Fim de partida*, escrita nos anos 1950. É impressionante.

³³ José Gil, “O medo”, in. *Pandemia crítica* (São Paulo: n-1, 2020. Link acessado em 19 de agosto de 2021: <https://www.n-1edicoes.org/textos/21>), p. 2.

Hamm – Como está o tempo?

Clov – Como sempre.

Hamm – Olhe a terra.

Clov – Já olhei.

Hamm – Com a luneta?

Clov – Não preciso de luneta.

Hamm – Olhe de novo com a luneta.

Clov – Vou buscar a luneta.

Clov sai.

Hamm – Não é preciso uma luneta!

Entra Clov com a luneta.

Clov – Voltei, com a luneta. *(Vai até a janela direita, olha para cima)* Falta a escada.

Hamm – Por quê? Você encolheu? *(Clov sai com a luneta)* Não gosto disso, não gosto disso.

Entra Clov com a escada, mas sem a luneta.

Clov – Voltei, com a escada. *(Instala a escada sob a janela direita, sobre, percebe que está sem luneta, desce)* Falta a luneta

Vai para a porta.

Hamm – *(com violência)* Mas você já está com a luneta!

Clov – *(parando, com violência)* Não, não estou com a luneta!

Sai.

Hamm – Que tristeza.

Entra Clov com a luneta. Vai até a escada.

Clov – A coisa está esquentando. *(Sobe na escada, dirige a luneta para o exterior, ela escapa-lhe das mãos, cai. Pausa)* Fiz de propósito. *(Desce, pega a luneta, examina-a, dirige-a para a plateia)* Vejo... uma multidão... delirando de alegria. *(Pausa)* Isso é que eu chamo de lentes de aumento. *(Abaixa a luneta, volta-se para Hamm)* E então? A gente não ri?

Hamm – *(depois de refletir)* Eu não.

Clov – *(depois de refletir)* Nem eu. *(Sobe na escada, dirige a luneta para o exterior)* Vejamos... *(olha, movimentando a luneta)* Zero... *(olha)* ... zero... *(olha)* ... e zero. *(Abaixa a luneta, volta-se para Hamm)* E então? Satisfeito?

Hamm – Nada se mexe. Tudo está...

Clov – Zer...

Hamm – *(com violência)* Não falei com você! *(Voz normal)* Tudo está... tudo está... tudo está o quê? *(com violência)* Tudo está o que?

Clov – Como tudo está? Em uma palavra? É isso que quer saber? Só um segundo. (*Dirige a luneta para o exterior, olha, abaixa a luneta, volta-se para Hamm*) Cadavérico. (*Pausa*) E então? Contente?³⁴

Ninguém estava contente com o mundo cadavérico em que a vida de nossos corpos passou a se dar. Mas assim foi. Por isso, a pandemia não afetou apenas aqueles corpos que, adoecidos, dela morreram e por vezes com enorme sofrimento, sem ar; ela afetou os corpos que viveram e sobreviveram, mas que, com os rostos cobertos por máscaras, viram ainda – através de lunetas, telas, jornais ou tantos meios de comunicação – com angústia qualquer outra pessoa se tornar uma eventual portadora do vírus. Os outros passaram à condição de involuntários ameaçadores da minha vida. Isso tudo é que arrebentou o sentido. É o que tornou a pandemia uma condição que suscitou não somente o medo, diante do qual podemos fazer muitas coisas para nos defender, pois tem causa específica: o vírus, a doença. Para isso existiam máscaras, distanciamento social, álcool gel. Mas, a pandemia suscitou ainda a angústia e, diante dela, não a nada a fazer, pois não tem uma causa específica e material, que possamos combater objetivamente.

O que angustia na angústia é que ela é sentida pela ordem dos sentidos, que falta, e não pelas coisas, que podem abundar. Cada vez mais ficava mais claro que a pandemia não era um problema apenas para o corpo físico, mas também para o corpo psíquico ou existencial, se é que essas coisas podem ser assim separadas. Ela nos colocou de frente com a nossa finitude insuperável. Tudo se tornara estranho com a angústia, uma vez que ela arrebentava o sentido das coisas e quebrava então o nexo do mundo. Ficamos perdidos. O ordenamento de valores, dos projetos e dos significados subitamente desapareceu. É nesse aspecto

³⁴ Samuel Beckett, *Fim de partida*. Tradução Fábio de Souza Andrade. São Paulo: Cosac Naify, 2010, pp. 67-70.

que a pandemia não foi apenas objeto de nosso medo; foi sentimento de nossa angústia. Estava em toda parte e em parte nenhuma, pois atingia tudo embora sua causa não pudesse se vista.

Por suas próprias características, a Covid, invisível e disseminada, sem lugar e onipresente, tinha mesmo tudo o que é preciso para a angústia. Por isso, o psicanalista Joshua Durban formulou, a partir de um caso clínico, a pergunta decisiva: onde mora a Covid? Na verdade, nem foi ele que a formulou, foi uma menina de apenas cinco anos que ele atendia em análise e, tendo a pergunta devolvida para si, comentou, quase poeticamente: “está no ar, no céu, nas estrelas, na água e nas plantas, nas pessoas, nos animais, em Deus e na comida” – e completou que estaria também em seu irmão caçula cujo nascimento, meses antes, provocara angústias ou sintomas³⁵. Não é pouca coisa. Parecia que nada escapava à Covid. Ela estava em toda parte: no alto e embaixo, na natureza ou na cultura, nos bichos e nos sujeitos, no sólido ou no líquido, dentro e fora, o que talvez explique a fuga para nossas casas, o que nos protegia do medo, não da angústia. E esta última, por isso, suscitou a esperança de que uma nova relação com a vida emergisse a partir daí na condição humana.

*

Se “viver é ir para diante, avançar para o desconhecido e esse avançar é um ir ao encontro de nós mesmos”, então “viver é enfrentar a morte”, escreveu o poeta Octavio Paz. Desde que nascemos, estamos, simultaneamente, vivendo e morrendo. Não há distinção entre um e outro. Eis a nossa condição humana. Encontramos assim na finitude do tempo, decretada pela mortalidade, um recurso da vida que exige

³⁵ Joshua Durban. “Onde mora a Covid? Ansiedades osmóticas/difusas, isolamento e continência em tempos de peste”, in. STAAL, Ana de; LEVINE, Howard B.; KUPERMANN, Daniel. (Orgs.) *Psicanálise e vida cotidiana*. São Paulo: Blucher, 2021, pp. 352-3.

permanecer no espanto por ela suscitado. Nessa relação com a morte é que despertamos para o sentido finito da condição humana, que dá a ela a sua graça. Foi o que, por exemplo, notou Sigmund Freud a partir do horizonte psicanalítico. Em um ensaio de 1916, ele contou que, em passeio com um amigo poeta no verão, percebera que o companheiro permanecia taciturno, sem experimentar qualquer alegria diante da rica paisagem. O problema? É que o poeta ficava perturbado pela consciência de que aquilo seria extinto no inverno. Tudo lhe parecia despojado de valor pela transitoriedade. No entanto, Freud discorda do amigo, que chama de pessimista. Opõe-se a ele e afirma que, ao contrário, a transitoriedade valoriza a beleza, dada a sua raridade no tempo, pois “a limitação da possibilidade de fruição aumenta a sua preciosidade”³⁶. O desaparecer da beleza do rosto e do corpo humanos no curso de nossa vida tira seu encanto da brevidade, comenta Freud, assim como, se existir uma flor que floresça somente uma noite, ela não parecerá menos formosa por isso. Pode-se, assim, perceber que a finitude e a mortalidade não decretam qualquer tristeza psicológica, pelo contrário, podem ser mesmo a chave de toda alegria.

O grande romancista alemão Thomas Mann, nesse mesmo tom, escreveu um “elogio da transitoriedade”. Também ele desmistifica a suposta tristeza que tingiria a transitoriedade, que é a “alma do ser, é o que confere valor, dignidade e interesse à vida, pois a transitoriedade produz o tempo”³⁷. Logo a alma, que Platão e os cristãos consideravam eterna, torna-se aqui o tempo, que apenas existe na transitoriedade mortal, já que na eternidade não haveria tempo. “Onde não há passado,

³⁶ Sigmund Freud, “A transitoriedade”, in *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 186.

³⁷ Thomas Mann, “Elogio da transitoriedade”, in *Travessia marítima com Dom Quixote*. Tradução Samuel Titan Jr. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2014, p. 158.

começo e fim, nascimento e morte, não há tempo – e a atemporalidade é o nada estático”, diz Thomas Mann, “tão boa e tão ruim quanto este, quanto o absolutamente desinteressante”³⁸. Se concordarmos com o escritor, a filosofia que buscara a eternidade – um outro nome para atemporalidade – concluía pelo nada estático. Pois a alma da existência está na sua transitoriedade mortal, que por sua vez é também o que permite o nascimento. Só no tempo há nascer e há morrer. Já na eternidade, nada se cria, pois tudo é: sempre. Nada vem a ser. Só o tempo permite a criação pela qual cada instante conta, cada segundo importa. Nossa finitude é tanto morrer quanto nascer, é tanto findar quanto começar.

Hannah Arendt, por isso, embora admitisse que a mortalidade definia a condição humana, enfatizava que a natalidade também. São dois lados da mesma moeda. Pois a condição humana é tempo, trânsito. Logo, a mortalidade é apenas o avesso da natalidade. Por consequência, a *vita activa* é tão atrelada a uma quanto a outra. Não faria sentido falar em labor, trabalho ou ação, se deixássemos de depender do nascimento. Laboramos e trabalhamos para, respectivamente, preservar a Terra e produzir um mundo, em vista dos recém-chegados, que surgem a cada geração. Não obstante, comparada ao labor e ao trabalho, a ação é muito mais “intimamente relacionada com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo”, dizia ainda Hannah Arendt, “somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo”³⁹. Enquanto o labor é ciclicamente repetitivo e a produção é previsivelmente planejada, a ação

³⁸ Thomas Mann, “Elogio da transitoriedade”, in *Travessia marítima com Dom Quixote*. Tradução Samuel Titan Jr. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2014, p. 158.

³⁹ Hannah Arendt, *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 17.

