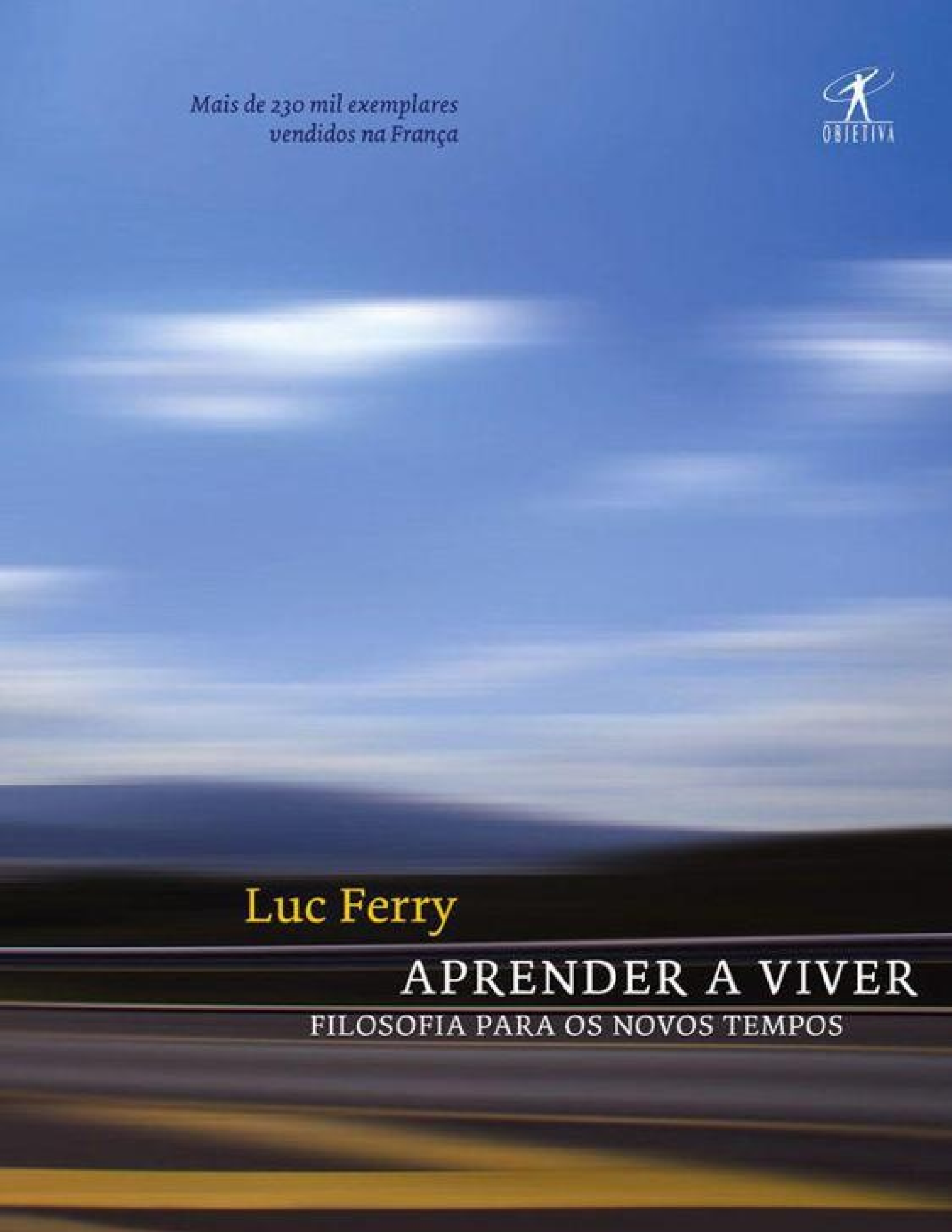
Mais de 230 mil exemplares vendidos na França



Luc Ferry

APRENDER A VIVER

FILOSOFIA PARA OS NOVOS TEMPOS

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe ***Le Livros*** e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O ***Le Livros*** e seus parceiros disponibilizam conteúdo de dominio publico e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: ***LeLivros.site*** ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste link.

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."

Luc Ferry

Aprender a Viver

Filosofia para os novos tempos

Tradução
Véra Lucia dos Reis



Copyright © 2006 by Luc Ferry

Todos os direitos desta edição reservados à
Editora Objetiva Ltda. Rua Cosme Velho, 103
Rio de Janeiro – RJ – Cep: 22241-090
Tel.: (21) 2199-7824 – Fax: (21) 2199-7825
www.objetiva.com.br

Título original
Apprendre à Vivre: Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations

Capa
Marcelo Pereira / Tecnopop

Revisão
Cristiane Marinho
Rodrigo Rosa

Coordenação de e-book
Marcelo Xavier

Conversão para e-book
Filigrana



CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ.
F456a

Ferry, Luc
Aprender a viver [recurso eletrônico] : filosofia para os novos tempos / Luc Ferry ; tradução Véra Lucia dos Reis. - Rio de Janeiro : Objetiva, 2012.
Recurso digital

Tradução de : *Apprendre à vivre – Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*
Formato: ePub
Requisitos do sistema: Adobe Digital Editions
Modo de acesso: World Wide Web
205p. ISBN 978-85-390-0341-9 (recurso eletrônico)

1. Filosofia - Introduções. 2. Livros eletrônicos. I. Título.
12-1409. CDD 100
CDU 1

Para Gabrielle, Louise e Clara.

Prólogo

Nos meses que se seguiram à publicação de meu livro *O que É uma Vida Bem-sucedida?*, várias pessoas me abordaram espontaneamente na rua para me dizer mais ou menos o seguinte: "Um dia, ouvi o senhor falar sobre sua obra... foi claríssimo, mas, quando tentei lê-lo, não compreendi mais nada..." A observação era direta, mas não agressiva. O que me causou constrangimento maior! Prometi a mim mesmo encontrar uma solução, sem saber exatamente como agir, de modo a, um dia, ser tão claro na escrita quanto afirmavam que eu era na fala...

Uma circunstância proporcionou-me a oportunidade de voltar a pensar no assunto. De férias num país onde a noite cai às seis horas, alguns amigos pediram que eu improvisasse um curso de filosofia para pais e filhos. O exercício obrigou-me a ir diretamente ao essencial, como até então eu nunca pudera fazer, sem recorrer a palavras complicadas, a citações eruditas ou alusões a teorias desconhecidas pelos meus ouvintes. À medida que eu avançava na narração da história das ideias, dei-me conta de que não existia nas livrarias um curso equivalente ao que eu estava construindo, bem ou mal, sem o auxílio de minha biblioteca. Encontram-se, naturalmente, inúmeras histórias da filosofia. Algumas são mesmo excelentes, mas as melhores são áridas demais para alguém saído da universidade, e ainda mais para quem ainda não entrou nela; outras não são interessantes.

Este pequeno livro é resultado daquelas reuniões amigáveis. Embora reescrito e completado, conserva ainda o estilo oral. Seu objetivo é modesto e ambicioso. Modesto, porque se dirige a um público de não especialistas, à semelhança dos jovens com os quais conversei naquele período de férias. Ambicioso, pois me recusei a aceitar a menor concessão às exigências da simplificação, caso deformasse a apresentação dos grandes pensamentos. Respeito tanto as obras maiores da filosofia que não aceito caricaturá-las por razões pseudopedagógicas. A clareza consta do caderno de encargos de uma obra que se dirige a iniciantes, mas pode ser obtida sem que se destrua seu objeto; do contrário, de nada vale.

Procurei, então, apresentar uma iniciação que, por mais simples que fosse, não abdicasse da riqueza e da profundidade das ideias filosóficas. Seu objetivo não é apenas oferecer um antegozo, um verniz superficial ou um resumo desfigurado pelos imperativos da vulgarização, mas também levar a descobrir essas obras, tais como são, a fim de atender a duas exigências: a de um adulto que quer saber o que é a filosofia, mas não pretende ir necessariamente além; a de um adolescente que deseja

eventualmente estudá-la mais a fundo, embora ainda não disponha dos conhecimentos necessários para começar a ler por conta própria autores difíceis.

Por isso, tentei inserir aqui tudo o que hoje considero verdadeiramente essencial na história do pensamento, tudo o que gostaria de legar àqueles que considero, no sentido antigo, incluindo a família, meus amigos.

Por que esta tentativa?

Para começar, por egoísmo, porque o mais sublime espetáculo pode tornar-se um sofrimento se não temos a sorte de ter alguém com quem partilhá-lo. Ora, ainda é pouco — e disso me dou conta a cada dia que passa — dizer que a filosofia não faz parte do que se chama comumente de "cultura geral". Um "homem culto" presumivelmente conhece a história da França, algumas importantes referências literárias e artísticas, até mesmo alguma coisa de biologia ou de física, mas ninguém o reprovará por ignorar tudo a respeito de Epicteto, Spinoza ou Kant. Entretanto, adquiri, ao longo dos anos, a convicção de que para todo indivíduo, inclusive para os que não a veem como uma vocação, é valioso estudar ao menos um pouco de filosofia, nem que seja por dois motivos bem simples.

O primeiro é que, sem ela, nada podemos compreender do mundo em que vivemos. É uma formação das mais esclarecedoras, mais ainda do que a das ciências históricas. Por quê? Simplesmente porque a quase totalidade de nossos pensamentos, de nossas convicções, e também de nossos valores, se inscreve, sem que o saibamos, nas grandes visões do mundo já elaboradas e estruturadas ao longo da história das ideias. É indispensável compreendê-las para apreender sua lógica, seu alcance e suas implicações...

Algumas pessoas passam grande parte da vida antecipando a infelicidade, preparando-se para a catástrofe — a perda de um emprego, um acidente, uma doença, a morte de uma pessoa próxima etc. Outras, ao contrário, vivem aparentemente na mais total despreocupação. Elas até consideram que questões desse tipo não têm espaço na existência cotidiana, que provêm do gosto pelo mórbido que beira a patologia. Sabem elas que as duas atitudes mergulham suas raízes em visões do mundo cujas circunstâncias já foram exploradas com profundidade extraordinária pelos filósofos da Antiguidade grega?

A escolha de uma ética antes igualitária que aristocrática, de uma estética antes romântica que clássica, de uma atitude de apego ou desapego às coisas e aos seres em face da morte, a adesão a ideologias políticas autoritárias ou liberais, o amor pela natureza e pelos animais mais do que pelos homens, pelo mundo selvagem mais do que pela civilização, todas essas opções e muitas outras foram inicialmente construções metafísicas antes de se tornarem opiniões oferecidas, como num

mercado, ao consumo dos cidadãos. As clivagens, os conflitos, as implicações que elas sugeriam desde a origem continuam, quer o saibamos ou não, a dirigir nossas reflexões e nossos propósitos. Estudá-los em seu melhor nível, captar-lhes as fontes profundas é se oferecer os meios de ser não apenas mais inteligente, mas também mais livre. Não consigo ver em nome de que deveríamos nos privar disso.

Além do que se ganha em compreensão, conhecimento de si e dos outros por intermédio das grandes obras da tradição, é preciso saber que elas podem simplesmente ajudar a viver melhor e mais livremente. Como dizem, cada um a seu modo, vários pensadores contemporâneos, não se filosofa por divertimento, nem mesmo apenas para compreender o mundo e conhecer melhor a si mesmo, mas, às vezes, para "salvar a pele". Há na filosofia elementos para vencermos os medos que paralisam a vida, e é um erro acreditar que a psicologia poderia, nos dias de hoje, substituí-la.

Aprender a viver, aprender a não mais temer em vão as diferentes faces da morte, ou, simplesmente, a superar a banalidade da vida cotidiana, o tédio, o tempo que passa, já era o principal objetivo das escolas da Antiguidade grega. A mensagem delas merece ser ouvida, pois, diferentemente do que acontece na história das ciências, as filosofias do passado ainda nos falam. Eis um ponto importante que por si só merece reflexão.

Quando uma teoria científica se revela falsa, quando é refutada por outra visivelmente mais verdadeira, cai em desuso e não interessa a mais ninguém — à exceção de alguns eruditos. As grandes respostas filosóficas dadas desde os primórdios à interrogação sobre como se aprende a viver continuam, ao contrário, presentes. Desse ponto de vista seria preferível comparar a história da filosofia com a das artes, e não com a das ciências: assim como as obras de Braque e Kandinsky não são "mais belas" do que as de Vermeer ou Manet, as reflexões de Kant ou Nietzsche sobre o sentido ou não sentido da vida não são superiores — nem, aliás, inferiores — às de Epicteto, Epicuro ou Buda. Nelas existem proposições de vida, atitudes em face da existência, que continuam a se dirigir a nós através dos séculos e que nada pode tornar obsoletas. As teorias científicas de Ptolomeu ou de Descartes estão radicalmente "ultrapassadas" e não têm outro interesse senão histórico, ao passo que ainda podemos absorver as sabedorias antigas, assim como podemos gostar de um templo grego ou de uma caligrafia chinesa, mesmo vivendo em pleno século XXI.

A exemplo do primeiro manual de filosofia escrito na história, o de Epicteto, este pequeno livro trata o seu leitor por você. Porque ele se dirige, em primeiro lugar, a um aluno ao mesmo tempo ideal e real que está no limiar da idade adulta, mas pertence ainda, devido a muitos laços, ao mundo da infância. Que não se veja nisso

nenhuma familiaridade de baixo quilate, mas tão somente uma forma de amizade, ou de cumplicidade, às quais só o tratamento íntimo convém.

Capítulo 1

O que é a filosofia?

Vou então lhe contar a história da filosofia. Não toda, certamente, mas pelo menos de seus cinco maiores momentos. Eu lhe darei exemplos de uma ou duas grandes visões do mundo ou, como se diz às vezes, de um ou dois grandes "sistemas de pensamento" ligados a uma época, a fim de que você possa começar a ler sozinho, se tiver vontade. Logo de saída, quero também lhe fazer uma promessa: se você se der o trabalho de me acompanhar, saberá de verdade o que é a filosofia. Terá mesmo uma ideia bastante precisa para decidir se quer ou não se interessar por ela, lendo, por exemplo, mais a fundo um dos grandes pensadores sobre os quais vou lhe falar.

Infelizmente — a menos que, ao contrário, seja uma coisa boa, uma astúcia da razão para nos obrigar a refletir — a pergunta que deveria ser óbvia, "O que é a filosofia?", é uma das mais controversas que conheço. A maioria dos filósofos atuais ainda a discute sem conseguir chegar a um acordo.

Quando eu estava no final do curso, meu professor me garantia que se tratava "simplesmente" de uma "formação do espírito crítico e da autonomia", de um "método de pensamento rigoroso", de uma "arte da reflexão" enraizada numa atitude de "espanto", de "questionamento"... Ainda hoje você encontrará essas definições em muitas obras de iniciação.

Apesar de todo o respeito que sinto por ele, penso que tais definições não têm quase nada a ver com a base da questão.

Certamente é preferível que em filosofia se reflita. Que se pense nela, se possível, com rigor e, por vezes, de modo crítico e interrogativo também. Mas nada disso tem absolutamente nada de específico. Estou certo de que você mesmo conhece inúmeras outras atividades humanas sobre as quais nos interrogamos, sobre as quais tentamos discutir do melhor modo possível, sem que sejamos obrigatoriamente filósofos.

Os biólogos e os artistas, os físicos e os romancistas, os matemáticos, os teólogos, os jornalistas e até os políticos refletem ou se interrogam. Nem por isso, que eu

saiba, são filósofos. Uma das principais extravagâncias do período contemporâneo é reduzir a filosofia a uma simples "reflexão crítica" ou ainda a uma "teoria da argumentação". A reflexão e a argumentação são, sem dúvida alguma, atividades altamente apreciáveis. É verdade que são mesmo indispensáveis à formação de bons cidadãos, capazes de participar com alguma autonomia da vida da cidade. Mas trata-se aí apenas de meios para outros fins diferentes da filosofia — pois esta não é nem instrumento político nem muleta da moral.

Sugiro então que você ultrapasse esse lugar-comum e aceite, por agora, uma outra abordagem, enquanto não é capaz de ver por si mesmo.

Ela parte de uma consideração muito simples, mas na qual se encontra latente a interrogação central de toda filosofia: o ser humano, diferentemente de Deus — se é que ele existe —, é mortal ou, para falar como os filósofos, é um "ser finito", limitado no espaço e no tempo. Mas, diferentemente dos animais, é o único que tem consciência de seus limites. Ele sabe que vai morrer e que seus próximos, aqueles a quem ama, também. Ele não pode, portanto, evitar interrogar-se sobre essa situação que, *a priori*, é inquietante, até mesmo absurda e insuportável. Certamente é por isso que ele se volta de imediato para as religiões que lhe prometem a "salvação".

A finitude humana e a questão da salvação

Gostaria que você compreendesse bem esta palavra — "salvação" — e percebesse também como as religiões tentam assumir as questões que ela levanta. Porque o mais simples, para começar a delimitar o que é a filosofia, ainda é, como você vai ver, situá-la em relação ao projeto religioso.

Abra um dicionário e verá que "salvação" designa primeiramente e antes de tudo "o fato de ser salvo, de escapar a um grande perigo ou a uma grande desgraça". Muito bem. Mas de que catástrofe, de que perigo medonho as religiões pretendem nos fazer escapar? Você já sabe a resposta: é da morte, sem dúvida, que se trata. Eis por que todas elas vão se esforçar, de diferentes formas, para nos prometer a vida eterna, para nos garantir que um dia reencontraremos aqueles que amamos — parentes e amigos, irmãos e irmãs, esposos e esposas, filhos e netos, dos quais a existência terrestre, inelutavelmente, vai nos separar.

No Evangelho de João, o próprio Jesus vive a experiência da morte de um amigo querido, Lázaro. Como qualquer outro ser humano, ele chora. Ele simplesmente vive a experiência, como eu ou você, do dilaceramento ligado à separação. Porém, diferentemente de nós, simples mortais, ele tem o poder de ressuscitar o amigo. Ele

diz que faz isso para mostrar que "o amor é mais forte do que a morte". E, no fundo, essa mensagem constitui o essencial da doutrina cristã da salvação: a morte, para aqueles que amam, para aqueles que têm confiança na palavra do Cristo, é apenas uma aparência, uma passagem. Pelo amor e pela fé, podemos alcançar a imortalidade.

O que vem bem a propósito, é preciso confessar. O que desejamos, de fato, acima de tudo? Não queremos ficar sozinhos, queremos ser compreendidos, amados, não queremos ficar separados dos próximos, em resumo, não queremos morrer, nem que eles morram. Ora, a existência real, um dia ou outro, frustra todas essas expectativas. É, pois, na confiança em um Deus que alguns procuram a salvação, e as religiões nos asseguram que eles a conseguirão.

Por que não, se a pessoa crê nisso e tem fé?

Mas, para aqueles que não estão convencidos, para aqueles que duvidam da veracidade dessas promessas, o problema, é claro, permanece. E é justamente aí que, por assim dizer, entra a filosofia.

Tanto mais que a própria morte — a questão é crucial se você quer compreender o campo da filosofia — não é uma realidade tão simples quanto se pensa habitualmente. Ela não se resume ao "fim da vida", a uma parada mais ou menos brutal da nossa existência. Para se tranquilizarem, alguns sábios da Antiguidade diziam que não se deve pensar nela, pois, das duas, uma: ou estou vivo, e a morte, por definição, não está presente, ou então ela está presente, e, também por definição, eu não estou presente para me afligir! Por que, nessas condições, se preocupar com um problema inútil?

O raciocínio, infelizmente, é por demais conciso para ser honesto. Pois a verdade é que a morte, ao contrário do que sugere o adágio antigo, possui faces diferentes *cuja presença é, paradoxalmente, perceptível no próprio coração da vida mais viva.*

Ora, é exatamente isso o que, num momento ou noutro, atormenta esse infeliz ser finito que é o homem, já que apenas ele tem consciência de que o tempo lhe é contado, que o irreparável não é uma ilusão, e que é preciso que ele reflita bem sobre o que deve fazer de sua curta vida. Edgar Allan Poe, num de seus mais famosos poemas, encarna essa ideia da irreversibilidade do curso da existência num animal sinistro, um corvo empoleirado na beira de uma janela, que só sabe dizer e repetir uma única fórmula: *Never more* — "nunca mais".

Poe quer dizer que a morte designa em geral tudo o que pertence à ordem do "nunca mais". Ela é, *no cerne mesmo da vida*, o que não voltará mais, o que pertence irreversivelmente ao passado, e que nunca mais poderemos reencontrar. Podem ser as férias da infância, passadas em lugares e com amigos de quem nos afastamos sem

possibilidade de volta, o divórcio dos pais, as casas ou as escolas que uma mudança nos obriga a abandonar, e mil outras coisas: mesmo que não se trate sempre do desaparecimento de um ser querido, tudo o que é da ordem do "nunca mais" pertence ao registro da morte.

Você vê o quanto ela está longe de se resumir apenas ao fim da vida biológica. Conhecemos inúmeras encarnações de morte no próprio seio da existência, e essas múltiplas faces acabam nos atormentando sem que o percebamos inteiramente. Para viver bem, para viver livremente, com alegria, generosidade e amor, precisamos, antes de tudo, vencer o medo — ou, melhor dizendo, "os" medos, tão diversas são as manifestações do Irreversível.

Mas é justamente aí que religião e filosofia divergem, de maneira fundamental.

Filosofia e religião: dois modos opostos de abordar a questão da salvação

Como de fato operam as religiões em face da ameaça suprema que elas dizem que podemos superar? Basicamente pela fé. É ela, e somente ela, na verdade, que pode fazer derramar sobre nós a graça de Deus: se você acredita em Deus, Ele o salvará, dizem elas. Para isso, exigem antes de tudo uma outra virtude, a *humildade*, que, segundo elas — e é o que não deixam de repetir os maiores pensadores cristãos, de Santo Agostinho a Pascal —, se opõe à arrogância e à vaidade da filosofia. Por que essa acusação lançada contra o livre pensamento? Por que este também pretende nos salvar, se não da morte, pelo menos das angústias que ela provoca, mas *por nossas próprias forças e em virtude apenas de nossa razão*. Eis aí, pelo menos do ponto de vista religioso, o orgulho filosófico por excelência, a audácia insuportável perceptível desde os primeiros filósofos, desde a Antiguidade grega, vários séculos antes de Jesus Cristo.

E é verdade. Por não conseguir acreditar num Deus salvador, o filósofo é antes de tudo aquele que pensa que, se conhecemos o mundo, compreendendo a nós mesmos e compreendendo os outros, tanto quanto nossa inteligência o permite, vamos conseguir, pela lucidez e não por uma fé cega, vencer nossos medos.

Em outras palavras, se as religiões se definem como "doutrinas da salvação" ***por um Outro****, pela graça de Deus, as grandes filosofias poderiam ser definidas como doutrinas da salvação* ***por si mesmo****, sem a ajuda de Deus.*

É assim que Epicuro, por exemplo, define a filosofia como uma "medicina da alma",[1] cujo objetivo último é o de nos fazer compreender que "a morte não deve amedrontar". Esse é também todo o programa filosófico que seu mais eminente

discípulo, Lucrécio, expõe num poema intitulado *Sobre a Natureza das Coisas*:

> É preciso, antes de tudo, expulsar e destruir esse medo do Aqueronte [o rio dos Infernos] que, penetrando até o fundo de nosso ser, envenena a vida humana, colore todas as coisas do negror da morte e não deixa subsistir nenhum prazer límpido e puro.

Isso é válido também para Epicteto, um dos maiores representantes de outra escola filosófica da Grécia antiga, o estoicismo, sobre o qual falarei daqui a pouco, que vai reduzir ***todas*** as interrogações filosóficas a uma única e mesma fonte: o medo da morte.

Vamos ouvi-lo quando se dirige a seu discípulo durante as conversas que com ele mantém:

> Tens em mente — diz ele — que para o homem o *princípio de todos os males*, da baixeza, da covardia, é... o medo da morte? Exercita-te contra ela; que para isso tendam *todas as tuas palavras, todos os teus estudos, todas as tuas leituras e saberás que é o único meio que os homens têm de se tornarem livres*.[2]

O mesmo tema se encontra em Montaigne, no famoso adágio segundo o qual "filosofar é aprender a morrer", e em Spinoza, com sua bela reflexão sobre o sábio, "que morre menos que o tolo"; em Kant, quando se pergunta "o que nos é permitido esperar", e até em Nietzsche, que se aproxima, com seu pensamento sobre a "inocência do devir", dos mais profundos elementos das doutrinas da salvação elaboradas na Antiguidade.

Não se preocupe se essas alusões aos grandes autores ainda não lhe dizem nada. É normal, já que você está começando. Voltaremos a cada um desses exemplos para esclarecê-los e explicitá-los.

No momento, o que importa é apenas que você compreenda por que, aos olhos de todos esses filósofos, o medo da morte nos impede de viver bem. Não somente porque ela gera angústia. A bem dizer, na maior parte do tempo, não pensamos nisso, e estou certo de que você não passa os dias meditando sobre o fato de que os homens são mortais! No entanto, isso acontece num nível mais profundo, porque a irreversibilidade do curso das coisas, que é uma forma de morte no interior mesmo da vida, ameaça-nos de sempre nos arrastar para uma dimensão do tempo que corrompe a existência: a do passado, onde se instalam os grandes corruptores da felicidade que são a nostalgia e a culpa, o arrependimento e o remorso.

Você me dirá talvez que basta não pensar nela, basta tentar, por exemplo, fixar-se

de preferência nas lembranças mais felizes do que remoer maus momentos.

Paradoxalmente, porém, a memória dos instantes de felicidade pode também nos puxar insidiosamente para fora do real, pois, com o tempo, ela os transforma em "paraísos perdidos" que nos atraem insensivelmente para o passado e nos impedem, assim, de aproveitar o presente.

Como você verá a seguir, os filósofos gregos pensavam no passado e no futuro como dois males que pesam sobre a vida humana, dois centros de todas as angústias que vêm estragar a única e exclusiva dimensão da existência que vale a pena ser vivida, simplesmente porque é a única real: a do instante presente. O passado não existe mais, e o futuro ainda não existe, insistiam eles; e, no entanto, vivemos quase toda a nossa vida entre lembranças e projetos, entre nostalgia e esperança. Imaginamos que seríamos muito mais felizes se tivéssemos isso ou aquilo, sapatos novos ou um computador turbinado, uma outra casa, outras férias, outros amigos... Mas de tanto lamentar o passado ou ter esperança no futuro, acabamos por perder a única vida que vale ser vivida, a que depende do aqui e do agora, e que não sabemos amar como ela certamente merece.

Diante dessas miragens que corroem o prazer de viver, o que nos prometem as religiões?

Que não precisamos mais ter medo, já que nossas principais expectativas serão satisfeitas e que nos é possível viver o presente tal como ele é... à espera, entretanto, de um porvir melhor! Existe um Ser infinito e bom que nos ama acima de tudo. Assim é que por ele seremos salvos da solidão, da separação dos entes queridos que, embora um dia desapareçam desta vida, nos esperarão numa outra.

O que é preciso fazer então para ser "salvo"? Fundamentalmente, é preciso crer. É, de fato, na fé e pela graça de Deus que a alquimia deve se operar. Diante Daquele que elas consideram como Ser Supremo, Aquele do qual tudo depende, elas nos convidam a uma atitude que se resume a duas palavras: confiança — em latim, diz-se *fides*, que também quer dizer "fé" — e humildade.

É nesse ponto também que a filosofia, que toma um caminho contrário, confina com o *diabólico*.

A teologia cristã desenvolveu, de acordo com essa ótica, uma reflexão profunda sobre as "tentações do diabo". O demônio, em oposição à imagística popular frequentemente veiculada por uma Igreja desprestigiada, não é aquele que nos afasta, no plano moral, do caminho reto, apelando para a fraqueza da carne. É aquele que, no plano espiritual, faz todo o possível para nos *separar* (*dia-bolos* significa, em grego, aquele que separa) da relação vertical que liga os verdadeiros crentes a Deus, o único que os salva da desolação e da morte. O *Diabolos* não se

contenta em opor os homens uns aos outros, incentivando-os até, por exemplo, a se odiar e a guerrear, mas, o que é ainda mais sério, ele separa o homem de Deus, e o abandona assim a todas as angústias que a fé tinha conseguido curar.

Para um teólogo dogmático, a filosofia — salvo, é claro, se ela se submete completamente à religião e se põe inteiramente a seu serviço (mas então ela não é mais verdadeiramente filosofia...) — é por excelência obra do diabo, pois, ao instigar o homem a se voltar contra as crenças para fazer uso da razão, do espírito crítico, ela o arrasta insensivelmente para o terreno da *dúvida*, que é o primeiro passo para longe da tutela divina.

No início da Bíblia, numa narrativa do Gênesis, como talvez você se lembre, é a serpente que exerce o papel do Maligno quando incita Adão e Eva a *duvidarem* da legitimidade dos mandamentos divinos que impediam de tocar no fruto proibido. Se a serpente quer que os dois primeiros humanos se interroguem e mordam a maçã, é para que eles desobedeçam a Deus, porque, separando-os Dele, ela sabe que vai poder lhes infligir todos os tormentos inerentes à vida dos simples mortais. É com a "queda", com a saída do paraíso primeiro — onde nossos dois humanos viviam felizes, sem nenhum medo, em harmonia com a natureza e com Deus —, que as primeiras formas de angústia aparecem. Todas elas estão ligadas ao fato de que com a queda, ela mesma proveniente da dúvida quanto à pertinência dos interditos divinos, os homens se tornaram mortais.

A filosofia — todas as filosofias, por mais divergentes que às vezes sejam nas respostas que tentam oferecer — promete também que podemos escapar dos medos primitivos. Ela tem, pois, em comum com as religiões, pelo menos na origem, a convicção de que a angústia impede de viver bem: ela nos impede não apenas de ser felizes, mas também de ser livres. Temos aí, como eu já lhe havia sugerido com alguns exemplos, um tema onipresente entre os primeiros filósofos gregos: não se pode pensar ou agir livremente quando se está paralisado pela surda inquietação que gera, mesmo quando se tornou inconsciente, o temor do irreversível. Trata-se, pois, de chamar os homens à "salvação".

Mas, como você agora já compreendeu, essa salvação deve vir não de *Outro*, de um Ser "transcendente" (o que quer dizer "exterior e superior" a nós), *mas, na verdade, de nós mesmos*. A filosofia deseja que encontremos uma saída por nossas próprias forças, pela via da simples razão, se pelo menos conseguirmos usá-la como necessário: com precisão, audácia e firmeza. Certamente é o que Montaigne quer dizer quando, fazendo alusão à sabedoria dos antigos filósofos gregos, afirma que "filosofar é aprender a morrer".

Toda filosofia estaria destinada a ser ateia? Não poderia haver uma filosofia

cristã, judia, muçulmana? Em caso afirmativo, em que sentido? Inversamente, que estatuto conferir aos grandes filósofos que, como Descartes ou Kant, foram crentes? E por que, você me perguntará, recusar a promessa das religiões? Por que não aceitar com humildade submeter-se às leis de uma doutrina da salvação "com Deus"?

Por duas razões maiores, que, sem dúvida, estão na origem de toda filosofia.

Primeiramente — e antes de tudo — porque a promessa que as religiões nos fazem para acalmar as angústias da morte, a saber, aquela segundo a qual somos imortais e vamos reencontrar depois da morte biológica os que amamos, é, como se diz, boa demais para ser verdadeira. Boa demais e muito pouco crível a imagem de um Deus que seria como um pai para os filhos. Como conciliá-la com a insuportável repetição dos massacres e das desgraças que se abatem sobre a humanidade: que pai deixaria seus filhos no inferno de Auschwitz, de Ruanda, do Camboja? Um crente dirá, sem dúvida, que é o preço da liberdade, que Deus fez os homens livres e que o mal lhes deve ser imputado. O que dizer, porém, dos inocentes? O que dizer dos milhares de criancinhas martirizadas durante esses crimes ignóbeis contra a humanidade? Um filósofo acaba duvidando de que as respostas religiosas bastem.[3] De alguma forma, ele acaba sempre pensando que a crença em Deus, que surge como que por reação, à guisa de consolo, nos faz talvez perder mais em lucidez do que ganhar em serenidade. Ele respeita os crentes, é claro. Ele não supõe necessariamente que eles estejam errados, que sua fé seja absurda, ainda menos que a inexistência de Deus seja certa. Como, verdade seja dita, se poderia provar que Deus não existe? Simplesmente não há fé, ponto final. E, nessas condições, é preciso procurar em outro lugar, pensar de outro modo.

Contudo, há mais. O bem-estar não é o único ideal sobre a Terra. A liberdade também é um ideal. E se a religião acalma as angústias, fazendo da morte uma ilusão, corre o risco de fazê-lo ao preço da liberdade de pensamento. Porque, de certa forma, ela sempre exige em troca da serenidade que pretende oferecer que, num momento ou noutro, a razão seja abandonada para dar lugar à fé, que se ponha termo ao espírito crítico para que se aceite acreditar. Ela quer que sejamos, diante de Deus, como crianças, não adultos em quem ela não vê, afinal, senão arrogantes raciocinadores.

Filosofar, mais que acreditar, é, no fundo — pelo menos do ponto de vista dos filósofos, já que o dos crentes é, com certeza, diferente —, preferir a lucidez ao conforto, a liberdade à fé. Trata-se, em certo sentido, é verdade, de "salvar a pele", mas não a qualquer preço.

Nesse caso, talvez você me pergunte se a filosofia, no fundo, não seria senão uma busca da vida boa fora da religião, uma *procura da salvação sem Deus*, daí sua

apresentação tão comum nos manuais como uma arte de bem pensar, de desenvolver o espírito crítico, a reflexão e a autonomia individual. E por isso, na cidade, na televisão ou na imprensa, ela seja reduzida tão frequentemente a um engajamento moral que opõe, no mundo tal como ele segue, o justo e o injusto? O filósofo não seria, por excelência, aquele que compreende o que é, e em seguida se engaja e se indigna contra os males do tempo? Que lugar oferecer às outras dimensões da vida intelectual e moral? Como conciliá-las com a definição da filosofia que acabo de esboçar?

As três dimensões da filosofia: a inteligência do que é (teoria), a sede de justiça (ética) e a busca da salvação (sabedoria)

Evidentemente, mesmo que a busca da salvação sem Deus esteja no centro de toda grande filosofia, se esse é seu objetivo essencial e último, ela não poderia se realizar sem passar por uma reflexão aprofundada sobre a inteligência do que é — o que se chama comumente de "teoria" — assim como sobre o que deveria ser ou o que se deveria fazer — o que se designa habitualmente pelo nome de moral ou ética.[4]

O motivo é, aliás, muito simples de ser entendido.

Se a filosofia, assim como as religiões, encontra sua fonte mais profunda numa reflexão sobre a "finitude" humana, no fato de que para nós, mortais, o tempo é realmente contado, e de que somos os únicos seres neste mundo a ter disso plena consciência, então, é evidente que a questão de saber o que vamos fazer da duração limitada não pode ser escamoteada. Diferentemente das árvores, das ostras e dos coelhos, não deixamos de nos interrogar a respeito de nossa relação com o tempo, sobre como vamos ocupá-lo ou empregá-lo, seja por breve período, hora ou tarde que se aproxima, ou longo, o mês ou o ano em curso. Inevitavelmente, chegamos, por vezes, num momento de ruptura, de um acontecimento brutal, a nos interrogar sobre o que fazemos, poderíamos ou deveríamos ter feito de nossa vida toda.