é surpreendentemente nova. Nós comemos a toda hora para sustentar nossa vida e prevemos o trabalho para fabricar quaisquer objetos. Já aparecer em atos e palavras no âmbito público pode ocorrer uma só vez e sem preparação. Por ações e por discursos diante dos outros, ou junto a eles, é que surge algo novo, enraizado na natalidade que está na origem da condição humana. Cada nascimento é uma possibilidade de um novo começo que se faria sentir no mundo porque nunca se sabe ainda quem é o recém-chegado – tudo nele é um “ainda não” que precipita o desconhecido.

Contudo, também aqui aparece aquela revolta contemporânea contra a existência humana como nos foi dada. Hannah Arendt falava de profetas, mas já imaginava, em rigor, que o problema estava em que poderíamos manipular as cargas genéticas a ponto de planejar a produção de seres humanos: qual será a cor dos olhos, a altura, a propensão a doenças, a força e assim por diante. Está em jogo aí a tentativa – simétrica àquela de acabar com a angústia ou estender a vida à imortalidade – de apagar a condição humana como possibilidade sempre aberta e, portanto, imprevisível. Pretendemos, nesse caso, prever o que era originalmente surpresa. Nessa busca por seres humanos superiores, como dizia Hannah Arendt, trata-se a natalidade como se fosse um processo de fabricação ou de trabalho, que gera um produto. Só que aqui o produto não o é, pois o ser humano não é mera coisa. Não é um “que”, e sim um “quem”. Eis o que está sob ameaça na substituição da condição humana tal como nos foi dada por uma outra, produzida por nós mesmos: a radical imprevisibilidade que – a cada nascimento, mas também a cada ação – vem ao mundo.

Enfim, cabe destacar que, embora Hannah Arendt atrelasse labor, trabalho e ação à mortalidade, era o vínculo com o nascimento que seria decisivo. Se *A condição humana* devia quase tudo a Heidegger, não se

tratava então apenas daquilo com que se contava vindo do ensinamento de *Ser e tempo*, mas também de uma resposta ao que lá foi deixado impensado por seu autor, como questão a se levantar. Pois “os homens, embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar”⁴⁰, escreveu Hannah Arendt. Ela também começava algo novo para nós.

Referências

- ADORNO, Theodor. “Late Style in Beethoven”, in *Essays on Music*. Tradução Susan H. Gillespie. Los Angeles e Londres: University of California Press, 2002.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- _____. *Hannah Arendt – Martin Heidegger: correspondência 1925/1975*. Org. Ursula Ludz. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- BECKETT, Samuel. *Proust*. Tradução Arthur Netsroviski. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.
- _____. *Fim de partida*. Tradução Fábio de Souza Andrade. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- DURBAN, Joshua. “Onde mora a Covid? Ansiedades osmóticas/difusas, isolamento e continência em tempos de peste”, in: STAAL, Ana de; LEVINE, Howard B.; KUPERMANN, Daniel. (Orgs.) *Psicanálise e vida cotidiana*. São Paulo: Blucher, 2021.
- FREUD, Sigmund “A transitoriedade”, in *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- GIL José. “O medo”, in. *Pandemia crítica*. São Paulo: n-1, 2020. (Link acessado em 19 de agosto de 2021: <https://www.n-1edicoes.org/textos/21>).

⁴⁰ Hannah Arendt, *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 258.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo – parte I*. Tradução Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *Ser e tempo – parte II*. Tradução Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *Introdução à metafísica*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1978.

_____. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

MANN, Thomas. “Elogio da transitoriedade”, in *Travessia marítima com Dom Quixote*. Tradução Samuel Titan Jr. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2014.

MONTAIGNE, Michel. *Ensaaios*. Tradução Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2000.

_____. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

PLATÃO. *Mênon*. Tradução Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

_____. *Fédon*. Tradução Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d.

SÓFOCLES. *Trilogia tebana*. Tradução: Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

SAID, Edward. *Estilo tardio*. Tradução Samuel Titan Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Tradução Thomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

Decomposição e privação da sensibilidade: A propósito da natureza da morte em Epicuro

Marcos Roberto Damásio da Silva ¹

1. Introdução

A reflexão sobre a natureza da morte (θάνατος) entra na filosofia de Epicuro² por várias circunstâncias acirradas, não só pelas questões políticas, sociais e econômicas da Grécia dos seus dias, mas também pelo peso das superstições religiosas e da força dos mitos que ganham espaço com o momento histórico, o que culminaria nos dois principais sintomas do sofrimento humano segundo Epicuro: o medo dos deuses e o medo da morte. Para esses sintomas, Epicuro desenvolveu, levando em conta a ética de Demócrito de Abdera³, como atestam alguns fragmentos, uma terapêutica específica legitimada pela observação da natureza (περὶ φύσεως θεωρίας)⁴. Esta terapia da alma será implementada pelas diversas comunidades epicuristas por vários

¹ Professor adjunto dos cursos de filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE) e professor permanente do Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL) da UECE na Linha de pesquisa em Ética.

² O texto grego aqui consultado é, em geral, o de H. Usener (*Epicurea*, 1887). Mas também foi consultado os de A. A. Long e D. N. Sedley, (*The Hellenistic Philosophers*, 1987); J. BOLLACK e A. LAKS, (ed). (*Etudes sur l'Epicurisme antique: Cahiers de Philologie*, 1977), com auxílio da tradução de G. Arrighetti (*Epicuro Opere*, 1960). Para os fragmentos e testemunhos dos pré-socráticos consultamos a obra de H. DIELS e W. KRANZ (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1951).

³ Tendo em vista o testemunho de Diógenes Laércio: ao ter contato com “os livros de Demócrito” (τοῖς Δημοκρίτου βιβλίοις, *Vitae* X, 2), Epicuro inicia sua vida filosófica. Também entre as calúnias proferidas contra Epicuro, era que “fazia passar por suas a doutrina dos átomos de Demócrito e a de Aristipo acerca do prazer” (τὰ δὲ Δημοκρίτου περὶ τῶν ἀτόμων καὶ Ἀριστίππου περὶ τῆς ἡδονῆς ὡς ἴδια λέγειν, *Vitae* X, 4)

⁴ *Vitae* X [Ep. Hdt.], 35. Cabe dizer ainda que a observação da natureza é também chamada φυσιοιογία: o termo aparece oito vezes em todo o Livro X de *Vida e obra dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio. φυσιοιογία §37 (duas vezes), φυσιοιογίας §78, §85, §142, §143, φυσιοιογητέον e φυσιοιογήματος, §87. Sempre com a idéia de uma “Investigação da natureza”, ou “ciência dos fundamentos físicos”, denota antes de tudo uma investigação metodológica do “imperceptível” (ἄδελον).

séculos, não só na Grécia, mas por diversas cidades proeminentes durante o Período Imperial. Ao que tudo indica, sua escola difundiu-se por todo o mediterrâneo⁵, durando aproximadamente setecentos anos⁶.

As calamidades que assolavam a Grécia e sua vida de pobreza junto a sua mãe, motivo de inúmeras calúnias por parte dos seus deturpadores, sobretudo estoicos, provavelmente fez florescer seu interesse e sua concepção acerca da morte e como se deve encará-la. Ora, é muito provável que a convivência com a mãe tenha contribuído fortemente para sua concepção em relação à tradição mítico-religiosa, visto que provavelmente presenciara as cerimônias fúnebres, oficiadas pela mãe⁷, e as ministrações de fórmulas de purificação (καθαρμοὺς), como testemunha Diógenes Laércio, nas casas de pessoas pobres⁸, acirrando assim sua aversão aos mitos relativos aos deuses da tradição e ao futuro *post mortem*, como também determinando o modo de encarar a morte. Epicuro foi objetivo quando se referiu à morte como “o mais terrível dos males” (τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν)⁹ e por isso empreendeu esforços para esclarecer ao seu público como lidar com ela: com destemor e sabedoria.

Epicuro, portanto, tem uma posição bastante consciente em relação a causa da infelicidade humana: as “vãs opiniões” (κενῶν δοξῶν)¹⁰, causas das perturbações: “Nossa vida não necessita de irracionalidade nem de opiniões vãs, e sim de que vivamos sem perturbações” (οὐ γὰρ ἤδη ἀλογίας καὶ κενῆς δόξης ὁ βίος ἡμῶν ἔχει

⁵ BRUN, 1987, p. 32.

⁶ FARRINGTON, 1967, p. 13.

⁷ SPINELLI, 2009, p. 22 .

⁸ Cf. *Vitae* X, 4.

⁹ *Vitae* X [Ep. Men.], 125

¹⁰ Cf. κενῆς δόξης, *Vitae* X [Ep. Pyth.], 87; X, 144 [*Max. Cap.*, XV].

χρείαν, ἀλλὰ τοῦ ἀθορόβως ἡμᾶς ζῆν)¹¹. São vários os empregos do adjetivo κενός, “vazio”, “vã”, usado com termos como “desejo” (ἐπιθυμία), “opinião” (δόξα), “expressões” (φθόγγος). Logo, é a má compreensão da natureza, segundo Epicuro, e da própria estrutura social e cultural, que leva os homens à vida vazia, carente de existência real e que os desvia do propósito último: a felicidade/prazer (εὐδαιμονία/ἡδονή). Para ele, portanto, todas as áreas da sociedade estão corrompidas pelas vãs opiniões arraigadas desde a educação tradicional, com a qual se educa a criança, até os princípios da religião grega.

Esta reflexão terapêutica sobre a morte aparece já na *Epístola a Heródoto*, aonde Epicuro aborda a física, nos parágrafos 63 e 81, entendida na teoria física atomista como a privação (στέρησις) da atividade da alma, isto é, a percepção e a intelecção próprias da alma. Mas é no início da sua *Epístola a Meneceu*, nos passos 124 e 125, que Epicuro demonstrará que a morte não é um problema para o sábio que deseja viver tranquilamente, pois a caracteriza como “nada” (μηθέν) para os vivos. Assim, não a temer, caracteriza o segundo antídoto contra tudo que inviabiliza a “saúde mental” (ψυχὴν ὑγιαῖνον) e uma “vida bela” (καλῶς ζῆν) dedicada à filosofia e ao convívio dos *amigos filósofos*. Esta terapêutica é tratada também nas *Máximas Principais* de número II, X, XI e XL, ambas repertoriadas por Diógenes Laércio no Livro X, e nas *Sentenças Vaticanas*¹² 2 e 31, sendo assim manifestamente importante para a especulação filosófica (física e ética) entre os epicuristas.

¹¹ *Vitae* X [Ep. Pyth.], 87.