Em outras palavras, a equação "mortalidade + consciência de ser mortal" é um coquetel que carrega em germe a fonte de todas as interrogações filosóficas. O filósofo é, antes de tudo, aquele que pensa que não estamos aqui como "turistas", para nos divertir. Ou, melhor dizendo, mesmo que ele conseguisse, ao contrário do que acabo de afirmar, chegar à conclusão de que só o divertimento vale a pena ser vivido, pelo menos isso seria o resultado de um pensamento, de uma reflexão e não de um reflexo. O que supõe que se percorrem três etapas: a da *teoria*, a da *moral* ou da *ética* e, em seguida, a da *salvação* ou *sabedoria*.

Podemos formular as coisas simplesmente do seguinte modo: a primeira tarefa da

filosofia, a da teoria, consiste em se ter uma ideia do "campo", em se conquistar um mínimo de conhecimento do mundo no qual nossa existência vai se desenvolver. Com que ele se parece: hostil ou amigável, perigoso ou útil, harmonioso ou caótico, misterioso ou compreensível, belo ou feio? Se a filosofia é busca de salvação, reflexão sobre o tempo que passa e que é limitado, ela não pode deixar de se interrogar, de saída, sobre a natureza do mundo que nos cerca. Toda filosofia digna desse nome parte, pois, das ciências naturais que desvelam a estrutura do universo — a física, a matemática, a biologia etc. —, mas também das ciências históricas que nos esclarecem tanto sobre sua história quanto sobre a dos homens. "Aqui ninguém entra se não for geômetra", dizia Platão a seus alunos, ao falar de sua escola, a Academia, e, depois dele, nenhuma filosofia jamais pretendeu seriamente economizar conhecimentos científicos. Mas é preciso ir mais longe e interrogar-se também sobre os *meios* de que dispomos para conhecer. Ela tenta, portanto, além das considerações tomadas às ciências positivas, delimitar a natureza do conhecimento enquanto tal, compreender os métodos aos quais ela recorre (por exemplo, como descobrir as causas de um fenômeno?), mas também os seus próprios limites (por exemplo, pode-se demonstrar ou não a existência de Deus?).

Essas duas questões, a da natureza do mundo e a dos instrumentos de conhecimento de que dispõem os humanos, constituem também o essencial da parte ***teórica*** da filosofia.

É evidente que além do campo, além do conhecimento do mundo e da história na qual nossa existência acontece, precisamos nos interessar pelos outros humanos, por aqueles com os quais vamos atuar. Porque não apenas não estamos sós, mas, além disso, o simples processo da educação mostra que não poderíamos simplesmente nascer e subsistir sem a ajuda de outros humanos, a começar por nossos pais. Como viver com o outro, que regras adotar, como nos comportar de modo "vivível", útil, digno, de maneira "justa" em nossas relações com os outros? Essa é a questão da segunda parte da filosofia, a parte não mais teórica, mas ***prática***, a que pertence, em sentido lato, à esfera ***ética***.

Mas por que se esforçar para conhecer o mundo e sua história, por que se esforçar para viver em harmonia com os outros? Qual a finalidade ou o sentido de todos esses esforços? É preciso que tudo isso tenha um sentido? Todas essas questões e outras da mesma ordem nos remetem à terceira esfera da filosofia, a que concerne, você já sabe, à questão última da ***salvação*** ou da ***sabedoria***. Se a filosofia, segundo sua etimologia, é "amor" (*philo*) da sabedoria (*sophia*), é nesse ponto que ela deve se apagar para dar lugar, tanto quanto possível, à própria sabedoria, que dispensa, é claro, qualquer filosofia. Porque ser sábio, por definição, não é amar ou querer ser

amado, é simplesmente viver sabiamente, feliz e livre, na medida do possível, tendo enfim vencido os medos que a finitude despertou em nós.

Mas tudo isso está ficando muito abstrato, eu sei. De nada adianta continuar explorando a definição da filosofia sem dar um exemplo concreto. Esse exemplo vai fazer com que você veja, na prática, as três dimensões — teoria, ética, busca da salvação ou sabedoria — que acabamos de mostrar.

O melhor então é abordar sem demora o assunto, começar pelo começo, remontando às origens, às escolas de filosofia que floresceram na Antiguidade. Sugiro que você considere o caso da primeira grande tradição de pensamento: a que passa por Platão e Aristóteles e em seguida encontra sua expressão mais acabada, ou pelo menos a mais "popular", no estoicismo. É, portanto, por ele que vamos começar. Em seguida, podemos juntos explorar as maiores épocas da filosofia. Teremos ainda que compreender por que e como se passa de uma visão de mundo a outra. Será porque a resposta anterior não nos basta, porque ela não nos convence mais, porque uma outra a suplanta incontestavelmente, porque existem várias respostas possíveis?

Você compreenderá, então, em que a filosofia é, ainda nesse aspecto, contrariamente à opinião comum e falsamente sutil, muito mais a arte das respostas do que a das perguntas. E como você vai poder avaliar *por si mesmo* — outra promessa crucial da filosofia, justamente porque ela não é religiosa e não submete a verdade a Outro —, em breve vai perceber o quanto essas respostas são profundas, apaixonantes, em resumo, geniais.

[1] A partir desse ponto de vista, ele sugere quatro remédios contra os males diretamente ligados ao fato de sermos mortais: "Os deuses não devem ser temidos, a morte não deve amedrontar, o bem é fácil de se conquistar, o mal, fácil de suportar."

[2] Ver a coletânea intitulada *Les Stoïciens* [Os Estoicos], Paris, Gallimard, La Pléiade, p. 1.039.

[3] Poderão replicar que essa argumentação não vale contra as visões populares da religião. Sem dúvida, nesse sentido, elas não são nem menos numerosas nem menos poderosas.

[4] Uma observação a respeito de terminologia, para que se evitem mal-entendidos. Deve-se dizer "moral" ou "ética", e que diferença existe entre os dois termos? Resposta simples e clara: *a priori*, nenhuma, e você pode utilizá-los indiferentemente. A palavra "moral" vem da palavra latina que significa "costumes", e a palavra "ética", da palavra grega que também significa "costumes". São, pois, sinônimos perfeitos e só diferem pela língua de origem. Apesar disso, alguns filósofos aproveitaram o fato de que havia dois termos e lhes deram sentidos diferentes. Em Kant, por exemplo, a moral designa o conjunto dos princípios gerais, e a ética, sua aplicação concreta. Outros filósofos ainda concordarão em designar por "moral" a teoria dos deveres para com os outros, e por "ética", a doutrina da salvação e da sabedoria. Por que não? Nada impede de se utilizar essas duas palavras dando-lhes sentidos diferentes. Mas nada obriga, porém, a fazê-lo e, salvo explicação contrária, utilizarei neste livro os dois termos como sinônimos perfeitos.

Capítulo 2

Um exemplo de filosofia antiga
O amor à sabedoria segundo os estoicos

Comecemos com um pouco de história, para que você tenha ao menos uma ideia do contexto no qual a escola estoica nasceu.

A maioria dos historiadores concorda em dizer que a filosofia nasceu na Grécia, por volta do século VI a.C. Costuma-se chamar a isso de "milagre grego", a tal ponto esse nascimento súbito é espantoso. Com efeito, o que havia antes e em outro lugar — antes do século VI e em outras civilizações — além da civilização grega? E por que esse brusco aparecimento?

Pode-se com certeza discutir a respeito erudita e longamente. Contudo, é possível dar duas respostas muito simples para essas perguntas.

Em todas as civilizações que conhecemos, sem contar a Antiguidade grega, e antes dela, as religiões ocupavam o lugar da filosofia. Elas detinham o monopólio das respostas para a pergunta da salvação, dos discursos destinados a acalmar as angústias provenientes do sentimento de mortalidade. A prova é a enorme diversidade dos cultos, dos quais de certa forma conservamos os traços. Foi na proteção dos deuses, não na existência da própria razão, que por muito tempo os homens, sem dúvida, buscaram a salvação.

Quanto a saber por que essa busca assumiu, um dia, na Grécia, uma forma "racional", emancipada das crenças religiosas, parece ter sido pela natureza, pelo menos em parte, democrática da organização política da cidade. Porque favorecia as elites, como nenhuma antes dela, com liberdade e autonomia de pensamento. Nas assembleias, os cidadãos gregos habituaram-se a discutir, deliberar e argumentar permanentemente e em público. Foi certamente essa tradição republicana que propiciou o aparecimento de um pensamento livre, emancipado das imposições associadas aos diferentes cultos religiosos.

Assim é que já existiam em Atenas, desde o século IV antes da nossa era, numerosas escolas filosóficas. Frequentemente eram designadas pelo nome dos

lugares onde se tinham estabelecido. Por exemplo, o pai fundador da escola estoica, Zenão de Cítio (que nasceu por volta de 334 e morreu por volta de 262 a.C.), ensinava sob arcadas recobertas de pinturas. Foi assim que a palavra "estoicismo" foi criada. Vem simplesmente do grego *stoa*, que significa "pórtico".

As lições que Zenão ministrava sob as famosas arcadas eram gratuitas e públicas. Tiveram tamanha repercussão que, depois de sua morte, seu ensino prosseguiu e se prolongou por intermédio de seus discípulos.

O primeiro sucessor de Zenão foi Cleanto de Assos (c. 331-230 a.C.), e o segundo, Crisipo de Solis (c. 280-208 a.C.). São esses os três grandes nomes do que se convencionou designar como "estoicismo antigo". Além de um breve poema, *Hino a Zeus*, de Cleanto, praticamente não conservamos nada dos inúmeros trabalhos redigidos pelos primeiros estoicos. Conhecemos seu pensamento apenas de maneira indireta, por escritores muito posteriores a eles (notadamente Cícero). O estoicismo teve uma segunda vida, na Grécia, no século II a.C., e, depois, uma terceira, muito mais tarde, em Roma.

As grandes obras desse último período, diferentemente dos dois primeiros, são bem conhecidas. Não provêm mais de filósofos sucedendo-se na direção da escola e vivendo em Atenas, mas de um membro da corte imperial romana, Sêneca (c. 4 a.C.-64 d.C), que foi também preceptor e ministro de Nero; de um professor, Musonius Rufus (25-80 d.C.), que ensinou estoicismo em Roma e foi perseguido pelo próprio Nero; de Epicteto (c. 50-130 d.C.), escravo liberto cujo ensinamento oral nos foi transmitido fielmente por seus discípulos, notadamente Arrio, autor de dois livros que atravessaram os séculos: *Discursos* e o *Manual,*[5] e, por fim, do imperador Marco Aurélio (121-180 d.C.).

Gostaria agora de lhe mostrar — apontando aspectos fundamentais — como uma filosofia, no caso o estoicismo, pode, diferentemente das religiões, lançar o desafio da salvação, como pode, simplesmente pelos caminhos da razão, tentar trazer respostas à necessidade de vencer os medos nascidos da finitude. Nesta apresentação, seguirei os três grandes eixos — teoria, ética, sabedoria — sobre os quais acabei de falar. Darei também bastante espaço para citações dos grandes autores. Sei que às vezes elas perturbam um pouco a leitura, mas são essenciais para que você aprenda o mais rápido possível a exercer o espírito crítico. É preciso que você se habitue a verificar se o que lhe disseram é verdade ou não. E para isso é necessário ler desde cedo os textos originais, sem jamais se contentar apenas com "comentários".

I. *Theoria*: a contemplação da ordem cósmica

Para nele encontrar lugar, para aprender a nele viver e nele inscrever as ações, é necessário antes conhecer o mundo que nos cerca. Essa é, como lhe disse, a primeira tarefa da teoria filosófica.

Em grego, ela se chama também *theoria*, e a etimologia da palavra merece nossa atenção:[6] *to theion* ou *ta theia orao* significa "eu vejo (*orao*) o divino (*theion*)", "eu vejo as coisas divinas (*theia*)". Para os estoicos, de fato, a *the-oria* consiste exatamente em esforçar-se por contemplar o que é "divino" no real que nos cerca. Em outras palavras, a tarefa primeira da filosofia é ver o *essencial* do mundo, o que nele é mais real, mais importante, mais significativo. Ora, pela tradição que culmina no estoicismo, a essência mais íntima do mundo é a *harmonia*, a *ordem*, simultaneamente justa e bela, que os gregos designam pelo nome de *cosmos*.

Se você quer ter uma ideia exata daquilo que os gregos chamavam de *cosmos*, o mais simples é imaginar o todo do universo como se fosse um ser **organizado e animado**. Para os estoicos, de fato, a estrutura do mundo, ou, se você preferir, a ordem cósmica, não é apenas uma organização magnífica, mas também uma ordem análoga à de um ser vivo. O mundo material, o universo todo, é, no fundo, como um gigantesco animal do qual cada elemento — cada órgão — seria admiravelmente concebido e agenciado em harmonia com o conjunto. Cada parte do todo, cada membro desse corpo imenso está perfeitamente ordenado e, salvo catástrofe (às vezes elas acontecem, mas duram pouco e logo tudo volta à ordem), funciona de maneira impecável, no sentido próprio da palavra, sem defeito, em harmonia com os outros: é o que a teoria deve nos ajudar a desvendar e conhecer.

Em francês [como em português] o termo *cosmos* deu, entre outras, a palavra *cosmético*. Na origem, é a ciência da beleza dos corpos, que deve estar atenta à justeza das proporções, e, posteriormente, à arte da maquilagem que deve pôr em relevo o que é "benfeito" (e dissimular, caso seja necessário, o que é menos...). É essa ordem, esse *cosmos* como tal, essa estrutura ordenada do universo todo que os gregos chamam de "divino" (*theion*), e não, como para os judeus ou os cristãos, um Ser exterior ao universo, que existiria antes dele e que o teria criado.

É, pois, *esse divino*, que não tem nada de um Deus pessoal, mas se confunde com a ordem do mundo, que os estoicos nos convidam a contemplar (*theorein*) com a ajuda de todos os meios apropriados — por exemplo, estudando ciências específicas, a física, a astronomia ou a biologia e, além disso, multiplicando as observações que nos mostram como o universo *todo* (e não apenas esta ou aquela parte) é "benfeito": o movimento regular dos planetas, a estrutura do menor organismo vivo, do mais ínfimo inseto, provam ao observador atento, àquele que pratica inteligentemente a "teoria", como a ideia de *cosmos*, de ordem justa e bela, descreve de maneira

adequada a realidade que nos cerca, desde que saibamos contemplá-la como convém.

Pode-se, portanto, dizer que a estrutura do universo não é apenas "divina", perfeita, mas também "racional", de acordo com o que os gregos chamam de *logos* (termo que dará em francês [como em português] a palavra "lógica") e que designa justamente essa ordenação admirável das coisas. É por isso, aliás, que nossa razão vai se revelar capaz, justamente no exercício da *theoria*, de compreendê-la e decifrá-la, exatamente como um biólogo compreende a "significação" ou a função dos órgãos de um corpo vivo que ele disseca.

Para os estoicos, abrir os olhos para o mundo era, assim como para um biólogo, abrir os olhos para o corpo de um rato ou de um coelho, a fim de descobrir que tudo nele é perfeitamente "benfeito": o olho admiravelmente constituído para "ver bem", o coração e as artérias para bem irrigar todo o corpo com o sangue que o faz viver, o estômago para digerir os alimentos, os pulmões para oxigenar os músculos etc. Tudo isso é, para os estoicos, ao mesmo tempo lógico, racional no sentido do *logos*, e "divino", *theion*. Por que esse termo? Não é para significar que um Deus pessoal teria criado todas essas maravilhas, mas, de preferência, para marcar o fato de que, primeiramente, se trata de maravilhas, *e que nós também, os seres humanos, não somos absolutamente seus autores ou inventores.* Ao contrário, nós apenas as descobrimos já completas, sem tê-las nós mesmos criado. O divino é o não humano quando é maravilhoso.

É o que Cícero, uma de nossas principais fontes para o conhecimento do pensamento dos primeiros estoicos, cujas obras, como já disse, foram quase todas perdidas, sublinha no ensaio dedicado à *natureza dos deuses* (I, 425). Nessa obra, ele caçoa dos pensadores, como Epicuro, segundo os quais o mundo, em oposição ao que dizem os estoicos, não é um *cosmos*, uma ordem, mas, ao contrário, um caos. Eis o que Cícero replica, justamente em nome do pensamento estoico:

> Que Epicuro caçoe tanto quanto quiser [...] não deixa de ser verdade que nada é mais perfeito que o mundo... O mundo é um ser animado, dotado de consciência, inteligência e razão.

Citei esse pequeno texto para que você possa avaliar o quanto esse pensamento está afastado do nosso, de nós, Modernos. Se alguém hoje dissesse que o mundo é animado, quer dizer, que possui uma alma, e que a natureza é dotada de razão, passaria certamente por louco. Mas, se compreendemos bem os Antigos, o que queriam dizer não tem nada de absurdo: ao afirmar o caráter divino do universo todo, eles exprimiam sua convicção de que uma ordem "lógica" operava por trás do

caos aparente das coisas, e que a razão humana poderia trazê-la à luz.

Aproveito para lhe dizer que é exatamente essa ideia, segundo a qual o mundo possui uma espécie de alma, que é como um ser vivo, que mais tarde se chamará de "animismo" (da palavra latina *anima*, que quer dizer "alma"). Falarei também a respeito dessa "cosmologia" (concepção do *cosmos*), de "hilozoísmo", que quer dizer, literalmente, que a matéria (*hylè*) é como um animal (*zoon*), um ser vivo. É também a essa doutrina que daremos o nome de "panteísmo" (da palavra grega *pan*, que significa "tudo", e *theos*, Deus), já que a totalidade do mundo é divina, e não um ser exterior ao mundo, que o teria criado, por assim dizer, de fora.

Se lhe apresento esse vocabulário, acredite que não é por gosto pelo jargão filosófico, mas, ao contrário, para que você possa ler as obras dos grandes autores sem ser impedido pela barreira, no fundo muito simples, desses termos "técnicos" que muitas vezes impressionam mais do que esclarecem.