¹² Um ano pós a publicação de *Epicurea* de Usener em 1887, foi descoberto, em 1888, oitenta e uma sentenças de cunho ético em um códice na biblioteca do Vaticano (Vat. gr. 1950) por Karl Wotke e atribuído a Epicuro e seus discípulos, conhecida como *Gnomologium vaticanum*. Intitulada a princípio de *Epikouros prosfónesis* (Exortação de Epicuro), sabe-se hoje que algumas dessas máximas pertencem a discípulos próximos de Epicuro, como Hermaco e Metrodoro.

2. A prática reflete o discurso do sábio

Segundo Demócrito, “a palavra é a sombra da ação” (Λόγος γὰρ ἔργου σκιή)¹³, ou, dito de outra forma, “a prática reflete o discurso”, e nisto Epicuro também seguiu o filósofo de Abdera¹⁴, como sugere Diógenes Laércio quando elenca as práticas do sábio quanto ao falar e agir: para Epicuro, o sábio “não fará elogios públicos nas assembleias” (οὐ πανηγυριεῖν δέ)¹⁵ e deverá evitar os “palavrórios vãos¹⁶ quando estiver embriagado” (μὴν ληρήσειν ἐν μέθῃ φησὶν)¹⁷. As últimas palavras deixadas por Epicuro, transcritas por Diógenes Laércio no passo 22, e, ao final da seção *Vida de Epicuro* (*Vitae* X, 1-16), refletem a coerência de Epicuro entre ações e discurso, essencialmente sobre como levou sua vida e como encarou a morte. O doxógrafo dos filósofos antigos também relata os últimos momentos de Epicuro em vida, registro feito por Hermaco, primeiro sucessor de Epicuro na comunidade de amigos¹⁸, o Jardim, e que certamente estava presente no momento de sua morte:

Hermarco registra um detalhe, segundo o qual Epicuro, entrando numa tina de bronze cheia de água quente, pediu vinho puro e o bebeu avidamente, e depois de recomendar aos amigos que se lembrassem de suas doutrinas, morreu.

¹³ PLUT. *De puer.* ed. 14, p. 9f [DK 68 B145]. Cf.: DIOG. LAET. *Vitae* X, 37 [DK 68 A1]): “é dele [Demócrito] ‘a palavra [έ] a sombra da ação’” (τοῦτου ἐστὶ καὶ τὸ “λόγος ἔργου σκιά”).

¹⁴ Cf. STOB. III, 1, 91 [DK 68 B190]: “De obras vis deve-se afastar também as palavras” (Φαύλων ἔργων καὶ τοὺς λόγους παραιτητέον); STOB. III, 31, 7 [DK 68 B244]: “nada de vil, mesmo que estejas sozinho, fales ou faças. Aprende a respeitar mais a ti que aos outros” (Φαῦλον, κἀν μόνος ἦς, μῆτε λέξης μῆτ’ ἐργάσῃ· μάθε δὲ πολὺ μᾶλλον τῶν ἄλλων σεαυτὸν αἰσχύνεσθαι).

¹⁵ Cf. fg. 566 Us.

¹⁶ Os ληρήσειν são aqueles discursos típicos dos banquetes, vagos e cheios de excessos, feitos para agradar alguém ou para impressionar pessoas bem quistas e poderosas, como políticos, ou mesmo discursos bajuladores (πᾶνηγυρικός) proferidos nas assembleias para convencer os juizes. Também indica o falar ou agir tolaemente; uma pessoa doente em estado de delírio (cf.: LSJ, v. ληρέω).

¹⁷ Cf. *Vitae* X, 119-120.

¹⁸ Cf. *Vitae* X, 15. Vale ressaltar, Epicuro fundou não uma escola, no sentido que entendemos hoje, nem tão pouco como ficou conhecido na Idade Média com a revolução educacional empreendida por Carlos Magno, mas sim uma *comunidade de amigos* e um movimento *prático-especulativo*.

ὄτε καί φησιν “Ερμῖππος ἐμβάντα αὐτὸν εἰς πύελον χαλκὴν κεκραμένην ὕδατι θερμῷ καὶ αἰτήσαντα ἄκρατον ῥοφήσαι· τοῖς τε φίλοις παραγγείλαντα τῶν δογμάτων μεμνηθῆναι οὕτω τελευτῆσαι.¹⁹

As referências ao mergulhar em “água quente” e ao beber “vinho puro” dão uma clara indicação da intenção terapêutica destes atos, ou seja, tais ações tinham o objetivo de aliviar as intensas dores físicas causadas pelas estrangurias e os cálculos renais sofridos por ele, causas da retenção de urina que o fizeram passar quinze dias enfermo em sua cama²⁰. O ato de combater as dores do corpo é também, no interior de sua doutrina, um passo em direção à efetivação dos prazeres, mesmo aqueles momentâneos. Sabe-se que o vinho na antiguidade era um líquido muito concentrado e deveria ser tomado diluído em água. Por outro lado, o tomar vinho também é uma clara postura de autoafirmação diante da morte²¹, algo como uma celebração à vida, um ato de alegria, purificação e vivificação²², posto que Epicuro, como diz Diócles, não era dado à embriaguez, pois, “contentavam-se com um copo de vinho ordinário, mas geralmente bebiam apenas água”²³.

Epicuro demonstra, portanto, em seus últimos dias de vida, como é possível encarar as dores e os sofrimentos, mas, sobretudo, a própria morte com altivez e tranquilidade, próprio de um deus entre os homens, conduta que levou Diógenes Laércio a transcrever o seguinte epigrama em forma poética, uma estrofes de quatro versos, que escrevera em

¹⁹ DIOG. LAERT. *Vitae* X, 15.

²⁰ *Vitae* X, 15.

²¹ Outros filósofos, segundo o próprio Diógenes Laércio, também fizeram uso do vinho puro antes da morte, o que mostra não ser um ato isolado de Epicuro, como também indica uma prática diante da morte: “Hermipo atesta que Stílpon morreu em idade avançada após beber vinho para apressar a morte” (*Vitae* II, 120); “De acordo com Hermipo, Arcesilau morreu por haver bebido uma quantidade excessiva de vinho sem mistura, que lhe afetou a razão” (*Vitae* IV, 44) e “Crisipo bebeu vinho doce sem mistura e passou a ter vertigens, e no quinto dia partiu desta vida morte” (*Vitae* VII, 184).

²² SPINELLI, 2009, p.45

²³ *Vitae* X 11.

homenagem ao mestre: “Eis o seguinte da nossa autoria, a respeito dele”²⁴:

Alegrem-se e recordem as minhas doutrinas; isto Epicuro disse por último aos amigos antes de morrer; sentou-se num banho quente e o puro emborcou; em seguida, sorveu o gélido Hades.²⁵

χαίρετε, καὶ μέμνησθε τὰ δόγματα· τοῦτ' Ἐπίκουρος / ὕστατον εἶπε φίλοις τοῦπος ἀποφθίμενος· / θερμὴν δὲ πύελον γὰρ ἐληλύθειεν καὶ ἄκρατον / ἔσπασεν, εἴτ' Αἴδην ψυχρὸν ἐπεσπάσατο.

Diógenes Laércio emprega alguns termos para se referir à morte no Livro X. O termo *τελευτή* é frequentemente usado para fazer referência ao “fim”, “realização” da vida, às vezes para comparar a existência de alguém, por exemplo, quando é dito que Epicuro teria nascido “sete anos depois da morte [*τελευτής*] de Platão” (*Vitae* X, 14), ou quando se refere à expulsão da família de Epicuro da cidade de Samos: “após a morte [*τελευτήσαντος*] de Alexandre, O macedônio”²⁶. O substantivo *θάνατος* é o termo empregado na *Epístola a Meneceu*²⁷ para se referir à morte como aquilo que não deve ser temido pelo sábio, ou seja, a morte como antagonista da vida e a representação do que incute temor nos vivos: “e é totalmente destituído de medo a respeito da morte” (*καὶ περὶ θανάτου διὰ παντὸς ἀφόβως ἔχοντος*)²⁸, ou como no caso de Metrodoro que “era destemido ao enfrentar os problemas e a morte” (*ἦν δὲ καὶ ἀκατάπληκτος πρὸς τε τὰς ὀχλήσεις καὶ τὸν θάνατον*)²⁹.

²⁴ *Antologia Paladina*, VII, 106.

²⁵ *Vitae* X, 16.

²⁶ Cf.: *Vitae* X, 23; 154 [*Max. Cap.*, XL].

²⁷ *Vitae* X [Ep. Men.], 124 e 125.

²⁸ *Vitae* X [Ep. Men.], 133.

²⁹ *Vitae* X, 23.

O termo φθοράς também é usado no passo 30 para demonstrar o objeto de investigação da física atomista, no sentido da “morte” como “perecimento”, “destruição”, associado à γενέσεως, “nascimento”, “surgimento”³⁰. Da mesma forma é empregado para se referir ao perecimento de Epicuro: “disse por último aos amigos antes de morrer” (ὅστανον εἶπε φίλοις τοῦτος ἀποφθίμενος). A negativa ἄφθαρτον (*Vitae* X, 139 [Max. Cap., I]), por outro lado, é empregada para os deuses “imortais”, “imperecíveis”. O termo também faz referência, na cosmologia atomista, ao perecimento natural ou à destruição violenta dos mundos, segundo Leucipo, “para Anaximandro [...] e Leucipo, o mundo é corruptível” (Ἀναξίμανδρος ... Λεύκιππος φθαρτὸν τὸν κόσμον)³¹ e Diógenes Laércio, em um testemunho de Demócrito, afirma que “há infinitos mundos, gerados e corruptíveis” (ἀπείρους τε εἶναι κόσμους καὶ γενητούς καὶ φθαρτούς)³². Este termo é usado no sentido propriamente atomista, de morte como a decomposição dos átomos que formam qualquer composto, tanto animado como inanimado.

Outro termo que aparece frequentemente na obra de Diógenes Laércio é θνητόν, “mortal”, “sujeito à morte” e o verbo θνήσκω, “morrer”, “perecer”. No passo 124, por exemplo, Epicuro mostra como a vida é efêmera e compreensível quando se conhece a natureza, logo, este conhecimento torna a vida mais palatável e digna de ser vivida sem assombros, isto é, “[...] torna o perecimento da vida agradável” (ἀπολαυστὸν ποιεῖ τὸ τῆς ζωῆς θνητόν). Ao final do passo 126 Epicuro chama a atenção para o viver bem (καλῶς ζῆν) e morre bem (καλῶς ἀποθνήσκειν), frutos do sábio que vive de modo que se assemelha aos deuses, isto é, sem perturbações: “e viverás como um deus entre os

³⁰ Cf.: ARIST. *De gen. corr.*, A 8, 325^a [DK 67 A7].