Do ponto de vista da *theoria* estoica, o *cosmos* é, pois, com exceção de alguns episódios acidentais e provisórios que são as catástrofes, essencialmente ***harmonioso*** — o que terá, daqui a pouco veremos por quê, consequências importantes no plano "prático" (ou seja, nos planos moral, jurídico e político). É justamente porque a natureza inteira é harmoniosa que em certa medida vai poder servir de modelo de conduta aos homens. Assim, o famoso imperativo segundo o qual é preciso imitá-la em tudo vai poder se aplicar não apenas ao plano estético, da arte, mas também ao da moral e ao da política.

Essa ordem harmoniosa, exatamente em razão dessa característica primeira, só pode ser ***justa e boa***, como insiste Marco Aurélio em seu livro intitulado *Meditações*:

> Tudo o que acontece, acontece justamente; é o que descobrirás se observares as coisas com exatidão [...] como se alguém vos concedesse vossa parte segundo o que mereceis.

Marco Aurélio pensa que a natureza, pelo menos em seu funcionamento normal, excetuando-se os acidentes ou catástrofes que às vezes nos submergem, faz justiça a cada um, tendo em vista que ela nos dota, quanto ao essencial, daquilo de que precisamos: um corpo que permite que nos movamos no mundo, uma inteligência que possibilita nossa adaptação a ele, e riquezas naturais que nos bastam para nele viver. De modo que, nessa grande partilha cósmica, cada um recebe o que lhe é devido.

Essa teoria do justo anuncia uma fórmula que servirá de princípio a todo o direito romano: "dar a cada um o que é seu", colocar cada um em seu lugar — o que supõe consequentemente que haja para cada um como que um "lugar", um

"lugar natural", como dizem os gregos, no seio do *cosmos*, e que esse próprio *cosmos* seja justo e bom.

Você entende que, sob essa ótica, uma das finalidades últimas da vida humana será encontrar seu justo lugar no seio da ordem cósmica. Para a maioria dos pensadores gregos — com exceção dos epicuristas —, é perseguindo essa busca, ou melhor, realizando essa tarefa, que se pode conquistar a felicidade e a vida boa. Numa perspectiva análoga, a *theoria* possui também, de modo implícito, uma dimensão estética, já que a harmonia do mundo que ela desvela torna-se um modelo de beleza para os humanos. Evidentemente, assim como existem catástrofes naturais que parecem enfraquecer a ideia de que o *cosmos* seria justo e bom — mas dissemos que elas sempre são acidentes transitórios —, existem também no seio da natureza coisas que, pelo menos à primeira vista, parecem feias, até mesmo horríveis. É preciso, no entanto, segundo os estoicos, saber vencer as impressões imediatas e não permanecer na perspectiva comum das pessoas que não refletem. É isso que Marco Aurélio exprime com muita força em suas *Meditações*:

> A juba do leão, a espuma que escorre da goela do javali, e muitas outras coisas, se observamos detalhadamente, sem dúvida estão longe de ser belas, e, no entanto, porque derivam do fato de terem sido engendradas pela natureza, são um ornamento e possuem encanto; se nos apaixonássemos pelos seres do universo, se tivéssemos uma inteligência mais profunda, sem dúvida, todos eles nos pareceriam sempre criaturas agradáveis. Mesmo em velhos e velhas, poderemos encontrar uma certa perfeição, uma beleza, como encontramos na graça infantil, se tivermos os olhos de um sábio.

Trata-se da mesma ideia que já se encontra em um dos maiores filósofos gregos no qual o estoicismo se inspira, Aristóteles, quando denuncia a ilusão daqueles que julgam o mundo mau, feio ou desordenado, porque só olham para o detalhe, sem chegar a uma inteligência conveniente da totalidade. Se as pessoas comuns pensam, de fato, que o mundo é imperfeito, é porque, segundo ele, cometem o erro de "dirigir ao universo todo observações que se referem apenas aos objetos sensíveis, e ainda assim poucos dentre eles. De fato, a extensão do mundo sensível que nos cerca é a única em que reinam a geração e a corrupção, mas ela nem chega, por assim dizer, a representar uma parte do todo. De modo que seria mais justo absolver o mundo sensível em benefício do mundo celeste do que condenar o mundo celeste por causa do mundo sensível". Evidentemente, se nos limitamos a olhar nosso cantinho do mundo, não veremos a beleza do conjunto. Porém, o filósofo que contempla, por exemplo, o movimento admiravelmente regular dos planetas saberá

elevar-se a um ponto de vista superior para compreender a perfeição do Todo do qual não somos senão um ínfimo fragmento.

Como você vê, nisso reside o caráter divino do mundo ao mesmo tempo ***imanente e transcendente***.

Mais uma vez utilizo propositalmente as palavras do vocabulário filosófico porque elas lhe serão úteis mais adiante. Diz-se que uma coisa é imanente ao mundo, quando se situa em relação apenas a ele. Do contrário, diz-se que ela é transcendente. Nesse sentido, o Deus dos cristãos é transcendente em relação ao mundo, ao passo que o divino dos estoicos, que absolutamente não se situa em não sei que "além", já que não é senão a estrutura harmoniosa, cósmica ou cosmética do próprio mundo, lhe é perfeitamente imanente.

O que não impede que, de outro ponto de vista, o divino dos estoicos possa ser do mesmo modo chamado de "transcendente", não, com certeza, em relação ao mundo, mas em relação aos homens, tendo em vista que ele é ***radicalmente superior e exterior a eles***. Estes, de fato, o descobrem maravilhados, pelo menos se são um pouco filósofos, mas não o inventam nem o produzem de modo algum.

A esse respeito, ouçamos Crisipo, aluno de Zenão e o segundo dirigente da escola estoica:

> As coisas celestes e aquelas cuja ordem é sempre a mesma não podem ser feitas pelo homem.

Essas palavras são citadas por Cícero, que acrescenta, comentando o pensamento dos primeiros estoicos:

> O mundo deve ser sábio, e a natureza, que comporta todas as coisas reunidas, deve exceder pela perfeição da razão [*logos*]; *assim, o mundo é Deus, e o conjunto do mundo é englobado por uma natureza divina.*

Podemos, pois, segundo os estoicos, dizer que o divino é "transcendência na imanência", para melhor se perceber em que a *theoria* é uma contemplação de "coisas divinas" que, embora não inscritas em nenhum outro lugar a não ser no real, não deixam de ser inteiramente estranhas à atividade humana.

Gostaria que você observasse ainda, de passagem, uma ideia difícil, à qual voltaremos adiante, para melhor compreendê-la, mas que você já pode guardar num canto da memória: a *theoria* da qual nos falam os estoicos nos desvela, como acabamos de dizer, o mais perfeito e o mais "real" — o mais divino, no sentido grego — no mundo. Com efeito, você vê que o mais real, o mais essencial na descrição do *cosmos*, é sua ordenação, sua harmonia — e não o fato de que, em

certos momentos, ele tenha defeitos, como por exemplo os monstros, ou as catástrofes naturais. É nisso que a *theoria*, que nos revela tudo isso e nos oferece meios de compreendê-lo, é ao mesmo tempo o que os filósofos chamarão mais tarde de "ontologia" (uma doutrina que define a estrutura ou a "essência" mais íntima do Ser) e uma teoria do conhecimento (um estudo dos meios intelectuais pelos quais se chega a esse conhecimento do mundo).

É importante perceber que a *theoria* filosófica, entendida nesse duplo sentido, não é redutível a uma ciência particular como a biologia, a astronomia, a física ou a química, por exemplo. Porque, embora recorra constantemente às ciências positivas, ela mesma não é nem experimental nem limitada a um objeto particular. Por exemplo, ela não se interessa apenas pelo ser vivo, como a biologia, ou apenas pelos planetas, como a astronomia, nem mesmo apenas pela matéria inanimada, como a física, mas tenta captar a essência ou a estrutura interna da totalidade do mundo. É algo bastante ambicioso, sem dúvida, e isso pode até mesmo parecer completamente utópico em face de nossas atuais exigências científicas. Contudo, a filosofia não é uma ciência entre outras, e mesmo que ela deva levar em conta os resultados científicos, seu propósito fundamental não é de ordem científica. Ela busca um sentido para este mundo que nos cerca, elementos que nos permitam nele inscrever nossa existência, e não apenas um conhecimento objetivo.

Tudo isso ainda é bem difícil de se captar no estágio em que nos encontramos. Você pode, por enquanto, deixar esse aspecto de lado, mas saiba que precisaremos voltar a ele para demonstrar com precisão a natureza da diferença entre a filosofia e as ciências exatas.

De qualquer modo, estou certo de que você já pressente que essa *theoria*, contrariamente às nossas ciências modernas que são, por princípio, "neutras", visto que descrevem o que é e nunca o que poderia ser, vai ter implicações práticas nos planos moral, jurídico e político. É claro que a descrição do *cosmos* que acabamos de evocar não poderia deixar indiferentes os homens que se interrogam sobre o melhor modo de conduzir suas vidas.

II. Ética: uma justiça que toma a ordem cósmica como modelo

Que ética corresponde à *theoria* que acabamos de descrever brevemente?

A resposta não contém nenhuma dúvida: juntar-se ou ajustar-se ao *cosmos*, eis, aos olhos dos estoicos, a palavra de ordem de toda ação justa, o princípio mesmo de toda moral e de toda política. Porque a justiça é primeiramente *justeza*: assim como um ebanista ou um *luthier* ajusta uma peça de madeira num conjunto maior, um

móvel, ou um violino, não temos nada melhor a fazer além de tentar nos *ajustar* à ordem harmoniosa e boa que a *theoria* acaba de nos desvendar. O que esclarece ainda, diga-se de passagem, o sentido da atividade teórica para os filósofos. O conhecimento não é inteiramente desinteressado, como você pode ver, já que propicia uma ética.

É por isso que as escolas filosóficas da época, contrariamente ao que se faz nos dias de hoje nos colégios ou nas universidades, insistem menos nos discursos do que nos atos, menos nos conceitos do que nos *exercícios de sabedoria*.

Vou lhe contar um caso para que você compreenda bem o que isso quer dizer. Antes que a escola estoica tivesse sido fundada por Zenão, existia em Atenas uma outra escola, na qual os estoicos muito se inspiraram: a dos cínicos. Hoje em dia, a palavra cínico designa, na linguagem corrente, uma coisa negativa. Dizer que alguém é "cínico" significa que a pessoa não crê em nada, que age sem princípios, sem se preocupar com valores, sem respeito pelo outro etc. Naquela época, no século III a.C., era uma outra história, e os próprios cínicos eram moralistas exigentes.

A palavra possui uma origem divertida: provém diretamente do termo grego que significa "cachorro". Qual a relação, você perguntará, com uma escola de sabedoria filosófica? É a seguinte: os filósofos cínicos tinham um princípio fundamental de conduta que os levava a procurar viver preferencialmente segundo a natureza, e não em função das convenções sociais artificiais das quais eles não deixavam de caçoar. Uma de suas atividades favoritas consistia em perturbar as pessoas na rua, na praça do mercado, em zombar de suas crenças; hoje, diríamos "chocar o burguês". Por isso, eram facilmente comparados a esses cãezinhos que nos mordem os calcanhares ou latem perto de nós para melhor nos aborrecer.

Contam, então, que os cínicos — e um dos mais eminentes dentre eles, chamado Crates, foi justamente o mestre de Zenão — obrigavam os alunos a multiplicar os exercícios práticos, exigindo que não se importassem com o disse me disse, contentando-se com a missão essencial que consiste em viver de acordo com a ordem cósmica. Sugeriam, por exemplo, que arrastassem um peixe morto na ponta de um cordão. Você pode facilmente imaginar que o infeliz obrigado a realizar esse tipo de pilhéria logo se tornava vítima de toda espécie de caçoada e de todas as gozações. Mas, como se diz, "ele aprendia". O quê? Justamente a não mais se importar com o olhar dos outros, e realizar o que os crentes chamam de "conversão": no caso, uma conversão não a Deus, mas à natureza cósmica da qual a loucura humana jamais deveria nos desviar.

O próprio Crates, num outro estilo, mas inteiramente conforme à natureza, não

hesitava em fazer amor em público com Hipárquia, sua mulher. Na época, assim como hoje, as pessoas ficavam muito chocadas. No entanto, por mais estranho que pareça, isso era consequência direta do que se poderia chamar de "ética cosmológica": a ideia de que a moral e a arte de viver devem tirar seus princípios da harmonia que rege todo o *cosmos*. Você agora compreende por que, aos olhos dos estoicos, a *theoria* era a primeira disciplina a ser praticada, pois suas consequências práticas não podiam ser absolutamente negligenciadas!

É o que Cícero explica muito bem quando repete o pensamento estoico em outro de seus livros, intitulado *Dos Fins dos Bens e dos Males* (III, 73):

> Aquele que quer viver de acordo com a natureza deve partir da visão de conjunto do mundo e da providência. Não é possível emitir juízos verdadeiros sobre os bens e sobre os males sem conhecer todo o sistema da natureza e da vida dos deuses, nem saber se a natureza humana está ou não de acordo com a natureza universal. E não se pode ver, sem a física, que importância (e ela é imensa) têm as antigas máximas dos sábios: "Obedece às circunstâncias!", "Segue Deus!", "Conhece-te a ti mesmo!", "Nada em excesso!" etc. Somente o conhecimento dessa ciência pode nos ensinar o que pode a natureza na prática da justiça, na conservação de nossas amizades e de nossos apegos...

Nesse ponto, sempre segundo Cícero, a natureza constitui "o mais belo dos governos".

Você pode avaliar o quanto essa visão antiga da moral e da política se encontra nos antípodas do que pensamos hoje nas democracias, nas quais é a vontade dos homens, e não a ordem natural, que deve predominar em qualquer reflexão. Assim é que adotamos o princípio da maioria para eleger nossos representantes ou ainda para escolher e fabricar nossas leis. Além disso, duvidamos frequentemente de que a natureza seja em si "boa": na melhor das hipóteses, quando não nos brinda com um furacão ou um *tsunami*, ela se tornou para nós um material neutro, que em si não é moralmente nem bom nem mau.

Para os Antigos, não apenas a natureza era antes de tudo boa, como também não se convocava absolutamente a vontade de uma maioria de humanos para decidir sobre o bem e o mal, sobre o justo e o injusto, pois os critérios que permitiam distingui-los provinham todos de uma ordem natural, exterior e superior aos homens. Geralmente, o que era bom era o que estava em conformidade com a ordem cósmica, *quer se quisesse ou não*; e o que era mau, o que lhe era contrário, *quer agradasse, quer não*. O essencial era conseguir concretamente, na prática, acordar-se com a harmonia do mundo, a fim de nele encontrar o justo lugar que cabia a cada

um no Todo.

No entanto, se você quiser comparar essa concepção da natureza com alguma coisa que você conhece e que existe ainda hoje em nossas sociedades, pense na ecologia. Para os ecologistas, de fato, e nisso eles retomam, embora sem o saber, os temas da Antiguidade grega, a natureza forma a totalidade harmoniosa que os humanos teriam todo o interesse em respeitar e até, em muitos casos, em imitar. É nesse sentido que eles falam, por exemplo, não em *cosmos*, mas em "biosfera" — mas isso acaba dando no mesmo —, e ainda em "ecossistemas". Como diz um filósofo alemão que foi um grande teórico da ecologia contemporânea, Hans Jonas, "os fins do homem moram na natureza", o que quer dizer: os objetivos que os seres humanos deveriam assumir no plano ético se inscrevem, como pensavam os estoicos, na ordem mesma do mundo, de modo que o "dever-ser" — ou seja, o que moralmente é preciso fazer — não está separado do ser, da natureza tal como ela é.

Como já dizia Crisipo mais de vinte séculos antes de Jonas: "Não há outro meio ou meio mais apropriado para se chegar à definição das coisas boas ou más, à virtude ou à felicidade, do que partir da natureza comum e do governo do mundo", palavras que Cícero comenta, por sua vez, nestes termos: "Quanto ao homem, ele nasceu para contemplar [*theorein*] e para imitar o divino mundo... O mundo possui a virtude, é sábio, e, consequentemente, Deus" (*Da Natureza dos Deuses*, 422) — donde se vê que não é nosso julgamento sobre o real, mas o próprio real que, enquanto divino, se revela como o fundamento de valores éticos e jurídicos.

E por causa disso, seria essa a última palavra da filosofia? Pode ela se limitar a dar, na teoria, uma "visão do mundo" e, em seguida, a partir daí, deduzir os princípios morais segundo os quais os humanos deveriam agir?

Absolutamente, como você verá, pois estamos apenas no limiar dessa procura de salvação, dessa tentativa de se elevar até a sabedoria verdadeira que consiste na abolição de qualquer medo ligado à finitude, à perspectiva do tempo que passa e da morte. É, pois, somente agora, tendo por base a teoria e a prática que acabamos de descrever, que a filosofia estoica vai poder abordar sua verdadeira destinação.

III. Do amor à sabedoria à prática da sabedoria: a morte não é para ser temida, ela é apenas uma passagem, pois somos um fragmento eterno do cosmos

A pergunta é tão óbvia que quase nos esquecíamos de fazê-la. No entanto, ela não tem nada de evidente: por que a *theoria*, por que mesmo a moral? De que adianta, no fim, esforçar-se tanto para contemplar a ordem do mundo, para captar a essência mais íntima do ser? E por que se esforçar com tanta obstinação para ajustar-se a ele? Tanto mais que existem muitas outras formas de vida além da filosofia, muitas

outras profissões possíveis. Ninguém é obrigado a ser filósofo... Finalmente tocamos na questão mais alta, a interrogação última de toda filosofia: a da salvação.

Pois, para os estoicos, assim como para todos os filósofos, há um "além" da moral. No jargão dos filósofos, é o que se chama de "soteriologia", termo que vem do grego *soterios*, que simplesmente quer dizer "salvação". Ora, eu lhe disse que ela se concebe em relação à questão da morte, em relação a essa "finitude" que nos leva, uma hora ou outra, a nos interrogarmos sobre o caráter irreversível do curso do tempo e, consequentemente, sobre o melhor uso que podemos fazer dele. Por isso, aliás, mesmo que todos os seres humanos não se tornem filósofos, todos são, um dia ou outro, tocados pelas questões filosóficas. Como já lhe indiquei, a filosofia, diferentemente das grandes religiões, vai prometer nos ajudar a nos "salvar", a vencer nossos medos e inquietações, não por intermédio de Outro, de um Deus, mas por nós mesmos, por nossas próprias forças, fazendo uso de nossa simples razão.