³¹ AĒT II 4, 6 [DK 67 A22].

³² *Vitae* IX, 44 [DK 68 A1].

homens. pois não se assemelha a um ser mortal o homem que vive entre bens imortais” (ζήσεις δὲ ὥς θεὸς ἐν ἀνθρώποις. οὐθὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῶν ζῶν ἄνθρωπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς)³³.

3. A Idomeneu, suas últimas palavras

Sabe-se, pelo testemunho de Diógenes Laércio, que Epicuro dispunha de uma saúde fragilizada (ἀρρωστία), o que levou Metrodoro a escrever uma obra intitulada *Da saúde precária de Epicuro* (Περὶ τῆς Ἐπικούρου ἀρρωστίας, *Vitae* X, 24). Com a saúde bastante debilitada, o convívio no Jardim na companhia dos amigos foi importante para Epicuro, já idoso, se manter sempre bem humorado independentemente da idade já avançada. Seus amigos (φίλοι), escreve Diógenes Laércio, “cujo número era tão grande que não podiam ser contados em cidades inteiras” (τοσοῦτοι τὸ πλῆθος ὥς μηδ' ἂν πόλεσιν ὅλαις μετρεῖσθαι δύνασθαι)³⁴, permaneceram com ele³⁵, aos quais fora imensamente grato e por eles nutria verdadeira amizade, como é próprio do sábio³⁶. A morte, para o sábio ancião, portanto, é a concretização dos seus ensinamentos e, assim como Sócrates, não se furtou a encará-la com firmeza e dignidade. Ele suportou calmamente e com grande convicção

³³ *Vitae* X [Ep. Men.], 135.

³⁴ *Vitae* X, 9.

³⁵ Cf. *Vitae* X, 10: “Eles [os amigos] vinham de todas as partes, e viviam juntamente com ele no Jardim, como diz Apolodoro” (οἱ καὶ πανταχόθεν πρὸς αὐτὸν ἀφικνοῦντο καὶ συνεβίου αὐτῷ ἐν τῇ κήπῳ, καθά φησι καὶ Απολλόδορος).

³⁶ Cf. *Vitae* X, 118: “Somente o sábio terá gratidão aos amigos, presentes e ausentes igualmente, e demonstrará a amizade em palavras e atos” (μόνον τε χάριν ἔξειν τὸν σοφόν, καὶ ἐπὶ φίλοις καὶ παροῦσι καὶ ἀποῦσιν ὁμοίως διὰ τε λόγου <καὶ διὰ πράξεως>). Sêneca em uma epístola a Lucílio testemunha esta concepção epicurista sobre a amizade do sábio: cf. SEN. *Epist.* 81, 11 [fg. 589 Us]: “E para que não nos tornemos avessos a isso, saibam que Epicuro também disse o mesmo; e Metrodoro certamente afirmou que somente os sábios sabem ser gratos” (nemo ergo scit praeter sapientem referre gratiam? ne nobis fiat invidia, scito idem dicere Epicurum, Metrodorus certe ait solum sapientem referre gratiam scire).

a terrível doença que o acometeu até sua morte em 270 a.C., no segundo ano da 127^o Olimpíada com 72 anos³⁷.

Prestes a morrer (τελευτή), consciente que chegara ao fim de seus dias, Epicuro escreve, conforme testemunho de Diógenes Laércio, uma última epístola a Idomeneu de Lâmpsaco (*Vitae* X, 22), a quem Metrodoro dera em casamento Batis, sua irmã³⁸. O teor da epístola são as últimas palavras de Epicuro relatando seus últimos momentos de vida, com um misto de sofrimento físico e alegria, e como Sócrates antes da morte, na emblemática cena do *Fédon* na qual massageava seus tornozelos provavelmente ainda sentido as dores causadas pelas correntes que o prendia, e, ao ser liberto, a essa sensação chamou de prazer (ἡδύς), oposto a dor física (λυπηρόν), e assemelhando tal situação a um ser de duas cabeças, pois quando se obtém uma, a outra também se apresenta, optou por priorizar o prazer³⁹. Esta cena é perfeitamente compreensível quando, nas palavras de Epicuro: “Toda dor é facilmente suportável: a que é intensa, pois, é de curta duração, e as que dura muito tempo no corpo são brandas” (πᾶσα ἀλγηδὼν εὐκαταφρόνητος· ἡ γὰρ σύντομον ἔχουσα τὸ πονοῦν σύντονον ἔχει τὸν χρόνον, ἡ δὲ χρονίζουσα περὶ τὴν σάρκα ἀβληχρὸν ἔχει τὸν πόνον)⁴⁰.

Observa-se, na transcrição de Diógenes Laércio, o velho filósofo em plena concordância com seus ensinamentos acerca dos modos de vida (περὶ βίῳ) do sábio. Em suas últimas palavras ele transmite tranquilidade e plena consciência de que seu último dia de vida corria de modo feliz. A realidade da chega da morte não lhe rouba a tranquilidade, antes é um momento, embora carregado de “sucessivos

³⁷ Cf. CLEM. *Strom.*, I, 21; CIC., *Fat.* IX, 19.

³⁸ Cf. *Vitae* X, 11, 23.

³⁹ Cf. PLAT. *Fédon.*, 60b; *Filebo*, 31d – 35a.

⁴⁰ EPIC. *Sent. vat.*, 4. Cf.: DIOG. LAERT. *Vitae* X [Ep. Men.], 133. “e que os males duram pouco e causa sofrimentos passageiros” (τὸ δὲ τῶν κακῶν ὥς ἡ χρόνους ἡ πόνοὺς ἔχει βραχεῖς).

sofrimentos” (παρηκολούθει πάθη), em que relembra, na companhia dos amigos mais próximos, as “reflexões” (διαλογισμῶν) filosóficas que tiveram em momentos passados:

Neste dia feliz, que é também o último dia de minha vida, escrevo-te esta epístola. As dores contínuas resultantes da estranguria e da disenteria são tão fortes que nada pode aumentá-las. Minha alma, entretanto, resiste a todos esses males, alegre ao lembrar os nossos colóquios passados. Cuida dos filhos de Metrodoro, de maneira compatível com a generosa disposição espiritual que desde jovem mostraste em relação a mim e à filosofia.

Τὴν μακαρίαν ἄγοντες καὶ ἅμα τελευταίαν ἡμέραν τοῦ βίου ἐγράφομεν ὑμῖν ταυτί. στραγγουρικά τε παρηκολούθει καὶ δυσεντερικά πάθη ὑπερβολὴν οὐκ ἀπολείποντα τοῦ ἐν ἑαυτοῖς μεγέθους. ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ. σὺ δ' ἀξίως τῆς ἐκ μειρακίου παραστάσεως πρὸς ἐμὲ καὶ φιλοσοφίαν ἐπιμελοῦ τῶν παίδων Μητροδώρου.⁴¹

O tom impresso na epístola ensina que a correta compreensão acerca da morte afasta qualquer ato de lamúria ou lamentação por si mesmo ou por um amigo que parte. Epicuro não deseja ser lamentado, mas sim lembrado (*Vitae* X, 18) enquanto sábio virtuoso por todos os seus amigos, e que seus ensinamentos (δόγματα) sejam mantidos e revisitados com alegria para que não se percam no esquecimento: “alegrem-se e recordem as minhas doutrinas” (χαίρετε, καὶ μέμνησθε τὰ δόγματα)⁴². A vida bem vivida, desfrutada na presença de amigos e visando sempre os momentos prazerosos e inclinações filosóficas, é, para Epicuro, motivo de boas recordações por ter vivido uma vida bela, feliz e tranquila, como expressa na *Máxima* 40:

Aquele que, graças principalmente a seus vizinhos, conseguiram colocar-se em segurança, também convivem, nutrindo a mais firme confiança, da maneira

⁴¹ DIOG. LAERT. *Vitae* X, 22.

⁴² *Vitae* X, 16

mais prazerosa e, tendo desfrutado a mais completa amizade, não se lamentam, como se faz por piedade, quando algum deles morre antes dos demais.

Ὅσοι τὴν δύναμιν ἔσχον τοῦ τὸ θαρρεῖν μάλιστα ἐκ τῶν ὁμορούντων παρασκευάσασθαι, οὕτω καὶ ἐβίωσαν μετ' ἀλλήλων ἥδιστα τὸ βεβαιότατον πίστωμα ἔχοντες, καὶ πληρεστάτην οἰκειότητα ἀπολαμβάνοντες οὐκ ᾠδύραντο ὡς πρὸς ἔλεον τὴν τοῦ τελευτήσαντος προκαταστροφὴν.⁴³

O relato desta famosa epístola, segundo uma outra versão, a de Cícero, preservada no *De finibus*, cujo destinatário é Hermaco e não Idomeneu, diferente do testemunho de Diógenes Laércio, é fortemente criticado por Cícero que questiona de modo irônico a veracidade de Epicuro ter realmente vivido em conformidade com sua doutrina e de como se manter feliz diante da morte. Para Cícero, suas últimas palavras escritas a Hermaco seriam a demonstração de um homem infeliz. Como textualmente afirma: “aí está um homem infeliz, se é que a dor é o sumo mal” (*miserum hominem! Si dolor summum malum est*)⁴⁴, contradizendo todo seu ensinamento. Eis a versão de Cícero:

Escrevo-te no dia mais feliz da minha vida, porque é o último. São tais as dores na bexiga e nos intestinos, que nada se pode acrescentar à sua virulência. [...] Em tão supremo transe, não me resta senão uma alegria: a lembrança das minhas doutrinas e invenções. Espero que eu, como convém à boa vontade que desde jovem tiveste para com a minha pessoa e para com a filosofia, seja tutor dos filhos de Metrodoro.⁴⁵

Em sua última escrita, é bem verdade, ele revela seus sofrimentos físicos (πάθη) causados por uma grave doença, descrita pelos sintomas

⁴³ DIOG. LAERT. *Vitae* X, 154 [Sent. vat., XL]. Para as *Sentenças vaticanas* optamos pela tradução de João Quartim de Morais e, se necessário, faremos modificações com as devidas menções.