Ora, como uma filósofa contemporânea, Hannah Arendt, explicou — numa passagem de seu livro chamado *A Crise da Cultura* —, os Antigos consideravam tradicionalmente, mesmo antes do nascimento da filosofia, dois modos de aceitar os desafios lançados aos humanos pelo incontornável fato de sua mortalidade; duas maneiras, por assim dizer, de tentar uma vitória sobre a morte ou, pelo menos, sobre os temores que ela nos inspira.

A primeira, inteiramente natural, reside simplesmente na procriação: tendo um dia filhos, assegurando, como se diz, a "descendência", inscrevemo-nos, de certo modo, no ciclo eterno da natureza, no universo das coisas que não podem morrer. A prova, aliás, é que nossos filhos frequentemente se parecem conosco tanto física quanto moralmente. Eles carregam assim, através do tempo, algo de nós. O desagradável é que tal via de acesso à duração vale apenas para a espécie: se esta pode parecer potencialmente imortal, o indivíduo, ao contrário, nasce, desenvolve-se e morre, de modo que, ao visar à eternidade pela procriação, o ser humano não apenas falha, mas não se eleva acima da condição das outras espécies animais. Falando com clareza: eu poderia fazer tantas crianças quanto quisesse, isso não me impediria de morrer nem, o que é pior, de vê-las, eventualmente, morrer! Com certeza, estaria garantindo de minha parte a sobrevivência da espécie, mas de modo algum a do indivíduo, da pessoa. Portanto, não há, na verdade, salvação na procriação...

O segundo modo de se escapar é mais elaborado: consiste em realizar ações heroicas e gloriosas que sejam objeto de narrativas, pois o *traço escrito* tem como principal virtude vencer, de algum modo, a efemeridade do tempo. Poderíamos dizer que os livros de história — e você deve saber que já existiam na Grécia antiga

grandes historiadores como Tucídides e Heródoto, por exemplo —, ao narrar os fatos excepcionais realizados por certos homens, salvam-nos do esquecimento que ameaça tudo o que não pertence ao reino da natureza.

Com efeito, os fenômenos naturais são cíclicos. Repetem-se indefinidamente: o dia vem depois da noite; o inverno, depois do outono, e a bonança, depois da tempestade. Essa repetição faz com que ninguém possa esquecê-los. O mundo natural, nesse sentido um tanto particular, é verdade, mas compreensível, acede, sem dificuldade, a certa forma de "imortalidade", ao passo que "todas as coisas que devem sua existência ao homem, como suas obras, ações e palavras, são perecíveis, contaminadas, por assim dizer, pela mortalidade de seus autores". Ora, é precisamente esse império do efêmero que a glória poderia, pelo menos em parte, combater.

Tal é, segundo Arendt, a finalidade real dos livros de história na Antiguidade quando, ao relatar os feitos "heroicos", por exemplo, a atitude de Aquiles durante a guerra de Troia, tentam arrancá-los à esfera do perecível para igualá-los à da natureza:[7]

> Se os mortais conseguissem dotar de alguma permanência suas obras, ações e palavras, e lhes retirar o caráter perecível, então essas coisas poderiam, supostamente, pelo menos até certo ponto, penetrar e encontrar morada no mundo do que dura sempre, e os próprios mortais encontrariam lugar no cosmos onde tudo é imortal, exceto os homens.

E é verdade: sob certos aspectos, os heróis gregos não estão completamente mortos, já que até hoje, graças à escrita, que é mais estável e permanente do que a fala, continuamos a ler a narrativa de seus feitos e gestos. A glória pode assim aparecer como uma espécie de imortalidade pessoal, e é sem dúvida por essa razão que ela foi e permanece invejada por muitos seres humanos. Todavia, é preciso que se diga que para muitos outros ela não será mais do que um pífio consolo, para não dizer uma forma de vaidade...

Com o nascimento da filosofia, entra em cena um *terceiro modo* de aceitar os desafios da finitude. Já lhe falei como o temor da morte era, segundo Epicteto — que sem dúvida alguma exprime a convicção de todos os grandes cosmólogos —, o móvel último do interesse pela sabedoria filosófica. Mas graças a esta, a angústia existencial vai enfim receber, para além dos falsos consolos da procriação e da glória, uma resposta que aproxima singularmente a filosofia da atitude religiosa, ao mesmo tempo que mantém a distinção que você conhece entre a "salvação por Outro" e a

"salvação por si mesmo".

Segundo os estoicos, o sábio poderá, graças a um justo exercício do pensamento e da ação, alcançar certa forma humana, se não de imortalidade, pelo menos de eternidade. Com certeza ele vai morrer, mas a morte não será para ele o fim absoluto de todas as coisas, mas antes uma transformação, uma "passagem", caso se queira, de um estado a outro no seio de um universo cuja perfeição *global* possui uma estabilidade absoluta, e por isso mesmo divina.

Vamos morrer, isto é um fato; assim como é um fato que as espigas de trigo serão, um dia, colhidas. Portanto, se pergunta Epicteto, seria preciso cobrir o rosto e se abster por superstição de formular tais pensamentos porque seriam de "mau agouro"? Não, pois "as espigas desaparecem, mas o mundo não". O comentário da fórmula merece sua atenção:

> As folhas caem, o figo seco substitui o figo fresco, a uva seca, o cacho maduro, eis, para ti, palavras de mau agouro! De fato, aí só existe transformação de estados anteriores em outros; não existe destruição, mas um arranjo e uma disposição *bem-regulados*. A emigração não é senão uma pequena mudança. A morte é uma mudança maior, mas não vai do ser atual ao não ser, e sim ao não ser do ser atual. — Então, não serei mais? — Tu não serás mais o que és, mas outra coisa da qual o mundo precisará.[8]

Ou, como diz com o mesmo sentido uma das máximas de Marco Aurélio (IV, 14): "Tu existes como parte: tu desapareces no todo que te produziu, ou melhor, por transformação, tu serás colhido na razão seminal."

O que significam esses textos? No fundo, simplesmente o seguinte: tendo chegado a certo nível de sabedoria teórica e prática, o ser humano compreende que a morte não existe verdadeiramente, que ela é apenas a passagem de um estado a outro, não um aniquilamento, mas um modo de ser diferente. Enquanto membros de um *cosmos* divino e estável, nós também podemos participar dessa estabilidade e dessa divindade. *Desde que o compreendamos, que ao mesmo tempo percebamos o quanto o medo da morte é injustificado, não apenas subjetivamente, mas também num sentido panteísta, objetivamente,* já que o universo é eterno, e nós mesmos somos chamados a permanecer para sempre um fragmento dele, não cessaremos jamais de existir!

Logo, compreender bem o sentido dessa passagem é, segundo Epicteto, o objetivo de *toda atividade filosófica.* Ela possibilita que cada um de nós conquiste uma vida boa e feliz, ensinando, segundo a bela expressão, "*a viver e morrer como um*

deus",[9] ou seja: como um ser que, percebendo sua ligação privilegiada com todos os outros no seio da harmonia cósmica, alcança a serenidade, a consciência de que, mortal num sentido, não deixa de ser eterno em outro. Essa é a razão pela qual, segundo Cícero, a tradição se empenhou às vezes em "divinizar" alguns homens ilustres tais como Hércules ou Esculápio: como suas almas "subsistiam e gozavam da eternidade, foram considerados legitimamente deuses, pois eles são perfeitos e eternos".[10]

Apesar disso, a tarefa não é nada fácil, e se a filosofia, que culmina, como você pode constatar agora, numa doutrina da salvação fundada no exercício da razão, não quiser permanecer numa simples aspiração da sabedoria, mas sim vencer os medos e dar lugar à própria sabedoria, é preciso encarnar-se em exercícios práticos.

É aí, na verdade, que a doutrina da salvação assume seu verdadeiro sentido e atinge uma nova dimensão. Em resumo, não estou inteiramente convencido da resposta estoica — e poderia, se quisesse, fazer muitas críticas a ela. De resto, na época dos estoicos, essas objeções já existiam. Mas preferi, nesta apresentação dos grandes momentos da filosofia, abster-me de qualquer olhar negativo, porque acredito que é preciso inicialmente compreender bem antes de criticar, e, sobretudo, porque é indispensável, antes de "pensar por si mesmo", ter a humildade de "pensar por intermédio dos outros", com eles, e graças a eles.

Ora, desse ponto de vista, mesmo sem ser estoico e sem partilhar dessa filosofia, devo, entretanto, reconhecer que o esforço que ela representa é grandioso, e as respostas que ela tenta oferecer, impressionantes. É o que eu quero lhe mostrar agora, evocando alguns dos exercícios de sabedoria aos quais ela abre caminho. Porque a filosofia, como o termo indica, não é ainda a sabedoria, mas apenas o amor (*philo*) à sabedoria (*sophia*). E, segundo os estoicos, é nos e pelos exercícios concretos que se vai poder passar de um à outra. Se a filosofia culmina numa doutrina da salvação, e se aquilo de que devemos nos salvar são os medos ligados à finitude, esses exercícios devem ser totalmente orientados para a supressão da angústia — e nisso eles se conservam, ao que me parece (mas você vai poder julgar por si mesmo), de inestimável valor ainda hoje, mesmo para quem não partilha as visões estoicas.

Alguns exercícios de sabedoria para se pôr em prática
a busca da salvação

Quase todos eles se referem à relação com o tempo, pois, evidentemente, é nele que vêm se aninhar as angústias que alimentam os remorsos e as nostalgias que tocam o passado, e também as esperanças e os projetos que se deseja inscrever no futuro. São

tão interessantes e significativos que serão encontrados, em diferentes formas, ao longo da história da filosofia, em outros pensadores no entanto muito distantes dos estoicos, já em Epicuro e Lucrécio, e também, curiosamente, em Spinoza e Nietzsche, até mesmo em tradições outras que não a da filosofia ocidental, como o budismo tibetano. Vou me limitar a lhe indicar quatro, mas saiba que existem muitos outros que concernem notadamente ao modo como alguém pode chegar a se dissolver no grande Todo cósmico.

Os dois grandes males: o peso do passado e as miragens do futuro

Comecemos pelo essencial: de acordo com um tema a que me referi rapidamente no prólogo deste livro, e que terá uma posteridade considerável, os dois males que pesam, na opinião dos estoicos, sobre a existência humana, os dois freios que a paralisam e a impedem de alcançar a plenitude, são a nostalgia e a esperança, o apego ao passado e a preocupação com o futuro. Continuamente eles nos levam a perder o instante presente, nos impedem de viver plenamente. Poderíamos dizer que, desse ponto de vista, o estoicismo anunciava talvez um dos aspectos mais profundos da psicanálise: aquele que permanece prisioneiro do passado será sempre, como diz Freud, incapaz de "fruir e agir". Isso significa especialmente que a nostalgia dos paraísos perdidos, das alegrias e dos sofrimentos da infância, tem sobre nossas vidas um peso tanto maior quanto não a reconhecemos.

Tal é, sem dúvida, a primeira convicção, simples e profunda, que se exprime de modo prático por trás do edifício teórico da sabedoria estoica. Marco Aurélio, melhor do que ninguém, talvez, a formulou no início do livro XII de suas *Meditações*:

> Tudo o que desejas alcançar por um longo desvio, podes tê-lo desde já, se não o recusares a ti mesmo. *Basta abandonar todo o passado, confiar o futuro à providência e dirigir a ação presente para a piedade e a justiça*; para a piedade para amar a parte que a natureza te atribui; pois ela a produziu para ti, e tu para ela; para a justiça, para dizer a verdade livremente e sem desvio e para agir segundo a lei e segundo o valor.

Para sermos salvos, para acedermos à sabedoria que ultrapassa de longe a filosofia, é imperioso aprender a viver sem medos vãos, nem nostalgias supérfluas, o que supõe que deixemos de habitar permanentemente as dimensões do tempo, passado e futuro, que na realidade não possuem nenhuma existência, para nos ligarmos tanto quanto possível ao presente:

> Que a imagem de tua vida inteira não te perturbe jamais. Não sonhes com todas as coisas dolorosas que provavelmente te aconteceram, mas, a cada momento presente, pergunta: o que há de insuportável e de irreversível neste acontecimento? Lembra-te então de que não é nem o passado nem o futuro, mas o presente que pesa sobre ti.[11]

Por isso é necessário aprender a se libertar desses pesos estranhamente ancorados nas duas figuras do nada. Marco Aurélio insiste:

> Lembra-te de que *cada um de nós só vive no momento presente, no instante. O resto é o passado, ou o obscuro futuro*. Pequena é, pois, na verdade, a extensão da vida

que temos na verdade de enfrentar. Ou, como diz Sêneca em suas *Cartas a Lucílio*:

> É preciso separar duas coisas: o temor do porvir, a lembrança dos males antigos. Estes não me dizem mais respeito, e o porvir ainda não me diz respeito,[12]

ao que poderíamos acrescentar, para complementar, que não são apenas os "males antigos" que estragam a vida presente daquele que peca por falta de sabedoria, mas, paradoxalmente, e talvez mais ainda, a lembrança dos dias felizes que perdemos irremediavelmente e que não voltarão "nunca mais": *never more*.

Se você compreendeu bem esse ponto, compreenderá também por que, paradoxalmente, quer dizer, ao contrário da opinião mais corrente que há, o estoicismo vai ensinar seus discípulos a abandonarem ideologias que valorizam a esperança.

"Esperar um pouco menos, amar um pouco mais"

Como observou com razão o filósofo contemporâneo André Comte-Sponville, o estoicismo aproxima-se aqui de um dos temas mais sutis das sabedorias do Oriente, em particular do budismo tibetano: a esperança é, contrariamente ao lugar-comum segundo o qual não se poderia "viver sem esperança", a maior das adversidades. Porque ela é, por natureza, da ordem da falta, da tensão insaciada. Vivemos continuamente na dimensão do projeto, correndo atrás de objetivos postos num futuro mais ou menos distante e pensamos, ilusão suprema, que nossa felicidade depende da realização completa de fins medíocres ou grandiosos, pouco importa, que estabelecemos para nós mesmos. Comprar o último MP3, uma poderosa câmera fotográfica; ter um quarto mais bonito, uma motoneta mais moderna;

seduzir, realizar um projeto, montar uma empresa de qualquer tipo que seja: cedemos sempre à miragem de uma felicidade adiada, de um paraíso ainda a ser construído, aqui ou no além.

Esquecemos que não há outra realidade além da que é vivida aqui e agora, e que essa estranha fuga para adiante nos faz com certeza falhar. Assim que o objetivo é alcançado, temos quase sempre a experiência dolorosa da indiferença, ou mesmo da decepção. Como crianças que se desinteressam do brinquedo no dia seguinte ao Natal, a posse de bens tão ardentemente desejados não nos torna nem melhores nem mais felizes do que antes. As dificuldades de viver e o trágico da condição humana não são modificados e, segundo a famosa expressão de Sêneca, "enquanto se espera viver, a vida passa".

Eis aí toda a lição de Perrette, se você se lembra da célebre fábula de La Fontaine: a jarra de leite não se quebra apenas por razões narrativas, mas na verdade porque o tipo de sonho que anima Perrette jamais pode ser realizado. É como quando a gente brinca de ficar milionário: "vamos supor que ganhamos na loteria"... e então compraríamos isso e aquilo, daríamos uma parte a tio João ou a tia Nininha, outra para as obras de caridade, faríamos uma viagem... E depois? No final, é sempre o túmulo que se desenha no horizonte, e logo se compreende que a acumulação de todos os bens materiais possíveis e imagináveis, por mais imprescindíveis que sejam (não sejamos hipócritas: como se diz de brincadeira, o dinheiro ajuda nem que seja para suportar a pobreza...), não resolve o essencial.

Eis por que, segundo um célebre provérbio budista, é preciso aprender a viver como se o instante mais importante da vida fosse aquele que você está vivendo no exato momento, e as pessoas que mais contassem fossem as que estão diante de você. Porque o resto simplesmente não existe: o passado não está mais aqui, e o porvir ainda não chegou. Essas dimensões do tempo são apenas realidades imaginárias que "carregamos nas costas" como essas espécies de "animais de carga" de que zombava Nietzsche, para melhor perder a "inocência do devir" e justificar nossa incapacidade para aquilo que ele chama, no sentido mesmo dos estoicos, de "*amor fati*", o amor do real tal como ele é. Felicidade perdida, felicidade por vir, mas, ao mesmo tempo, presente fugidio, despachado para o nada, embora seja a única dimensão da existência real.

É nessa ótica que os *Discursos* de Epicteto desenvolvem um dos temas mais famosos do estoicismo — um tema sobre o qual ainda não falei porque é somente agora que você dispõe de todos os elementos para compreendê-lo bem. A vida boa é a vida sem esperanças e sem temores; é, pois, ***a vida reconciliada com o que é, a existência que aceita o mundo tal como é.*** Você entende que essa reconciliação não

poderia acontecer se não houvesse a certeza de que o mundo é divino, harmonioso e bom.

É o que Epicteto aconselha a seu aluno: é preciso expulsar de "teu espírito sombrio", diz ele, "o medo, a inveja, a alegria pelos males dos outros, a avareza, a moleza, a incontinência. Mas não é possível expulsá-los sem se ter consideração por Deus, sem se apegar apenas a ele, sem se dedicar a seguir suas ordens. Se quiseres outra coisa, tu te lamentarás, gemerás ao seguir aqueles que são mais fortes que tu, ao procurar sempre fora de ti a felicidade que jamais poderás encontrar; é porque procuras onde ela não está e que deixas de procurar onde ela está".[13] Injunção que é preciso ler aqui num sentido "cósmico" ou panteísta, e não como uma espécie de volta a não sei que monoteísmo.

Sobretudo, não se engane: o Deus de que fala Epicteto não é um ser pessoal como o dos cristãos; é apenas um equivalente do *cosmos*, outro nome para a razão universal que os gregos chamavam *logos*, rosto do destino que devemos aceitar, e até mesmo querer com toda a nossa alma, quando, vítimas das ilusões da consciência comum, cremos sempre ter de nos opor a ele para tentar submetê-lo. Como recomenda ainda o mestre ao discípulo:

> É preciso conciliar nossa vontade com os acontecimentos de tal maneira que nenhum acontecimento ocorra contra nossa conveniência, e que também não haja nenhum acontecimento que ocorra quando não o desejamos. A vantagem para aqueles que estão assim prevenidos é de não falhar em seus desejos, de não se deparar com o que detestam, de *viver interiormente uma vida sem dificuldade, sem temor e sem perturbação*...[14]

Certamente, tais considerações parecem, *a priori*, absurdas ao comum dos mortais. Ele não consegue ver nisso senão uma forma de "quietismo", quer dizer, uma espécie de fatalismo, particularmente simplória. Aos olhos da maioria, a sabedoria é considerada loucura, porque repousa numa visão do mundo, numa cosmologia cuja compreensão íntima supõe um esforço teórico fora do comum. Mas não é justamente isso que distingue a filosofia dos discursos usuais? Não é assim que ela adquire um encanto a nenhum outro semelhante?

Devo confessar que eu mesmo estou longe de partilhar da resignação estoica — e mais adiante, quando evocarmos o materialismo contemporâneo, terei a oportunidade de lhe dizer mais precisamente por quê. Mesmo assim, ela descreve, de modo admirável, uma das dimensões possíveis da vida humana que, em certos casos — de modo geral, quando tudo vai bem! —, pode, de fato, assumir a

aparência de uma forma de sabedoria. Há, com efeito, momentos em que não estamos dispostos a transformar o mundo, mas simplesmente a amá-lo e a experimentar com todas as nossas forças as belezas e as alegrias que ele nos oferece.

Por exemplo, quando você vai tomar banho de mar, quando põe a máscara para observar os peixes, você não mergulha para mudar as coisas nem para melhorá-las ou corrigi-las, mas, ao contrário, para admirá-las e amá-las. É mais ou menos segundo esse modelo que o estoicismo nos estimula à reconciliação com o que é, com o presente tal como ele é, para além de nossas esperanças e de nossos remorsos. É para esses momentos de graça que ele nos convida, e para multiplicá-los, torná-los tão numerosos quanto possível, ele nos sugere, de preferência, a mudança de nossos desejos, e não a da ordem do mundo.

Daí também ele nos fazer outra recomendação essencial: já que a única dimensão da vida real é a do presente e já que, por definição, esse presente vive em perpétua flutuação, é sábio habituar-se a não se apegar ao que passa. Sem isso preparamos para nós mesmos os piores sofrimentos que possam existir.

Em defesa do "não apego"

É nesse sentido que o estoicismo, num espírito próximo ao do budismo, defende uma atitude de "não apego" aos bens deste mundo, como sugere Epicteto num texto que os mestres tibetanos sem dúvida não renegariam:

> O primeiro e principal exercício, o que conduz de imediato às portas do bem, consiste, quando uma coisa nos prende, em considerar que ela não é daquelas que não nos podem ser tiradas; que ela é como uma panela, ou uma taça de cristal, que quando se quebra não nos perturba porque lembramos o que ela é. O mesmo acontece aqui: se abraças um filho, um irmão ou um amigo, não te abandones sem reservas à imaginação... Lembra-te que amas um mortal, um ser que não é absolutamente tu mesmo. Ele te foi concedido para o momento, mas não para sempre, nem sem que te possa ser tomado... que mal existe em murmurar entre dentes, enquanto se abraça o filho: "Amanhã ele morrerá"?[15]

Compreenda bem o que Epicteto quer dizer: não se trata absolutamente de ser indiferente, muito menos de faltar aos deveres que a compaixão pelos outros nos impõe, em especial por aqueles que amamos. Nem por isso podemos deixar de desconfiar como da própria sombra dos apegos que nos fazem esquecer o que os budistas chamam de "impermanência", o fato de que nada é estável neste mundo, que tudo muda e passa, e que não compreender isso é preparar para si mesmo os

horríveis tormentos da nostalgia e da esperança. É preciso saber contentar-se com o presente, amá-lo o bastante para não desejar nada além dele, nem lamentar o que quer que seja. A razão, que nos guia e nos convida a viver conforme a natureza cósmica, deve ser então purificada dos sedimentos que a sobrecarregam e falsificam, daí em diante ela se perde nas dimensões irreais do tempo: o passado e o futuro.

Mas, mesmo quando capturada pelo espírito, essa verdade ainda está longe de ser posta em prática. Por essa razão, Marco Aurélio convida seu discípulo a encarná-la concretamente:

> Se, eu afirmo, separas dessa faculdade diretora tudo o que a ela se juntou em consequência das paixões, tudo o que está além do presente e todo o passado, farás de ti mesmo, como disse Empédocles, "uma esfera bem redonda, altiva em sua alegria e solidão". Tu te exercitarás a viver apenas no momento em que vives, quer dizer, no presente; e poderás passar todo o tempo que te resta até a morte, sem perturbação, nobremente e de um modo agradável para teu próprio demônio.[16]

Como veremos adiante, é exatamente o que Nietzsche chama, de forma imagética, de "inocência do devir". Mas, para se elevar até essa forma de sabedoria, ainda é preciso ter a coragem de pensar a própria vida segundo as categorias do "futuro do pretérito".

"Quando a catástrofe acontecer, eu me terei preparado": um pensamento de salvação que se deve inscrever no futuro anterior

O que isso quer dizer? Como, sem dúvida, você deve ter observado nas palavras de Epicteto a respeito de seu próprio filho, trata-se sempre da morte e das vitórias que a filosofia nos permite conquistar sobre ela; pelo menos da vitória sobre o medo que ela inspira e que impede de bem viver. É nisso que os mais concretos exercícios confinam com a mais alta espiritualidade: trata-se de viver no presente, afastar de si os remorsos, os arrependimentos e as angústias que cristalizam o passado e o porvir, para aproveitar cada instante da vida como merecido, quer dizer, com plena e total consciência de que, para os mortais que somos, pode ser que seja o último. Portanto, "é preciso realizar cada ação da vida como se fosse a última" (Marco Aurélio, *Meditações* II, 5, 2).

A implicação espiritual do exercício pelo qual o sujeito se despoja de seus fortes apegos ao passado e ao futuro é, portanto, clara. Trata-se de vencer os medos ligados

à finitude graças à prática de uma convicção não intelectual, mas íntima, quase carnal: aquela segundo a qual não há, no fundo, diferença entre a eternidade e o presente, já que este não é mais desvalorizado no que concerne às outras dimensões do tempo.

Há momentos de graça na vida; instantes em que temos o sentimento raro de estarmos enfim reconciliados com o mundo. Eu lhe dei, há pouco, o exemplo de um mergulho submarino. Talvez isso não lhe diga nada; talvez seja, para você, um exemplo mal-escolhido. Mas estou certo de que você pode ter em mente muitos outros, de acordo com seus gostos e tendências: pode ser um passeio na floresta, um sol poente, um estado amoroso, um sentimento calmo e, contudo, alegre, por causa de uma coisa boa realizada, a serenidade que pode às vezes acompanhar um momento de criação, pouco importa. É, em todo caso, quando a coincidência entre nós e o mundo que nos cerca se torna perfeita, quando a concordância se faz por si mesma, sem constrangimento, na harmonia, que, de repente, o tempo parece anulado, dando lugar a um presente que parece durar, um presente, por assim dizer, dotado de espessura, cuja serenidade não é corrompida por nada do que passou ou virá.

Fazer com que a vida inteira se pareça com tais instantes, eis, no fundo, o ideal da sabedoria. É nesse ponto que tocamos em algo da ordem da salvação, na medida em que nada mais pode perturbar a serenidade que nasce da abolição dos medos associados às outras dimensões do tempo. Quando ascende a esse grau de vigilância, o sábio pode viver "como um deus", na eternidade de um instante que nada mais relativiza, na completude de uma felicidade que nenhuma angústia poder vir a corromper.

Com isso, você talvez possa avaliar em que ponto, no estoicismo, assim como no budismo, a dimensão temporal da luta contra a angústia da morte é a do "futuro anterior". Ela é formulada do seguinte modo: "Quando o destino bater, então eu já estarei preparado." Quando a catástrofe, ou, pelo menos, o que os homens consideram habitualmente como tal — a morte, a doença, a miséria e todos os males ligados ao caráter irreversível do tempo que passa —, *acontecer,* eu poderei enfrentá-la graças às capacidades que me foram dadas de viver no presente, quer dizer, de amar o mundo tal como ele é, o que quer que aconteça:

> Se acontece um desses acidentes que chamamos de desagradáveis, o que desde logo aliviará tua pena é que ele não era inesperado... Tu dirás: "Eu sabia que era mortal. Eu sabia que poderia deixar meu país, eu sabia que poderiam me exilar, eu sabia que poderiam me mandar para a prisão." Em seguida, se te debruçares

sobre ti mesmo, e te perguntares a que domínio pertence o acidente, tu te lembrarás imediatamente que ele pertence ao domínio das coisas que não dependem de nossa vontade, que não são nossas.

E que nos são enviadas pela natureza de maneira justa e boa, desde que não consideremos as coisas limitadamente, mas que adotemos o ponto de vista da harmonia geral.

* * *

Essa sabedoria nos fala ainda hoje, para além dos séculos e das divergências fundamentais ligadas à história e à cultura próprias às grandes épocas. Ela terá, aliás, uma longa posteridade, até Nietzsche, por exemplo, como veremos adiante.

Não deixa, porém, de ser verdade que não vivemos mais no mundo grego. As grandes cosmologias e, com elas, as "sabedorias do mundo", no que há de fundamental, desapareceram.

Daí a grande pergunta que você deve começar a se fazer: por que e como se passa de uma visão de mundo a outra? Por que, afinal — é a mesma pergunta vista de outro ângulo —, há várias filosofias que parecem se encadear umas às outras na história das ideias, e não um só pensamento que tenha atravessado as eras e satisfeito de uma vez por todas os seres humanos?

Para começar a delimitar mais concretamente a questão, o melhor é simplesmente partir do exemplo que nos ocupa agora, o das doutrinas da salvação ligadas às grandes cosmologias antigas. Por que a sabedoria estoica não bastou para impedir o aparecimento de pensamentos concorrentes e, em particular, o nascimento do cristianismo que vai, senão lhe desferir um golpe mortal (acabo de lhe dizer que o estoicismo ainda nos fala!), pelo menos relegá-lo ao segundo plano, durante séculos?

Ao examinar, numa circunstância específica, como se opera a passagem de uma visão de mundo a outra — no caso presente, do estoicismo ao cristianismo —, podemos também tirar ensinamentos gerais sobre o sentido da história da filosofia.

Em se tratando do estoicismo, é preciso reconhecer, qualquer que seja o caráter grandioso dos mecanismos elaborados, que uma fraqueza maior vem afetar sua resposta para a questão da salvação, fraqueza que iria, sem dúvida alguma, abrir uma brecha, dar lugar a outras respostas, e, em seguida, permitir que a máquina histórica continuasse a funcionar.

Como você provavelmente deve ter observado, a doutrina estoica da salvação permanece *anônima e impessoal*. Ela nos promete a eternidade, de fato, mas sob uma

forma anônima, a de um fragmento inconsciente do *cosmos*: a morte, para ela, é apenas uma passagem, mas a transição se dá justamente entre um estado pessoal e consciente, o do tu e do eu como pessoas vivas e pensantes, a um estado de fusão com o *cosmos* no decorrer do qual perdemos tudo o que constitui nossa individualidade consciente. Portanto, não é certo que ela responda inteiramente à pergunta feita pela angústia da finitude. Ela procura nos libertar dos medos ligados à representação da morte, mas ao preço de um eclipse do eu, que não é forçosamente — é o mínimo que se pode dizer — nosso mais caro desejo. O que desejaríamos, acima de tudo, seria reencontrar aqueles que amamos com, se possível, suas vozes e rostos, não em forma de fragmentos cósmicos indiferenciados, de seixos ou de legumes...

Ora, precisamente nesse ponto, o cristianismo não vai, se ouso dizer, regatear. Vai nos prometer tudo, exatamente tudo o que queremos: a imortalidade pessoal e a salvação de nossos próximos. Partindo do que percebia como uma fraqueza da sabedoria grega, o cristianismo vai elaborar, com total conhecimento de causa, uma nova doutrina da salvação tão "eficiente" que vai arruinar as filosofias da Antiguidade, para dominar o mundo ocidental durante quase 15 séculos.

[5] Dizem que esse título vem do fato de que as máximas de Epicteto deviam, a qualquer momento, "estar à mão" daqueles que querem aprender a viver, como um punhal deve estar sempre "em punho" para aqueles que querem combater.

[6] Certa ou errada, é uma das palavras que os próprios Antigos empregavam, e por isso ela é de todo modo significativa.

[7] Cf. *La Crise de la culture*, "Le concept d'histoire", Gallimard, p. 60 ss. [ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução de Mário W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, Coleção Debates, 2005.]

[8] *Les Stoïciens, op. cit.*, p. 1.030.

[9] *Les Stoïciens*, *op. cit.*, p. 900.

[10] *Da Natureza dos Deuses,* II, 24. Poderíamos dizer que, segundo essa concepção antiga da salvação, há graus na morte, como se morrêssemos mais ou menos em razão de sermos mais ou menos sábios e "despertos". Nessa ótica, a vida boa é aquela que, apesar da declaração desiludida de nossa finitude, conserva um laço tão estreito quanto possível com a eternidade; no caso, com a divina ordenação cósmica à qual o sábio acede pela *theoria*. Atribuindo essa missão suprema à filosofia, Epicteto não faz mais do que se inscrever numa longa tradição que remonta pelo menos ao *Timeu* de Platão, que passa por Aristóteles e que estranhamente se prolonga, em certos aspectos, como veremos adiante, até Spinoza, apesar da célebre "desconstrução" da noção de imortalidade. Ouçamos primeiramente Platão, numa passagem do *Timeu* (90 b-c) que evoca os poderes sublimes da parte superior do homem, o intelecto (o *nous*): "Deus no-la ofereceu como um gênio, e é o princípio que dissemos estar abrigado no alto de nosso corpo, e que nos eleva acima da terra, em direção a nosso parentesco celeste, pois somos uma planta do céu, não da terra, podemos afirmá-lo com toda a certeza. Porque Deus suspendeu nossa cabeça e nossa raiz no lugar em que a alma foi primitivamente engendrada, e assim hasteou todo o nosso corpo para o céu. Ora, quando um homem se entrega inteiramente às suas ambições e investe todos os seus esforços para satisfazê-las, todos os seus pensamentos se tornam necessariamente mortais, e nada nele falta para que se torne inteiramente mortal, tanto quanto isso é possível, já que foi nisso que ele se exercitou. Mas, quando um

homem se entrega totalmente ao amor da ciência e à verdadeira sabedoria e, entre suas faculdades, ele exercitou sobretudo a de pensar nas coisas imortais e divinas, se ele consegue alcançar a verdade, é certo que, na medida em que é dado à natureza humana participar da imortalidade, nada lhe falta para alcançá-la." O que, acrescenta imediatamente Platão, deve permitir que ele seja "superiormente feliz". É necessário, pois, para ter uma vida bem-sucedida, para torná-la simultaneamente boa e bem-aventurada, permanecer fiel à nossa parte divina, ao intelecto. É por ela que nos ligamos, como "raízes do céu", ao universo superior e divino da harmonia celeste: "Assim sendo, é necessário tentar fugir rapidamente deste mundo para o outro. Ora, fugir assim é se tornar, tanto quanto possível, semelhante a Deus, é ser justo e sadio com a ajuda da inteligência." Encontra-se outra atestação, não idêntica, é certo, mas análoga, em Aristóteles, quando, num dos momentos mais comentados de seu *Ética a Nicômaco*, também ele define a vida boa, a "vida teórica ou contemplativa", como a única que pode nos conduzir à "felicidade perfeita", como uma vida pela qual escaparíamos, ao menos em parte, à condição de simples mortais. Alguns dirão, talvez, que uma "vida desse tipo será por demais elevada para a condição humana: pois não será enquanto homem que se viverá desse modo, mas enquanto algum elemento divino presente em nós... No entanto, se o intelecto é alguma coisa divina em comparação com o homem, a vida segundo o intelecto é igualmente divina comparada à vida humana. Não se deve, pois, dar ouvidos aos que aconselham o homem, porque ele é homem, a limitar seus pensamentos às coisas humanas, e porque ele é mortal, às coisas mortais; mas o homem deve, na medida do possível, imortalizar-se e fazer tudo para viver de acordo com a parte mais nobre que há nele".

[11] *Meditações*, VIII, 36.

[12] Citado e comentado com muita profundidade e sutileza por Pierre Hadot em *La Citadelle Intérieure*, Fayard, p. 133 ss. [HADOT, Pierre. *A Cidadela Interior*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.]

[13] *Entretien II* [Discursos II], XVI, 45-47 (em *Les Stoïciens*, *op. cit.*, p. 924).

[14] *Entretien II,* XIV, 7-8 (em *Les Stoïciens*, *op. cit.,* p. 914).

[15] *Entretiens,* III, 84 ss.

[16] *Meditações*, XII, 3.