⁴⁴ *De fin.*, II, 30.

⁴⁵ CIC. *De fin.*, II, 30: “*vitae beatum et eundem supremum diem, scribebamus haec. Tanti aderant vesicae et torminum morbi ut nihil ad eorum magnitudinem posset accedere*”. [...] “*Compensabatur*”, inquit, “*tamen cum his omnibus animi laetitia quam capiebam memoria rationum inventorumque nostrorum. Sed tu, ut dignum est tua erga me et philosophiam voluntate ab adulescentulo suscepta, fac ut Metrodori tueare liberos*”.

de “estraguria” (στραγγουρία)⁴⁶, caracterizada pela micção dolorosa e frequente em pequenos volumes, e “disenteria” (δυσεντερία). Diógenes Laércio já havia mencionado que “Epicuro morreu em consequência de cálculos renais, depois de passar quatorze dias enfermo, como diz Hermarco nas *Epístolas*” (τελευτῆσαι δ' αὐτὸν λίθῳ τῶν οὖρων ἐπισχεθέντων, ὥς φησι καὶ Ἑρμαρχος ἐν ἐπιστολαῖς, ἡμέρας νοσήσαντα τετταρεσκαίδεκα)⁴⁷. O passo 22 é, portanto, ao contrário da crítica irônica de Cícero, mais que uma mera descrição do que sentira antes de deixar a vida, é, pois, uma ode à vida bem vivida e à libertação de tudo aquilo que culmina no afastamento da vida prazerosa e feliz: as dores e os sofrimentos. A lição que fica, sobretudo para aqueles muitos *amigos-filósofos* que o acompanharam, é de que a morte não deve ser encarada como um problema real, ela será sempre um falso problema.

4. Morte, decomposição e sensação

Crer que os deuses são felizes e imortais (ἄφθαρτον καὶ μακάριον) e que a morte nada é são os primeiros fármacos ou antídotos contra as falácias da maioria dos homens (οἱ πολλοί) que, (1) acredita derivar dos deuses “os maiores maléficis aos maus e os maiores benefícios <aos bons>” (ἐνθεν αἱ μέγιστα βλάβαι τε τοῖς κακοῖς ἐκ θεῶν ἐπάγονται καὶ ὠφέλειαι <τοῖς ἀγαθοῖς>)⁴⁸, e que (2) quando da morte os bens e os males serão manifestos aos homens. Ora, nem os deuses são capazes desses males, pois “aquele que é plenamente feliz e imortal não tem preocupações, nem perturba os outros; não é afetado pela cólera ou pelo

⁴⁶ Segundo Diógenes Laércio testemunha: “Epicuro morreu em consequência de cálculos renais, depois de passar quatorze dias enfermo, como diz Hermarco nas *Epístolas* (τελευτῆσαι δ' αὐτὸν λίθῳ τῶν οὖρων ἐπισχεθέντων, ὥς φησι καὶ Ἑρμαρχος ἐν ἐπιστολαῖς, ἡμέρας νοσήσαντα τετταρεσκαίδεκα, *Vitae* X, 15).

⁴⁷ *Vitae* X, 15.

⁴⁸ *Vitae* X, 124.

favor, já que tudo isso é próprio à fraqueza” (τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέχει· ὥστε οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον)⁴⁹, nem a morte pode causar males e perturbações, nem aos vivos nem aos que já morreram:

E, no entanto, a maioria das pessoas ora foge da morte como se fosse o maior dos males, ora a deseja como descanso dos males da vida.

O sábio, porém, nem desdenha viver, nem teme deixar de viver; para ele, viver não é um fardo e não-viver é um mal.

ἀλλ' οἱ πολλοὶ τὸν θάνατον ὅτε μὲν ὡς μέγιστον τῶν κακῶν φεύγουσιν, ὅτε δὲ ὡς ἀνάπαυσιν τῶν ἐν τῷ ζῆν <κακῶν αἰροῦνται.

ὁ δὲ σοφὸς οὔτε παραιτεῖται τὸ ζῆν> οὔτε φοβεῖται τὸ μὴ ζῆν· οὔτε γὰρ αὐτῷ προσίσταται τὸ ζῆν οὔτε δοξάζεται κακὸν εἶναι τι τὸ μὴ ζῆν.⁵⁰

Epicuro viveu em Cólofon depois que seus pais foram expulsos de Samos, terra de Pitágoras, por Pérdicas, sucessor de Alexandre, o Grande⁵¹. Em Cólofon, provavelmente teve contato com as críticas virulentas de Xenófanes, morador mais ilustre da cidade, a Homero, que para a cultura helênica foi o “educador da Grécia” (Ἑλλάδα πεπαίδευκεν)⁵², e Hesíodo acerca das crenças fantasiosas sobre os deuses⁵³, formulado assim, a partir daí, sua visão filosófico-teológica

⁴⁹ *Vitae X* [*Max. Cap.*, I], 139.

⁵⁰ *Vitae X*, 125-126.

⁵¹ *Vitae X*, 1: “Após a morte de Alexandre, o Macedônio, e a expulsão dos colonizadores atenienses de Samos por Pérdicas, Epicuro deixou Atenas para ir juntar-se a seu pai em Cólofon” (τελευτήσαντος δὲ Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνης καὶ τῶν Ἀθηναίων ἐκπεσόντων ὑπὸ Περδίκκου μετελθεῖν εἰς Κολοφῶνα πρὸς τὸν πατέρα).

⁵² PLAT. *Rep.*, X, 606e. Cf. “Desde o princípio todos têm aprendido segundo Homero...” (ἐξ ἀρχῆς καθ’ ὁμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες... HERODIAN. π διχρ. p. 296, 6 [DK 21 B10]).

⁵³ Xenófanes embora reconhecendo a importância de Hesíodo e Homero para a educação do homem grego, o criticou ferozmente: “Xenofanes, imune ao orgulho, ironizador de Homero, açoitou” (Ξεινοφάνης θ’ ὑπάτωφον, Ὀμηραπάτην ἐπικόπτειν, DIOG. LAERT. *Vitae*, IX, 18 [DK 21 A1]). Também Sexto Empírico testemunha acerca dele: “Tudo aos deuses atribuíram Homero e Hesíodo, / tudo quanto entre os homens merece repulsa e censura, / roubo, adultério e fraude mútua” (πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν ὁμηρός θ’ ἡσιόδος τε, / ὅσσα παρ’ ἀνθρώποισιν ὀνειδεα καὶ ψόγος ἐστίν, / κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεῦειν, SEXT. EMP. *Adv. math.*, IX, 193 [DK 21 B11]). Cf.: CLEM. ALEX. *Strom.*, V, 109, 3 [DK 21 B15]: “Mas se tivessem mãos os bois, <os cavalos> e os leões, / quando pintassem com as mãos e compuzessem obras como os [homens, / cavalos como cavalos, bois semelhantes aos bois / pintariam a forma dos deuses e fariam corpos / tais como fosse o próprio aspecto <de cada um>” (ἀλλ’

acerca dos deuses: “Os deuses de fato existem [...]; já a imagem que deles faz a maioria das pessoas, essa não existe” (θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν [...]. οἷους δ' αὐτοὺς <οἱ> πολλοὶ νομίζουσιν οὐκ εἰσὶν· οὐ γὰρ φυλάττουσιν αὐτοὺς οἷους νομίζουσιν)⁵⁴.

Ora, se a expectativa (προσδοκάω) da morte é causa de sofrimento enquanto vive o homem, ela se configura, portanto, como “aflições infundadas” (κενῶς λυπεῖ), vazias de conteúdo e desnecessárias, e se já morreu é impossível experimentar a morte, “pois, o que está decomposto é insensível, e o insensível é nada para nós” (τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ, τὸ δ' ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς)⁵⁵. A experiência neste sentido é a competência da alma em sentir e emitir juízos sobre aquilo que sente. Na morte, ao contrário, é impossível esse processo – sentir-ajuizar – que resulta no saber (φρόνις). Logo, a morte nunca é fruto de um processo cognitivo, pois nela não há, para a alma que se decompõe com a morte, competência em produzir conhecimento. Por isso Epicuro afirma que

a morte nada é para nós, já que, quando nós somos, a morte não está presente; e, quando a morte está presente, nós não somos [existimos]. Portanto, ela nem é para os vivos, nem tampouco é para os mortos, já que para aqueles [vivos] ela não é, e, para estes [mortos], já não é.
ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδὴ περ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν· ὅταν δ' ὁ θάνατος παρῇ, τότε ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν. οὔτε οὖν πρὸς τοὺς ζῶντάς ἐστιν οὔτε πρὸς τοὺς τετελευτηκότας, ἐπειδὴ περ περὶ οὗς μὲν οὐκ ἔστιν, οἱ δ' οὐκέτι εἰσὶν.⁵⁶

εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ'>9 ἢ ἐλέοντες / ἢ γράψαι χεῖρεςσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες, / ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δὲ τε βουσὶν ὁμοίως / καὶ <κε>10 θεῶν ιδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν / τοιαῦθ' οἷον περ καὶ οἱ δέμας εἶχον <ἐκαστοι>).

⁵⁴ *Vitae* X [Ep. Men.], 123.

⁵⁵ *Vitae* X [Max. Cap., II], 139).

⁵⁶ *Vitae*, X [Ep. Men.], 125. Opto por traduzir sempre os verbos “ὦμεν”, “ἐσμέν” por “somos” e “ἐστιν”, “εἰσὶν” por “é”, priorizar uma tradução predicativa para o fato de o homem ser ou estar vivo e não-

A morte, portanto, é uma inferência da razão, logo, sua experiência é algo impossível, ou seja, carente da confirmação (μαρτυρία) dos sentidos, o que legitima a afirmação dela não ser “nada para nós” (μηθὲν πρὸς ἡμᾶς) os vivos, já que os mortos não podem contar com o testemunho dos sentidos, o que inviabiliza qualquer conhecimento acerca dela.

Esta é a primeira afirmação que Epicuro faz acerca da morte (θάνατος) na *Carta a Meneceu*: “Acostuma-te a considerar que a morte nada é para nós” (Συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηθὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον)⁵⁷. São duas as justificativas para esta afirmação. A primeira, encontra-se na própria *Carta a Meneceu* ainda no parágrafo 124: “todos os bens e males estão na própria sensação, e a morte é a privação das sensações” (ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στέρησις δὲ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος). A segunda, na *Máxima II* já citada acima: “a insensibilidade é nada para nós” (τὸ δ’ ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς). Resulta disso, como escreve Pesce⁵⁸, que “a morte não é jamais uma experiência que se oferece a um particular, mas somente um acontecimento ao qual nós podemos assistir”.

A redação da *Máxima II*, importante ressaltar, é a mesma da *Sentença Vaticana II*, o que indica que os ensinamentos de Epicuro perduraram por muitos anos e chegaram a muitos lugares. O conteúdo de ambos os aforismos recorre ao conhecimento da física atomista marcada pelo adjetivo διάλυτος que significa “decompor”, “dispersar”, “dissolver”, “desfazer em partes”, ou seja, marca o processo natural de retorno aos princípios primeiros (ἄτομα), isto é, na decomposição do

vivo, o que é reforçado pelo emprego dos termos “ἄρρεστιν” e “παρῆ”, ambos traduzidos por “presente”.

⁵⁷ *Vitae X* [Ep. Men.], 124.

⁵⁸ PESCE, 1974. p. 61.

corpo composto há o retorno aos corpos simples: “Além disso, os átomos, dos quais se formam os compostos e nos quais os compostos se dissolvem, são não somente impenetráveis [...]” (Πρὸς τε τούτοις τὰ ἄτομα τῶν σωμάτων καὶ μεστά, ἐξ ὧν καὶ αἱ συγκρίσεις γίνονται καὶ εἰς ἃ διαλύονται, ἀπερίληπτά ἐστι [...])⁵⁹.

As características distintivas e fundamentais dos corpos compostos, segundo Aristóteles, se encontram no processo de composição e decomposição, sem exceção, de todos os corpos formados a partir dos simples, animados ou inanimados: “produzem o nascer através da combinação e o perecer através da decomposição” (καὶ συνιστάμενα μὲν γένεσιν ποιεῖν, διαλυόμενα δὲ φθοράν)⁶⁰. Para Epicuro, o organismo humano (ἄθροισμα), portanto, se “decompõe” (διαλυομένου) e “a alma se dispersa” (ἡ ψυχὴ διασπείρεται), neste sentido, “não possui mais as mesmas faculdades, já não é móvel nem adquire mais sensações” (καὶ οὐκέτι ἔχει τὰς αὐτὰς δυνάμεις οὐδὲ κινεῖται, ὥστε οὐδ' αἴσθησιν κέκτηται)⁶¹.

Epicuro entende a morte, assim como os atomista de um modo geral, como o processo natural de decomposição dos corpos, pois também “a alma é um corpo” (ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι)⁶², e, ambos os corpos em harmonia⁶³ formam o conjunto das funções cognitivas: percepção e

⁵⁹ *Vitae* X [Ep. Hdt.], 42. Cf. *Vitae* X [Ep. Hdt.], 40: “alguns corpos são compostos, enquanto outros são os elementos de que se compõem os corpos compostos” (σωμάτων τὰ μὲν ἐστι συγκρίσεις, τὰ δ' ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποιήνται).

⁶⁰ ARIST. *De gen. corr.*, A 8, 325^a [DK 67 A7].

⁶¹ *Vitae* X [Ep. Men.], 65.

⁶² *Vitae* X [Ep. Hdt.], 63. Tese já sustentada por Demócrito: “segundo Demócrito, [a alma] é um composto ardente observável apenas mediante a razão, possui forma esférica e capacidade ardente, uma vez que é um corpo” (Δημόκριτος πυρῶδες σύγκριμα ἐκ τῶν λόγων θεωρητῶν, σφαιρικάς μὲν ἐχόντων τὰς ιδέας, πυρίνην δὲ τὴν δύναμιν, ὅπερ σῶμα εἶναι, ΑἸΤ. IV, 3, 5 [DK 68 A102]).

⁶³ Cf.: STOB. III, 1, 27 [DK 68 B187]: “De Demócrito. Aos homens é conveniente dar mais importância à alma que ao corpo; pois a finalidade da alma corrige as aflições do corpo. Já o vigor do corpo, desprovido de raciocínio, em nada contribui de melhor para a alma” (Δημοκρίτου. Ἀνθρώποις ἀρμόδιον¹ ψυχῆς μᾶλλον ἢ σώματος λόγον ποιεῖσθαι· ψυχῆς μὲν γὰρ τελεότης² σκήνεος μοχθηρίην³ ὀρθοῖ⁴, σκήνεος⁵ δὲ ἰσχύς⁶ ἄνευ λογισμοῦ⁷ ψυχὴν οὐδέν τι ἀμείνω τίθησιν).

intelecção, ou seja, se na morte perde-se a faculdade da percepção, logo, não há como se relacionar de modo cognitivo com o mundo nem tão pouco com os outros vivos. A corporeidade da alma, neste sentido, além de explicar o processo cognitivo humano, explica também a naturalidade da morte, pois, por ser composta, decompor-se-á também necessariamente. Escapa-lhe a subjetividade humana, que lhe é própria da alma, ou seja, a fonte de percepção e intelecção não responde mais aos estímulos da realidade. A morte, portanto, é caracterizada pela corrupção do corpo e, com isso, o fim da subjetividade, isto é, da sensibilidade humana (*Vitae* X [Ep. Men.], 124), como testemunha o epicurista Filodemo em seu tratado, *Sobre a morte*⁶⁴:

Pois desprezam que todos, morrendo, até os fisicamente fortes como Milo, em pouco tempo se tornam esqueletos e, ao final, se decompõem em suas naturezas primeiras.

καὶ παραπέμπουσιν, ὅτι πάντες ἅμα τοῖς ὡς Μίλων εὐσάρκοις ὀλίγου μὲν χρόνου σκελετοὶ γίνονται, τὸ δὲ πέρας εἰς τὰς πρώτας ἀναλύονται φύσεις.⁶⁵

Epicuro também trata da morte, *en passant*, na *Epístola a Heródoto*. Ao discutir a natureza da alma, onde ele afirma que a alma é um corpo com características específicas e estruturada para perceber na relação com o outro corpo, o *corpo-carne* (ἄπαξ)⁶⁶, também para Demócrito, assim como para Epicuro, o homem é constituído por “dois corpos” (δύο εἶναι σώματα)⁶⁷, o primeiro *imperceptível*, que, segundo Macróbio, a propósito de Demócrito, “penetra” livremente todo corpo, e, o segundo,

⁶⁴ Cf.: *Pap. Herc.*, 1050.

⁶⁵ FILOD. *De mort.*, 29, 27 [DK 68 B1a]

⁶⁶ Epicuro faz uma distinção entre o corpo-carne (ἄπαξ, σαρκός) e o corpo-alma (ψυχή) em várias *Máximas*. Cf.: *Vitae* X, 137; *Max. Cap.*, IV; XVIII e XX.

⁶⁷ Cf.: ARIST. *De anim.*, 409a 32 [DK 68 A104a]: “dado que a alma é um certo corpo, é necessário que haja dois corpos em um” (ἀναγκαῖον ἐν τῷ αὐτῷ δύο εἶναι σώματα, εἰ σῶμά τι ἢ ψυχή).

que, por sua vez, é *perceptível* (αἰσθητόν)⁶⁸. Este *corpo-alma* (ψυχή), segundo Epicuro, “desempenha o papel mais importante na sensação” (ἡ ψυχὴ τῆς αἰσθήσεως τὴν πλείστην αἰτίαν δεῖ κατέχειν), ou seja, é uma faculdade (δύναμις) e é responsável direto pelo primeiro critério de verdade na *canônica*⁶⁹ epicúrea. Não muito distante de Aristóteles, Epicuro associa a alma à capacidade de sentir, e, assim, ao passo que vive imiscuída em todo organismo humano – corpo-carne –, responde pelo ato de sentir, mesmo que lhe falte partes:

Por isso, com a perda da alma o organismo perde também a faculdade de sentir. [...] Consequentemente, a alma enquanto permanece no organismo nunca perde a faculdade de sentir, mesmo com a perda de alguma parte do organismo.

διὸ ἀπαλλαγείσης τῆς ψυχῆς οὐκ ἔχει τὴν αἴσθησιν. [...] Διὸ δὴ καὶ ἐνυπάρχουσα ἡ ψυχὴ οὐδέποτε ἄλλου τινὸς μέρους ἀπηλλαγμένου ἀναισθητεῖ.⁷⁰

A principal função da alma, evidentemente, é engendrar vida, não respondendo apenas pela percepção sensível (αἴσθησις), mas também pelas antecipações (προλήψεις), pelas afecções (πάθη), ou impulsões do espírito como pensa Spinelli (2013, p. 144), isto é, o “que consiste em *sofrer uma ação* ou em ser influenciado ou modificado por ela”⁷¹, pela mobilidade mental (ἐκκινησίαι), ou seja, pela capacidade própria de raciocinar, e pelos próprios pensamentos (διανοήσεις). A morte é, portanto, a cessação dessas características humanas essenciais, o que só

⁶⁸ MACR. *S. Scip.*, I, 14, 9 [DK 68 A103].

⁶⁹ A *canônica*, como afirma Diógenes Laércio, é uma das três partes da filosofia: “A filosofia se divide em três partes: a canônica, a física e a ética. A canônica constitui a introdução ao sistema doutrinário e encontra-se num único livro, intitulado *Canon*” (Διαιρεῖται τοῖνον εἰς τρία, τὸ τε κανονικὸν καὶ φυσικὸν καὶ ἠθικόν. τὸ μὲν οὖν κανονικὸν ἐφόδους ἐπὶ τὴν πραγματείαν ἔχει, καὶ ἔστιν ἐν ἐνὶ τῷ ἐπιγραφομένῳ Κανών, *Vitae* X, 29, 30).

⁷⁰ *Vitae* X [Ep. Hdt.], 64-65.

⁷¹ ABBAGNANO, 2007, p. 19.

acontece após a dispersão (διασπασμός) dos átomos da alma e, conseqüentemente, com a dissolução (διάλυσις) do organismo humano (ἄθροισμα) que contém a alma: “além disso, quando todo o organismo se dissolve, a alma se dispersa e não tem mais as mesmas faculdades, e já não é móvel nem possui a faculdade de sentir” (καὶ μὴν καὶ διαλυομένου τοῦ ὅλου ἄθροίσματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται καὶ οὐκέτι ἔχει τὰς αὐτὰς δυνάμεις οὐδὲ κινεῖται, ὥστε οὐδ' αἰσθησιν κέκτηται)⁷².