Capítulo 3

A vitória do cristianismo sobre a filosofia grega

Quando eu era estudante — é preciso dizer que comecei meus estudos em 1968 e que, naquele tempo, as questões religiosas não estavam na moda — praticamente não se abordava a história das ideias da Idade Média. Isso significa que zapeávamos alegremente todas as grandes religiões monoteístas. Apenas isso! Prestávamos exames e até mesmo nos formávamos professores sem saber nada de judaísmo, islamismo ou mesmo cristianismo. Precisávamos, é claro, escolher cursos sobre a Antiguidade — sobretudo grega — e, em seguida, passávamos diretamente a Descartes. Sem transição. Saltavam-se 15 séculos, de uma vez, do fim do século II, quer dizer, dos últimos estoicos, até o início do século XVII. De modo que, durante anos, eu não sabia praticamente nada da história intelectual do cristianismo — a não ser o que a cultura comum nos permite aprender, ou seja, sobretudo banalidades.

É um absurdo, e não gostaria que você cometesse esse erro. Mesmo quando não se é crente, com muito mais razão quando se é hostil às religiões, como veremos em Nietzsche, não temos o direito de ignorá-las. Mesmo que seja para criticá-las, é preciso ao menos conhecê-las e saber um pouco do que falam. Sem contar que elas ainda explicam uma infinidade de aspectos do mundo no qual vivemos, que saiu inteiramente do universo religioso. Não existe museu de obras de arte, mesmo contemporâneo, que não exija um mínimo de conhecimento teológico. Não há também um só conflito no mundo que não esteja mais ou menos secretamente ligado à história das comunidades religiosas: católicas e protestantes na Irlanda, muçulmanas, ortodoxas e católicas nos Bálcãs, animistas, cristãs e islamitas na África etc.

Apesar de tudo, segundo a definição que eu mesmo dei da filosofia no início deste livro, não deveria incluir um capítulo dedicado ao cristianismo. Não apenas a noção de "filosofia cristã" dá a impressão de ficar "à margem do tema", mas parece

até contraditória com o que lhe expliquei longamente, já que a religião é exemplo de uma busca da salvação não filosófica, porque é realizada por Deus, pela fé — e não pelo indivíduo e pela razão.

Então, por que falar dela aqui?

Em virtude de quatro razões muito simples que merecem, contudo, uma breve explicação.

A primeira, como sugeri no fim do capítulo anterior, é que a doutrina cristã da salvação, embora fundamentalmente não filosófica, até mesmo antifilosófica, vai competir com a filosofia grega. Vai, por assim dizer, aproveitar-se das lacunas que enfraquecem a resposta estoica sobre a questão da salvação para subvertê-la internamente. Vai até, como logo vou demonstrar, alterar o vocabulário filosófico em seu próprio proveito, dar-lhe significações novas, religiosas, e propor, por sua vez, uma resposta inédita, inteiramente nova, para a questão de nossa relação com a morte e com o tempo — o que lhe permitirá suplantar durante séculos, quase que sem restrições, as respostas da filosofia. Merece, portanto, nosso interesse.

A segunda razão é que, embora a doutrina cristã da salvação não seja filosófica, não deixará de haver, no seio do cristianismo, lugar para o exercício da razão. Ao lado da fé, a inteligência racional vai encontrar modo de se exercer pelo menos em duas direções: por um lado, para compreender os grandes textos evangélicos, quer dizer, para meditar e interpretar a mensagem do Cristo, mas, por outro, para conhecer e explicar a natureza que, enquanto obra de Deus, deve certamente trazer em si algo como a marca de seu criador. Vamos voltar ao assunto, mas isso já basta para que você compreenda que, paradoxalmente, vai haver, no seio do cristianismo, um lugar subalterno e modesto, no entanto real, para um momento de filosofia — se com isso se designa o uso da razão humana destinada a esclarecer e reforçar uma doutrina da salvação que, certamente, continuará, em seu princípio religioso, fundada na fé.

A terceira razão decorre diretamente das duas primeiras: não há nada mais esclarecedor para se compreender a filosofia do que compará-la ao que ela não é e ao que ela se opõe radicalmente, embora lhe seja tão próximo, ou seja, a religião! Tão próximo, porque ambas visam, em última instância, à salvação, à sabedoria entendida como uma vitória sobre as inquietações associadas à finitude humana; tão opostas, já que os caminhos seguidos por cada uma delas não são apenas diferentes, mas, na verdade, contrários e incompatíveis. Os Evangelhos, o quarto em particular, redigido por João, comprovam certo conhecimento da filosofia grega, especialmente do estoicismo. Houve, pois, efetivamente, uma confrontação, para não dizer competição, entre duas doutrinas da salvação, a dos cristãos e a dos gregos, de modo

que o entendimento dos motivos pelos quais a primeira se sobrepôs à segunda é altamente esclarecedor para que se perceba não apenas a exata natureza da filosofia, mas também como, depois do grande período de dominação de ideias cristãs, ela vai abrir-se a novos horizontes — os da filosofia moderna.

Por fim, existem no conteúdo do cristianismo — especialmente no plano moral, das ideias que, mesmo para os incrédulos, têm ainda hoje enorme importância — ideias que, uma vez separadas de suas fontes puramente religiosas, vão adquirir tal autonomia que serão retomadas pela filosofia moderna, e mesmo por ateus. Por exemplo, a ideia de que o valor moral de um ser humano não depende de seus dons ou de seus talentos naturais, mas do uso que ele faz deles, de sua liberdade e não de sua natureza, foi oferecida à humanidade pelo cristianismo, e muitas morais modernas, não cristãs e até mesmo anticristãs, vão adotá-la apesar de tudo. Eis por que seria inútil querer passar sem transição do momento grego à filosofia moderna sem dizer uma palavra sobre o pensamento cristão.

Gostaria, para começar, de retomar o assunto a que nos referimos no último capítulo, e lhe explicar por que o pensamento cristão se sobrepôs à filosofia grega a ponto de dominar a Europa até o Renascimento. Não é pouca coisa: deve haver alguns motivos para tal hegemonia que mereçam que nos interessemos — e deixemos de guardar silêncio sobre uma história do pensamento cujos efeitos profundos se prolongam até nossos dias. A bem da verdade, como você logo verá, os cristãos inventaram respostas para as nossas interrogações sobre a finitude, que não têm equivalência entre os gregos; respostas, se ouso dizer, tão "eficientes", tão "tentadoras", que se impuseram a uma boa parte da humanidade como literalmente incontornáveis.

Para que a comparação entre essa doutrina da salvação religiosa e os pensamentos filosóficos da salvação sem Deus se torne mais cômoda, vou retomar nossos três grandes eixos — teoria, ética, sabedoria. Assim, não perderemos o fio do que já vimos. E para ir diretamente ao essencial, eu lhe indicarei primeiramente cinco traços fundamentais que estabelecem uma ruptura radical do cristianismo com o mundo grego — cinco traços que vão fazer você compreender como, a partir de uma nova *theoria*, o cristianismo vai também elaborar uma moral totalmente inédita e, em seguida, uma doutrina da salvação fundada no amor, o que lhe possibilitará conquistar o coração dos homens e reduzir, por longo tempo, a filosofia ao estatuto subalterno de simples "serva da religião".

I. *Theoria*: como o divino deixa de se identificar com a ordem cósmica para se encarnar numa pessoa — o Cristo; como a religião nos convida a limitar o uso da razão para dar lugar à fé

***Primeiro traço, o mais fundamental de todos: o* logos *que, como vimos, para os estoicos se confundia com a estrutura impessoal, harmoniosa e divina do cosmos todo, para os cristãos vai se identificar com uma pessoa singular, o Cristo*.** Para escândalo dos gregos, os novos crentes vão afirmar que o *logos, ou seja, o divino*, não é absolutamente, como afirmam os estoicos, idêntico à ordem harmoniosa do mundo enquanto tal, mas é encarnado num ser excepcional, o Cristo!

A priori, talvez você me diga que o acontecimento o deixa petrificado. Afinal, que diferença faz, sobretudo para nós, hoje, que o *logos*, que designava para os estoicos a ordem "lógica" do mundo, se identifique, para os crentes, com o Cristo? Eu poderia responder que ainda existem mais de um bilhão de cristãos pelo mundo afora e que, só por esse motivo, entender o que os anima, captar os motivos, o conteúdo e a significação de sua fé não é necessariamente absurdo para quem se interessa, mesmo que só um pouco, por seus semelhantes. Mas seria uma resposta que, embora correta, não deixaria de ser insuficiente. Pois o que está em jogo nesse debate aparentemente muito abstrato, para não dizer bizantino, sobre saber onde e em que se encarna o divino — o *logos* —, se é a estrutura do mundo ou, ao contrário, uma pessoa excepcional, *é simplesmente a passagem de uma doutrina da salvação anônima e cega à promessa de que vamos ser salvos não apenas por uma pessoa, o Cristo, mas também enquanto pessoa.*

Ora, essa "personalização" da salvação, como você verá, permite logo compreender, por meio de um exemplo concreto, como se pode passar de uma visão de mundo a outra; como uma resposta nova consegue suplantar outra mais antiga porque contém um "mais", um poder de convicção maior, e também vantagens consideráveis em relação à precedente. E mais ainda: apoiando-se na definição da pessoa humana e num pensamento inédito do amor, o cristianismo vai deixar marcas incomparáveis na história das ideias. Não compreendê-las é também não se permitir qualquer entendimento do mundo intelectual e moral no qual vivemos ainda hoje. Para lhe dar um único exemplo, é perfeitamente claro que, sem essa valorização tipicamente cristã da pessoa humana, do indivíduo como tal, jamais a filosofia dos direitos do homem, à qual damos tanta importância ainda hoje, teria vindo à luz.

É, pois, essencial, ter uma ideia mais ou menos exata da argumentação com a qual o cristianismo vai romper radicalmente com a filosofia estoica.

Para tanto, é preciso antes que você saiba, do contrário não compreenderá nada, que na versão francesa dos Evangelhos que contam a vida de Jesus, o termo *logos*, diretamente tomado aos estoicos, é traduzido pela palavra "Verbo". Para os pensadores gregos em geral, e para os estoicos em particular, a ideia de que o *logos*, o

"Verbo", possa designar outra coisa além da organização racional, bela e boa do conjunto do universo não tem rigorosamente nenhum sentido. Para eles, supor que um homem, qualquer um, mesmo o Cristo, seja o *logos*, o "Verbo encarnado" segundo a fórmula do Evangelho, é puro delírio: é atribuir o caráter de divindade a um simples humano, enquanto o divino, você se lembra, só pode ser algo de grandioso, já que se confunde com a ordem cósmica universal, mas em hipótese alguma com uma pessoa, com uma pequena pessoa particular, quaisquer que sejam seus méritos.

Os romanos — notadamente sob Marco Aurélio, o último grande pensador estoico e imperador de Roma no fim do século II, período em que o cristianismo ainda é muitíssimo malvisto no império — vão massacrar os cristãos por causa desse insuportável "desvio". Porque na época não se brincava com as ideias...

Por que, exatamente, e o que é que está em discussão por detrás dessa mudança aparentemente inocente do sentido de uma simples palavra? Nada menos do que uma verdadeira revolução na definição do divino. Ora, hoje sabemos que tais revoluções não acontecem sem sofrimento.

Voltemos um pouco ao texto no qual João, autor do quarto Evangelho, opera esse desvio em relação aos estoicos. Eis o que ele diz — e que comento livremente entre colchetes:

"No princípio era o Verbo [*logos*], e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito." [*Até aí, tudo bem, e os estoicos podem estar de acordo com João, especialmente com a ideia de que o* logos *e o divino são uma única e mesma realidade.*] "E o Verbo se fez carne [*agora ficou ruim!*] e habitou entre nós [*daí em diante, piorou: o divino tornou-se homem, encarnado em Jesus, o que não tem nenhum sentido aos olhos dos estoicos!*] e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como filho único, cheio de graça e de verdade [*Do ponto de vista dos sábios gregos, o delírio agora é total, já que os discípulos do Cristo são apresentados como testemunhas da transformação do* logos/*Verbo=Deus, em homem=Cristo, como se este fosse o filho do primeiro!*]."

O que isso significa? Simplesmente, se ouso dizer, mas na época era uma questão de vida ou morte, que o divino, como demonstrei acima, mudou de sentido, *não é mais uma estrutura impessoal, mas, ao contrário, uma pessoa singular, a de Jesus, o "Homem-Deus".* Mudança de sentido abissal, que vai levar a humanidade europeia por um caminho completamente diferente do preconizado pelos gregos. Em algumas linhas, as primeiras de seu Evangelho, João nos convida a acreditar que o Verbo encarnado, o divino como tal, não designa mais a estrutura racional e harmoniosa do *cosmos*, a ordem universal enquanto tal, mas um simples ser

humano. Como um estoico, por menos sensato que fosse, poderia admitir que caçoassem tanto dele, que zombassem de tudo aquilo em que ele acreditava? Porque, evidentemente, esse desvio não tem nada de inocente. Terá forçosamente consequências consideráveis para a doutrina da salvação, para a questão de nossa relação com a eternidade, e até mesmo com a imortalidade.

Veremos adiante de que modo, nesse contexto, Marco Aurélio ordenará a morte de São Justino, ex-estoico que se tornou o primeiro Pai da Igreja e primeiro filósofo cristão.

Aprofundemos um pouco mais os aspectos novos dessa *theoria* inédita. Você se lembra de que a *theoria* compreende sempre dois aspectos: de um lado, a estrutura essencial do mundo que ela desvela (o divino); de outro, os instrumentos de conhecimento que ela mobiliza para alcançá-lo (a visão). Ora, não é apenas o divino, o *theion*, que muda completamente ao se tornar um ser pessoal, mas também o *orao*, o ver, ou, se você assim preferir, o modo de contemplá-lo, de compreendê-lo e aproximar-se dele. A partir daí, não será mais a *razão* a faculdade teórica por excelência, mas a *fé*. Nesse ponto, a religião vai rapidamente pretender, e com todas as suas forças, opor-se ao racionalismo que estava no centro da filosofia e com isso destronar a própria filosofia.

E agora, o segundo traço: a fé vai ocupar o lugar da razão, e mesmo levantar-se contra ela. De fato, para os cristãos, o acesso à verdade não passa mais — em todo caso, não em primeiro lugar, como para os filósofos gregos — pelo exercício de uma razão humana que conseguia captar a ordem racional, "lógica", do Todo cósmico, porque ela própria seria um emérito componente dele. O que vai permitir a aproximação do divino, seu conhecimento e contemplação é, a partir de então, de uma ordem inteiramente outra. O que conta, antes de tudo, não é mais a inteligência, mas a *confiança* dada à palavra de um homem, o Homem-Deus, o Cristo, que tem a pretensão de ser o filho de Deus, o *logos* encarnado. Acreditarão nele, porque ele é digno de fé — e os milagres realizados por Ele aumentarão a confiança que depositam n'Ele.

Lembre-se ainda de que confiança, originalmente, também significa "fé". Para contemplar Deus, o instrumento *teórico* adequado é a fé, não a razão. Para isso, é preciso depositar confiança na palavra do Cristo que anuncia a "Boa-nova": aquela segundo a qual seremos salvos exatamente pela fé, e não por nossas próprias "obras", quer dizer, por nossas ações demasiado humanas, mesmo as mais admiráveis. Não se trata mais tanto *de pensar por si mesmo*, mas de ter *confiança num Outro*. Sem dúvida, é nisso que reside a diferença profunda e significativa entre filosofia e

religião.

Donde também a importância do testemunho, que deve ser o mais direto possível para ser crível, como insiste, no Novo Testamento, a Primeira Epístola de João:

> O que era desde o princípio, o que ouvimos, o que vimos com os olhos, o que contemplamos e nossas mãos apalparam no tocante ao Verbo da vida — porque a vida se manifestou e nós vimos e testemunhamos, anunciando-vos a vida eterna que estava com o Pai e nos foi manifestada —, o que vimos e ouvimos, nós também anunciamos a fim de que também vós vivais em comunhão conosco.

É certamente do Cristo que João fala aqui, e você vê que o estatuto de seu discurso repousa sobre uma lógica diferente da que pertence à reflexão e à razão; não se trata de *argumentar* a favor ou contra a existência de um Deus que se fez homem, pois, evidentemente, tal argumentação excede a razão e se mostra impossível. Mas, primordialmente, trata-se de *testemunhar e crer*, de dizer que o "Verbo encarnado", o Cristo, foi visto, "apalpado", tocado, ouvido; que conversaram com ele, e que esse testemunho é digno de fé. Você pode acreditar ou não, isso depende de você, que o *logos* divino, a vida eterna que estava com o Pai, encarnou-se no Homem-Deus descido à Terra. De qualquer modo, não é mais uma questão de inteligência ou de raciocínio. A rigor, trata-se do contrário: "bem-aventurados os pobres de espírito", diz o Cristo nos Evangelhos, pois eles acreditarão e verão a Deus. Ao passo que os "inteligentes", os "soberbos", como diz Santo Agostinho ao se referir aos filósofos, atarefados com seus raciocínios, passarão, com orgulho e arrogância, à margem do essencial...

Donde o terceiro traço: o requisito para se aplicar e praticar convenientemente a nova teoria não é mais o entendimento dos filósofos, mas a humildade das pessoas simples. Justamente porque não se trata de pensar por si mesmo, mas de acreditar por meio de outro. O tema da humildade é onipresente entre aqueles que, sem dúvida, foram, com São Tomás, os dois maiores filósofos cristãos: Santo Agostinho, que viveu no Império romano, no século IV depois de Cristo, e Pascal, na França, no século XVII. Ambos fundamentam a crítica que fazem da filosofia — e eles nunca deixam de criticá-la, tanto que percebemos que, para eles, ela é a inimiga por excelência — no fato de que ela seria, por natureza, orgulhosa.

Podemos citar inúmeras passagens em que Agostinho, em especial, denuncia o orgulho e a vaidade dos filósofos que não quiseram aceitar que Cristo pudesse ser a

encarnação do Verbo, do divino, que não admitiram a modéstia de uma divindade reduzida ao estatuto de humilde mortal, suscetível ao sofrimento e à morte. Como diz num de seus principais livros, *A Cidade de Deus*, dirigindo-se aos filósofos: "Os soberbos desdenharam de tomar esse Deus como senhor, porque o 'Verbo se fez carne e habitou entre nós'", e isso eles não podiam admitir. Por quê? Porque seria necessário que eles deixassem a inteligência e a razão no vestiário e as substituíssem pela confiança e pela fé.