Cognato de διασπείρω, “espalhar”, “dispersar”, “espalhar em todas as direções”, de διά, “através de” e σπείρω “semear”, o verbo διασπείρεται, “se dispersa”, no contexto da física de Epicuro, refere-se à morte como ato de dissipar, isto é, a dispersão dos átomos que compõe a alma e dá vida e movimento ao corpo. Este é um termo com emprego técnico, e a expressão “a alma se dispersa” (ἡ ψυχὴ διασπείρεται) significa dizer que os elementos constituintes da alma, ou seja, os átomos diferenciados “extremamente lisos e arredondados” (λειοτάτων καὶ στρογγυλωτάτων)⁷³ retornam ao seu estado natural, isto é, voltam a ser apenas átomos dispersos no vazio sem poder de percepção. Neste sentido, ao findar-se a faculdade da percepção (αἰσθησις), as relações entre o homem e o mundo-exterior já não existem, o que demonstra o pressuposto fundamental da gnosiologia epicúrea que afirma que o ser humano só é enquanto percebe, logo, a ausência de tal percepção é o que caracteriza a morte.

Que a morte é algo inevitável e que ela chegará para todos é inquestionável, tanto pelo próprio fundamento teórico atomista, em que todos os corpos compostos um dia serão decompostos, como também pela observação, isto é, pela reincidência de perecimento dos

⁷² *Vitae* X [Ep. Hdt.], 65.

⁷³ *Vitae* X [Ep. Hdt.], 66.

diversos corpos, ou seja, vê-se pessoas e animais morrerem e os objetos se desfazerem por imposição e força da própria natureza. Fato é que os critérios da verdade (κριτήρια τῆς ἀληθείας, *Vitae* X, 31), os fundamentos para se afirmar o verdadeiro (ἀληθής), não se aplicam em rigor à morte. Não há percepção (αἴσθησις) dela, pois a morte é sua privação, não é possível uma antecipação (πρόlepsis), já que toda antecipação é o conjunto de percepções formuladas pela alma, e as afecções (πάθη) também são impossíveis, o que Epicuro entende como ‘impressões internas’ deixadas pelas sensações. Por isso que *quando somos a morte já não é*. Resta, portanto, apenas suposições que, se causam medo, resultam infundadas, mas, se contribuem para conscientizar o mortal de que a morte chegará um dia, encontra-se de acordo com a investigação da natureza (φισιολογία), e gera o que interessa de fato à ética epicurista: a tranquilidade da alma.

Conhecer a natureza das coisas, fundamento da filosofia de Epicuro, é um exercício (ἄσκησις) constante do sábio que se dedica à investigação (ζήτεσις) da natureza na busca para obter a disposição da calma (ἐγγαληνίζω), a imperturbabilidade (ἀταραξία) visando sempre a saúde da alma (ψυχὴν ὑγιαῖνον), para com isso, livrar-se dos receios em relação aos fenômenos celestes (μετεώροις), objeto da *Epístola a Pítocles*, das falsas suposições (ὑπολήψεις ψευδεῖς) sobre os deuses, como também do medo da morte (δεδιέναι τὸν θάνατον, *Vitae* X [Ep. Men.], 125), como bem se expressa na *Máxima* XI:

“Se nunca estivéssemos perturbados pelo temor dos fenômenos celestes e da morte, imaginado que esta pudesse afetar-nos, e se não desconhecêssemos os limites próprios às dores e aos desejos, não teríamos necessidade de estudar a natureza”.

εἰ μὴθὲν ἡμᾶς αἱ τῶν μετεώρων ὑποψίαί ἡνώχλουν καὶ αἱ περὶ θανάτου, μήποτε πρὸς ἡμᾶς ἢ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὅρους τῶν ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας.⁷⁴

Como se observa, o procedimento científico em vista da própria ciência nunca foi o intuito de Epicuro. Spinelli explicita bem essa afirmação quando diz que “os detalhes da ciência são importantes, mas não prioritários [...] o que mais importa é a pacificação de quem explica e de quem se vale da explicação”⁷⁵. O fim último (τέλος) que se deseja alcançar mediante a investigação da natureza é de uma vida feliz (μακαρίως ζῆν) sob a égide do prazer: “é por essa razão que afirmamos que o prazer é o início e o fim de uma vida feliz” (καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν)⁷⁶. Manter-se coerente com o pressuposto da *physiologia* epicúrea, resulta, portanto, em conhecer, na medida da possibilidade humana, a natureza do macro e do microcosmo como entendiam os primeiros atomistas e também poder desfrutar da vida sem os temores, fruto de uma legítima compreensão do real, resultando no destemor dos deuses, da morte e dos fenômenos celestes.

Regra geral do atomismo desde Leucipo e Demócrito é que todo corpo composto, por natureza, tende a se decompor. Este processo nos corpos inanimados se chama decomposição (διάλυσις), já nos corpos animados, ou seja, dotados de alma é morte (τελευτή), embora se resumam ao mesmo processo natural: a separação (διάκρισις) dos átomos. Isto se dá, porque todo composto se encontra em um movimento constante de perda e reposição atômica. Existir, portanto, é equilibrar esta relação entre perda e reposição dos átomos. Assim, a

⁷⁴ *Vitae X* [Max. Cap., XI], 139.

⁷⁵ SPINELLI, 2013, p. 101.

⁷⁶ *Vitae X* [Ep. Men.], 128.

morte de um corpo animado se dá quando a reposição atômica é inferior à perda, por exemplo, a degenerescência pela velhice ou por uma doença é um desequilíbrio dos átomos. Importante ressaltar, na baila daqueles filósofos pré-socráticos que admitem uma pluralidade de elementos, que também não há fim absoluto na decomposição de qualquer composto, há, no entanto, um retorno à simplicidade dos átomos que voltarão a compor outros compostos, um eterno movimento de renovação e mudança: “loucos! pois têm pensamentos de curto alcance, / já que esperam que nasça o que antes não existia / ou que algo possa morrer e ser totalmente destruído” (νήπιοι· οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι, / οἱ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὼν ἐλπίζουσιν / ἥ τι καταθνήσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἀπάντη)⁷⁷, e ainda como expressa Anaxágoras:

Os gregos laboram num erro ao admitir o nascimento e a morte; pois coisa alguma se cria ou se perde, mas tudo se une ou separadas coisas que existem. Por isso, andariam melhor em chamar ao criar-se, unir-se, e, perder-se, separar-se.

Τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεται τε καὶ διακρίνεται. Καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τὸ τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι⁷⁸.

Interessante observar como as diversas ciências, ou melhor, os diversos saberes, estão todos conectados no interior da filosofia atomista. Esta lógica se aplica aos infinitos mundos, aos compostos inanimados, ao homem enquanto ser racional, e aos animais irracionais. Acerca do mundo, Epicuro a Pítocles escreve, após descrever sua natureza: “[...] cuja dissolução levará à ruína tudo que está nele”⁷⁹. Os

⁷⁷ PLUT. *Adv. Col.*, 12, 1113 C [DK 31 B11].

⁷⁸ SIMP. *Física*, 163, 18 [DK 59 B17].

⁷⁹ *Vitae X [EPI]*, 88.

infinitos mundos, assim como foram gerados como os demais corpos, estão fadados à dissolução e, segundo a tese atribuída a Leucipo por Diógenes Laércio, eles “se decompõem nestes [elementos]” (διαλύεσθαι εἰς ταῦτα)⁸⁰, isto é, retornarão à unidade simples que os geraram. É sabido que, em rigor, apenas os átomos e o vazio são o que permanece sempre os mesmos, pois são os princípios primeiros e inalteráveis (ἀπαθῆ)⁸¹ de todos os compostos. Epicuro justifica o conhecimento acerca dos fenômenos celestes, sua geração e corrupção, também como necessário para a paz tranquilidade da alma:

Primeiramente, o conhecimento dos fenômenos celestes não tem outra finalidade, quer se digam conexos, quer completo em si, além de assegurar a tranquilidade [da alma] e a firme confiança, à semelhança das outras [investigações].

Πρῶτον μὲν οὖν μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως εἶτε κατὰ συναφὴν λεγομένων εἶτε αὐτοτελῶς νομίζειν εἶναι ἥπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν.⁸²

Além dos átomos e do vazio, também pela lógica atomista, “o todo é ilimitado” (τὸ πᾶν ἄπειρόν ἐστι) e não conhece início e fim, logo é preciso admitir sua eternidade, pois desconhece o processo de decomposição próprio dos compostos. Dois são os argumentos de Epicuro apresentados na *Epístola a Heródoto* para sua ausência de limite e sua eternidade: o primeiro é pelo fato dele “não ter extremidade nem limite” (ὥστε οὐκ ἔχον ἄκρον πέρας οὐκ ἔχει) e, conseqüentemente, “pelo número enorme de corpos atômicos e pela grandeza do vazio (τῷ πλήθει τῶν σωμάτων καὶ τῷ

⁸⁰ *Vitae* IX, 31.

⁸¹ Como nos transmitiu Diógenes Laércio, “são inalteráveis e imodificáveis em virtude de sua firmeza” (εἶναι ἀπαθῆ καὶ ἀναλλοίωτα διὰ τὴν στερρότητα, DIOG. LAERT. *Vitae* IX, 44 [DK 68 A1]). Cf. PLUT. *Adv. Colot.*, 1110F: “Os átomos em virtude de sua solidez, não podem receber afecções nem se transformarem” (τὰς ἀτόμους ὑπὸ στερρότητος· ὅθεν οὔτε χρόαν ἐξ ἀχρώστων οὔτε φύσιν ἢ ψυχὴν ἐξ ἀποίων καὶ <ἀπαθῶν> ὑπάρχειν)

⁸² *Vitae* X [Ep. Pyth.], 85.

μεγέθει τοῦ κενοῦ)⁸³. Ora, o todo é a condição de possibilidade para a ação dos infinitos átomos no também infinito vazio, é o que possibilita a formação dos compostos, já que os átomos estão em “contínuo movimento por toda a eternidade” (Κινοῦνται τε συνεχῶς [...] τὸν αἰῶνα)⁸⁴, logo, seu fim é logicamente impossível, pois implicaria também na aniquilação dos próprios átomos e do vazio que permanecem nele.

Em outras palavras, se o todo, enquanto a multiplicidade ilimitada de corpos e do vazio, é eterno (αἰώνιος), isto é, ingênito e indestrutível, pressupõe-se, portanto, uma infinita sucessão de causas determinando renovações de outras configurações dos corpos possibilitadas por ele, ou seja, estas infinitas configurações, ao se decomporem, voltarão aos princípios elementares (στοιχεῖα)⁸⁵ e se unirão outras inúmeras vezes, formando outros compostos e outros mundos, e assim, em um movimento eterno de união e separação, renovam-se os corpos compostos pela agregação dos corpos simples. A infinidade de corpos atômicos no vazio infinito, assim como seus movimentos infindáveis são, neste sentido, a causa da impossibilidade da aniquilação absoluta de qualquer composto, sendo assim, sua destruição não é senão uma alteração de configuração⁸⁶. As mútuas transformações sofridas, por outro lado, excluem o nascimento a partir do nada, pois, como na cosmologia atomista sustentada por Leucipo, o enlaçar-se uns aos outros (ἀλλήλοις περιπλεκόμενων)⁸⁷ é a causa da formação de todas as coisas geradas.

⁸³ *Vitae* X [Ep. Hdt.], 41, 42.

⁸⁴ *Vitae* X [Ep. Hdt.], 43.

⁸⁵ Cf. DIOG. LAERT. *Vitae* IX, 31 [DK 67 A1]: “Destes [elementos] se formam mundos infinitos, nos quais nestes se decompõem” (κόσμους τε ἐκ τούτων ἀπείρους εἶναι καὶ διαλύεσθαι εἰς ταῦτα).

⁸⁶ Há uma distinção entre a opinião de Leucipo, para quem há uma “decomposição” (διάλυσις) natural e gradual dos *kósmoi* e a de Demócrito, onde a “destruição” (φθίσις) é a causa do fim de um *kósmos*.

⁸⁷ *Vitae* IX, 30.

Por fim, a mudança e o movimento são necessários para a física de Epicuro, pois só assim pode haver composição e decomposição, ele admite, como vimos, algo que permanece e que deve necessariamente ser eterno. Escreve ele: “o todo sempre foi exatamente como é agora, e sempre será assim” (τὸ πᾶν ἀεὶ τοιοῦτον ἦν οἷον νῦν ἐστι, καὶ ἀεὶ τοιοῦτον ἔσται)⁸⁸. O Todo infinito é descrito paradoxalmente, uma vez que permanece sempre o mesmo, no que tange a sua qualidade e quantidade de seus princípios, e o outro como o palco das constantes mudanças, isto é, num movimento eterno, sempre se transformando, perdendo e repondo ‘matéria’ constantemente. Descrito assim, o todo “parece resolver as contradições uno-múltiplo e mutável-imutável”⁸⁹ levantadas pelos filósofos naturalistas. Em outras palavras, não há completa destruição, mas sim mudança e transformação no interior do próprio todo, e a morte um simples detalhe na imensidão do todo e das suas infinitas configurações fadadas ao fim.

Conclusão

A morte é um problema ético epicurista e sua fundamentação se encontra na exposição da física. É um processo natural de dispersão dos átomos que compõe os corpos – *carne* e *alma* –, mas que tem um reflexo direto na vida cotidiana das pessoas que lidam com a morte de parentes e amigos próximos. Epicuro portanto, no plano ético, oferece uma maneira filosófico-prática de conviver com as adversidades da vida, incluindo o receio da morte com sabedoria e liberto das tradições que, segundo ele, aprisionam os homens no temor dos deuses, da morte e dos fenômenos celestes. A proposta epicurista, no entanto, como bem

⁸⁸ *Vitae* X [Ep. Hdt.], 39.

⁸⁹ FIGUEIRA, 2007. p. 63.

aparece no final da *Epístola a Meneceu*, é desfrutar segundo a virtude, pois é ela que ensina a “vida prazerosa” (ἡδέως ζῆν) de modo “prudente, belo e justo” (φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως)⁹⁰, como convém ao sábio, ou a “um deus entre homens” (θεὸς ἐν ἀνθρώποις)⁹¹.

Da morte, como se demonstrou, não é possível escapar, apenas entendê-la como um processo natural que chega a todos os vivos sem exceção. Ao sábio cabe investigar a natureza da morte à propósito da saúde do corpo e da tranquilidade da alma. A *Sentença vaticana* 31 mostra como é vão e antinatural resistir, ou melhor, temer a morte, pois, semelhantemente a uma cidade sem proteção ou muralhas fortificadas é o homem diante do seu fim: “Perante tudo que vem de fora podemos obter segurança, mas no que concerne à morte todos os homens moram em uma cidade sem muralhas” (Πρὸς μὲν τὰλλα δυνατόν ἀσφάλειαν πορίσασθαι, χάριν δὲ θανάτου πάντες ἄνθρωποι πόλιν ἀτείχιστον οἰκοῦμεν)⁹². A ausência de fortificações, como expressa o adjetivo ἀτείχιστον, denuncia o quanto a vida é efêmera e a fragilidade humana diante da morte, semelhantemente a um exército desprotegido sem forças para resistir ao inimigo. Assim é, portanto, o homem no dia da sua inevitável morte.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*, 5 Ed. Revisão e Tradução: BENEDETTI, Ivone Castilho. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARRIGHETTI, Graziano, Epicuro, *Opere*. Introduzione, testo critico, traduzione e note (Classici della Filosofia, IV), Turin, Einaudi, 1960. 2nd ed., 1973.

⁹⁰ *Vitae* X [Ep. Men.], 132.

⁹¹ *Vitae* X [Ep. Men.], 135.

⁹² EPIC. *Sent. vat.*, 31.

- BIGNONE, Ettore. *Epicuro: opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, Bari: Gius. Laterza & Figli. 1920.
- BOLLACK, Jean; LAKS, André. (ed). *Etudes sur l'Epicurisme antique. Cahiers de Philologie*. Publications de l'Université de Lille III. 1977.
- BRUN, Jean. *O Epicurismo*. Tradução de Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 1987.
- CHANTRAENE, Pierre. *Doctionnaire Étymologique da la Langue Grecque: Histoire des Mots*. Paris, Éditions Klincksieck, 1968.
- CONCHE, Marcel. *Epicure: lettres et maximes*. Paris: Ed. de Megare, 1977.
- DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 6th ed. Berlin: Weidmann, 1951.
- EPICURO. *Máximas Principais*. 2 ed. Tradução: MORAES, João Quartim de. São Paulo: Edições Loyola. 2013.
- _____. *Sentenças Vaticanas*. Tradução: MORAES, João Quartim de. São Paulo: Edições Loyola. 2014.
- FARIA, Domingos. Será que, como defendem os epicuristas, estar morto não é um mal para quem morre? *FUNDAMENTO – Revista de Pesquisa em Filosofia*, n. 5, jul-dez, 2012, pp. 49-59.
- FARRINGTON, Benjamin. *A doutrina de Epicuro*. Tradução de Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1968.
- FIGUEIRA, Markus, da Silva. *Epicuro: sabedoria e jardim*. Relume Dumará: Rio de Janeiro, 2003.
- _____. Do equilíbrio da Alma. *Princípios*, UFRN, Natal/RN. v.6, n. 7, p. 75-86, Jan./Dez. 1999.
- _____. Epicuro e a morte como perda da subjetividade. *Princípios*, UFRN, Natal/RN. A. II, n. 3 (140-6) Jul./Dez. 1995.
- _____. O atomismo antigo e o legado de Parmênides, *Anais de Filosofia Clássica*, UFRN, Natal/RN. v. 1, n. 2, p. 59-69, 2007.

Fischer, John Martin. "Death, Badness, and the Impossibility of Experience." *The Journal of Ethics*, vol. 1, no. 4, 1997, pp. 341–53.

GASSENDI, Pierre. *Vie et Mœurs d'Epicure*. Traduction, Introduction, Annotations de Sylvie Taussig. Paris: Ed. Alive, 2001.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. 8.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian, 2013.

LAÊRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora UnB, 1988 (Ed. M.G. Koury).

LUCRÉCIO. *Sobre a natureza das coisas*. Tradução, notas e paratextos de Rodrigo Tadeu Gonçalves. 1. ed.; 2. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.

MORAES, João Quartim de. *Epicuro: as luzes da ética*. São Paulo: Editora Moderna, 1998.

NOVAK, Maria da Gloria. Morte: principio e fim no *De Rerum Natura*. *Revista Classica – Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos*. São Paulo, Vol. 7/8, 1994/1995, p. 117-125.

PESCE, Dominico. *Saggio su Epicuro*. Bari: Laterza. 1974.

RÚA, José Luiz García. *El sentido de la naturaleza en Epicuro: Algunos aspectos del discurso físico epicúreo*. Granada: Editora Comares, 1996.

SPINELLI, Miguel. *Epicuro e as bases do epicurismo*. 1ª ed. São Paulo: Editora Paulos. 2013.

_____. *Epicuro: os deuses, a religião e a reforma moral*. Curitiba: Appris, 2024.

_____. *Os Caminhos de Epicuro*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

USENER, Hermann. *Epicurea*. Leipzig: Teubneri. 1887.

WOLFF, Francis. *Pensar com os gregos: uma riqueza de todo o sempre*. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2021.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org

O GFGG (Grupo de Filosofia Greco-Germânica) tem a honra de apresentar aos leitores o sétimo volume da coleção *Entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno*, intitulado *Vida & Morte*. Além dos textos dos organizadores, os Profs. Drs. Ray Renan (UFPI), Wesley Rennyer (UFCA) e André Correia (UNIR), o livro conta com colaboradores de grande envergadura em termos de pensamento e expressão acadêmica, os quais contribuíram, cada qual, com um texto de sua autoria: a Profa. Dra. Scarlett Marton (USP) e os Profs. Drs. Gilvan Fogel (UFRJ), Flamarion Caldeira Ramos (UFABC), Luiz Rohden (Unisinos), Affonso Henrique Vieira da Costa (UFRRJ), Pedro Duarte Andrade (PUC-Rio) e Marcos Roberto Dalmásio Da Silva (UECE).

GFGG Grupo de Filosofia
Greco-Germânica



editora *fi*.org