Se você pensar bem, há, portanto, na religião, uma *dupla humildade* que se opõe de saída à filosofia grega, e que corresponde, como sempre, aos dois momentos da *theoria*, ao divino (*theion*) e ao ver (*orao*). Por um lado a humildade, se ouso dizer, "objetiva", de um *logos divino* que fica "reduzido", com Jesus, ao estatuto de modesto ser humano (o que parece muito pouco para os gregos). Por outro, a humildade "subjetiva" de nosso próprio pensamento que é obrigado pelos crentes a "se soltar", a abandonar a razão para ter confiança, para dar lugar à fé. Nesse aspecto, nada é mais significativo do que os termos utilizados por Agostinho para caçoar dos filósofos:

> Inchados de orgulho pela alta opinião que têm de sua ciência, eles não ouvem o Cristo quando diz: aprendei de mim porque sou manso e humilde de coração, e encontrareis repouso para vossas almas.

O texto fundador, aqui, se encontra no Novo Testamento, na primeira Epístola aos Coríntios, redigida por São Paulo. É um pouco difícil, mas terá tamanha posteridade, uma importância tão considerável no desenvolvimento da história cristã, que vale a pena lê-lo com atenção. Ele mostra como a ideia de encarnação do Verbo, a ideia, portanto, de que o *logos* divino se fez homem e que o Cristo é o Filho de Deus, é inaceitável, tanto para os judeus como para os gregos. Para os judeus, porque um Deus fraco, que se deixa martirizar e pregar na cruz sem reagir, parece desprezível e contrário à imagem do Deus deles, cheio de poder e cólera. Para os gregos, porque uma encarnação tão medíocre contradiz a grandeza do *logos* tal como a concebe a "sabedoria do mundo" dos filósofos estoicos. Aqui vai o texto:

> Deus não tornou louca a sabedoria deste século? Com efeito, visto que o mundo por meio da sabedoria não reconheceu a Deus na sabedoria de Deus, aprouve a Deus pela loucura da pregação salvar aqueles que creem. Os judeus pedem sinais, e os gregos andam em busca da sabedoria; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado que para os judeus é escândalo, para os gregos é loucura, mas para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo poder de Deus e

> sabedoria de Deus. Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens.

Paulo descreve a imagem, inaudita na época, de um Deus que não é mais grandioso: não é nem colérico, nem terrível, nem cheio de poder como o dos judeus, mas fraco e misericordioso a ponto de se deixar crucificar — o que, aos olhos do judaísmo da época, bastaria para provar que não tinha nada de divino! Mas ele também não é nem cósmico nem sublime como o dos gregos que, de modo panteísta, fazem dele a estrutura perfeita do Todo do universo. E é justamente esse escândalo e essa loucura que constituem sua força: é por sua humildade, e exigindo-a dos que vão crer nele, que ele vai se tornar o porta-voz dos fracos, dos pequenos, dos subalternos. Centenas de milhões de pessoas se reconhecem, ainda hoje, na estranha força dessa fraqueza.

Ora, é justamente isso o que, segundo os crentes, os filósofos não souberam aceitar. Voltarei ao assunto para que você possa avaliar a amplitude do tema da humildade religiosa oposta à arrogância filosófica. Está presente em toda *A Cidade de Deus* (livro X, capítulo 29), na qual Santo Agostinho se volta contra os filósofos mais importantes de seu tempo (no caso, discípulos tardios de Platão) que se recusam a aceitar que o divino tenha podido se fazer homem (o Verbo se tornar carne) exatamente quando o pensamento deles deveria, segundo Santo Agostinho, levá-los a concordar com os cristãos. Mas,

> para consentir nessa verdade, precisaríeis de humildade, virtude tão difícil de incutir em vossas cabeças altivas. O que há de inacreditável, sobretudo para vós, cujas doutrinas vos convidam mesmo a essa crença; o que há de inacreditável quando dizemos que Deus assumiu a alma e o corpo do homem?... Sim, por que as opiniões que são as vossas e que aqui vós combateis vos impedem de ser cristãos, senão porque o Cristo veio na humildade e que vós sois soberbos?

Onde encontramos a dupla humildade de que lhe falava há pouco: a de um Deus que aceita se "rebaixar" até se fazer homem entre os homens; a do crente que renuncia ao uso da razão para depositar toda a confiança na palavra de Jesus, e assim dar lugar à fé...

Como agora você percebe claramente, os dois momentos da *theoria* cristã, definição do divino, definição da atitude intelectual que permite entrar em contato com ele, são antípodas daqueles da filosofia grega a que Agostinho visa. É o que explica perfeitamente o quarto traço que eu gostaria de apresentar.

Quarto traço: nessa perspectiva que atribui primazia à humildade e à fé

sobre a razão, o "pensar por meio de Outro" de preferência a "pensar por si mesmo", a filosofia não vai desaparecer inteiramente, mas vai se tornar "serva da religião". A fórmula aparece no século XI, na escrita de São Pedro Damião, teólogo cristão ligado ao papa. Ela terá enorme posteridade porque significa que a partir daquele momento, na doutrina cristã, a razão deve ser inteiramente submissa à fé que a conduz.

À pergunta "Existe uma filosofia cristã?" deve se dar uma resposta nuançada. É preciso dizer: não e sim.

Não, na medida em que as mais altas verdades são, no cristianismo, bem como nas grandes religiões monoteístas, o que chamamos de "Verdades elevadas", quer dizer, verdades transmitidas pela palavra de um profeta, de um messias, no caso, pela revelação do próprio filho de Deus, o Cristo. É a esse título, em razão da identidade Daquele que as anuncia e revela, que essas verdades são objeto de adesão, de crença ativa. Poderíamos, então, ser tentados a dizer que não há mais lugar para a filosofia no seio do cristianismo, já que tudo o que é essencial se decide pela fé, de modo que a doutrina da salvação — vamos voltar a isso adiante — é inteiramente uma doutrina da salvação por Outro, pela graça de Deus e de modo algum por nossas próprias forças.

Em outro sentido, porém, pode-se, apesar de tudo, afirmar que resta uma atividade filosófica cristã, embora num lugar secundário, que não é o da doutrina da salvação propriamente dita. Para que serve ela nesse quadro onde é subalterna, mas por vezes importante?

Em diversas ocasiões, São Paulo acentua em suas epístolas: resta um duplo lugar para a razão e, consequentemente, para a atividade puramente filosófica. Por um lado, como você deve saber, se por acaso alguma vez abriu um dos Evangelhos, o Cristo sempre se exprime por símbolos e parábolas. Ora, sobretudo elas devem ser interpretadas, se quisermos absorver-lhes o sentido mais profundo. As parábolas do Cristo, mesmo tendo a particularidade, como as lendas orais e os contos de fadas, de falar para todos, não deixam de exigir um esforço de reflexão e de inteligência para que se consiga compreendê-las em profundidade. Essa será a nova tarefa da filosofia tornada serva da religião.

Mas não se trata apenas de ler as Escrituras. É necessário também decodificar a natureza, quer dizer, a "criação", da qual uma abordagem racional deve ressaltar o fato de que ela "demonstra", por assim dizer, a existência de Deus pela bondade e beleza de suas obras. Notadamente a partir de São Tomás, no século XIII, a atividade da filosofia cristã vai se tornar cada vez mais importante. Ela levará à elaboração daquilo que os teólogos vão chamar de "provas da existência de Deus",

particularmente a que consiste em tentar mostrar que, por ser o mundo perfeitamente benfeito — no que os gregos não estavam totalmente errados —, é preciso admitir que existe um criador inteligente de todas essas maravilhas.

Não entro aqui em detalhes, mas agora você vê em que sentido se pode, ao mesmo tempo, dizer que existe e que não existe uma filosofia cristã. É claro que sobra pouco espaço para a atividade da razão que deve, fundamentalmente, interpretar as Escrituras e compreender a natureza, a fim de retirar dela ensinamentos divinos. Mas também, evidentemente, a doutrina da salvação não é mais apanágio da filosofia, e, embora em princípio não haja contradição entre elas, as verdades reveladas pela fé precedem as verdades da razão.

Daí, o quinto e último traço: por não ser mais a doutrina da salvação, mas apenas uma serva, a filosofia vai se tornar uma "escolástica", quer dizer, no sentido literal, uma disciplina escolar, não mais uma sabedoria ou uma disciplina de vida. O ponto é absolutamente crucial, pois explica em grande parte que ainda hoje, no momento em que muitos pensam ter definitivamente deixado a era cristã, a maioria dos filósofos continua a rejeitar a ideia de que a filosofia possa ser uma doutrina da salvação ou até mesmo uma aprendizagem da sabedoria. No colégio, bem como na universidade, ela se tornou basicamente uma história das ideias acompanhada de um *discurso* reflexivo, crítico ou argumentativo. Nesse aspecto, ela continuou sendo uma aprendizagem puramente "discursiva" (quer dizer: da ordem exclusiva do discurso) e, nesse sentido, uma escolástica, contrariamente ao que era na Grécia antiga.

Ora, é incontestavelmente com o cristianismo que a ruptura se instaura, e que a filosofia deixa de chamar seu discípulo para participar da prática dos exercícios de sabedoria que constituíam o essencial no ensino das escolas gregas. E isso é perfeitamente compreensível, já que a doutrina da salvação, fundada na fé e na Revelação, não pertence mais ao domínio da razão. A partir daí, é natural que ela escape à filosofia. Esta vai, então, com frequência, se reduzir a um simples esclarecimento de conceitos, a um comentário erudito de realidades que a ultrapassam e lhe são, em todo caso, externas: filosofa-se sobre o sentido das Escrituras ou sobre a natureza como obra de Deus, mas não mais sobre as finalidades últimas da vida humana. Ainda hoje parece óbvio que a filosofia deve, ao mesmo tempo, partir e falar de uma realidade exterior a ela: é a filosofia das ciências, do direito, da linguagem, da política, da arte, da moral etc., mas quase nunca, sob pena de parecer ridícula ou dogmática, amor à sabedoria. Com raras exceções, a filosofia contemporânea, embora não seja mais cristã, assume, sem desconfiar, o

estatuto servil e secundário a que a submeteu a vitória do cristianismo sobre o pensamento grego.

Pessoalmente, acho uma pena — e tentarei lhe dizer por quê, no capítulo dedicado à filosofia contemporânea.

Mas, por enquanto, vejamos como, baseado nessa nova *theoria*, ela mesma fundada numa concepção radicalmente inédita do divino e da fé, o cristianismo vai desenvolver também uma moral em ruptura, em vários pontos decisivos, com o mundo grego.

II. Ética: Liberdade, Igualdade, Fraternidade — o nascimento da ideia moderna de humanidade

Poderíamos esperar que o confisco do pensamento pela religião e a relegação da filosofia a segundo plano tivessem como consequência uma regressão no plano ético. Em muitos aspectos, pode-se pensar que aconteceu o inverso. O cristianismo vai trazer, no plano moral, pelo menos três novas ideias não gregas — ou não essencialmente gregas —, todas ligadas à revolução teórica que acabamos de ver em ação. Ora, essas ideias são de uma modernidade espantosa. Não podemos, de fato, conceber, mesmo com enorme esforço de imaginação, o quanto elas pareceram perturbadoras para os homens da época. O mundo grego era basicamente aristocrático, um universo hierarquizado no qual os melhores por natureza deviam, em princípio, estar "acima", enquanto se reservavam aos menos bons os níveis inferiores. Não se esqueça de que a pólis grega se baseava na escravidão.

O cristianismo vai trazer até ela a noção de que a humanidade é fundamentalmente uma e que os homens são iguais em dignidade — ideia incrível na época, e da qual nosso universo democrático será em parte herdeiro. Mas essa ideia de igualdade veio de algum lugar e é importante compreender bem como a teoria que acabamos de ver em ação trazia em germe o nascimento desse novo mundo de igual dignidade dos homens.

Mais uma vez, para lhe apresentar as coisas do modo mais simples, vou me limitar a apontar três traços característicos da ética cristã, decisivos para sua boa compreensão.

Primeiro traço: a liberdade de escolha, o "livre-arbítrio", se torna fundamento da moral, e a noção de igual dignidade de todos os seres humanos faz sua primeira aparição. Vimos em que sentido os grandes cosmólogos gregos tomavam a natureza como norma. Ora, a natureza é profundamente hierarquizada, quer dizer, desigual: para cada categoria de seres ela desenvolve gradações que vão desde a excelência mais sublime até a maior mediocridade. Com efeito, é evidente

que somos, se nos colocarmos apenas sob o ponto de vista do natural, muito desigualmente dotados: mais ou menos fortes, rápidos, grandes, belos, inteligentes etc. Todos os dons naturais são suscetíveis de uma distribuição desigual. No vocabulário moral dos gregos, a noção de virtude está diretamente ligada às de talento ou dom naturais. A virtude é, antes de tudo, a excelência de uma natureza bem-dotada. Eis por que — para lhe dar um exemplo bem típico do pensamento grego — Aristóteles pode tranquilamente falar, num de seus livros dedicados à ética, de "olho virtuoso". Para ele, isso significa apenas olho "excelente", um olho que vê perfeitamente, que não é nem hipermetrope, nem míope.

Em outras palavras, o mundo grego é um mundo aristocrático, quer dizer, um universo que repousa inteiramente sobre a convicção de que existe uma ***hierarquia natural dos seres***. Olhos, plantas ou animais, certamente, mas também homens: alguns são naturalmente feitos para comandar, outros, para obedecer — e é por isso, aliás, que a vida política grega se adapta, sem dificuldade, à escravidão.

Para os cristãos, e nisso eles anunciam as morais modernas das quais falarei no próximo capítulo, essa convicção é ilegítima, e falar de um "olho virtuoso" não tem nenhum sentido. Porque o importante não são os talentos naturais em si, os dons recebidos no nascimento. É claro, e quanto a isso não há dúvida, que eles são muito desigualmente repartidos entre os homens, e alguns, com certeza, são mais fortes e inteligentes do que outros, exatamente como existem, por natureza, olhos mais ou menos bons.

Mas, no plano moral, essas desigualdades não têm nenhuma importância. Porque importa apenas o *uso que fazemos das qualidades recebidas no início, não as qualidades em si.* O que é moral ou imoral é a liberdade de escolha, o que os filósofos vão chamar de "livre-arbítrio", e, de modo algum, os talentos da natureza enquanto tais. Esse ponto pode lhe parecer secundário ou evidente. Na verdade, é literalmente extraordinário na época, pois, com ele, é todo um mundo que oscila. Para falar com clareza: com o cristianismo, saímos do universo aristocrático para entrar no da "meritocracia", quer dizer, num mundo que vai, inicialmente e antes de tudo, valorizar não as qualidades naturais da origem, mas o *mérito* que cada um desenvolve ao usá-las. Assim, saímos do mundo natural das desigualdades para entrar no mundo artificial, no sentido em que é construído por nós, da igualdade. Pois a dignidade dos seres humanos é a mesma para todos, quaisquer que sejam as desigualdades de fato, já que ela repousa, desde então, na liberdade e não mais nos talentos naturais.

A argumentação cristã — que será retomada pelas morais modernas, inclusive as mais laicas — é, ao mesmo tempo, simples e forte.

Substancialmente, ela nos diz o seguinte: existe uma prova indiscutível de que os talentos herdados naturalmente não são intrinsecamente virtuosos, que não têm nada de moral em si mesmos, e que todos, sem exceção, *podem ser utilizados tanto para o bem como para o mal*. A força, a beleza, a inteligência, a memória etc., em resumo, todos os dons naturais, herdados no nascimento, são, com certeza, qualidades, mas não no plano moral, pois todos podem ser postos a serviço do pior ou do melhor. Se você utiliza sua força, inteligência ou beleza para realizar o crime mais abjeto, você demonstra por esse fato mesmo que os talentos naturais não têm absolutamente nada de virtuosos em si!

Porque apenas o uso que se faz deles pode ser chamado de virtuoso, como, aliás, indica uma das mais célebres parábolas do Evangelho, a parábola dos talentos. Você pode fazer dos seus dons naturais o uso que quiser, bom ou mau. Mas é o uso que é moral ou imoral, não os dons em si! Falar de um olho virtuoso se torna, portanto, um absurdo. Apenas uma ação livre pode ser chamada de virtuosa, não uma coisa da natureza. Assim é que a partir de então o "livre-arbítrio" é posto no princípio de todo julgamento sobre a moralidade de um ato.

No plano moral, o cristianismo opera, portanto, uma verdadeira revolução na história do pensamento, uma revolução que ainda se fará sentir até na grande Declaração dos Direitos do Homem, de 1789, cuja herança cristã, nesse aspecto, é indubitável. Pois, *talvez, pela primeira vez na história da humanidade, é a liberdade e não mais a natureza que se torna o fundamento da moral.*

Ao mesmo tempo, como eu dizia há pouco, a ideia de igual dignidade de todos os seres humanos faz sua primeira aparição: então, o cristianismo estará mais ou menos secretamente na origem da democracia moderna. Paradoxalmente, embora a Revolução Francesa seja por vezes fortemente hostil à Igreja, ela não deixa de dever ao cristianismo uma parte essencial da mensagem igualitária que vai contrapor ao Antigo Regime. Aliás, constatamos ainda hoje o quanto as civilizações que não conheceram o cristianismo têm dificuldade em dar à luz regimes democráticos, porque a ideia de igualdade, em especial, não é evidente para elas.

A segunda perturbação está diretamente ligada à primeira: consiste em estabelecer que, no plano moral, o espírito é mais importante do que a letra, o "foro íntimo" mais decisivo do que a observância literal da lei da cidade, que é sempre uma lei exterior. Ainda há pouco evoquei a parábola dos talentos. Outro episódio dos Evangelhos pode servir como modelo: trata-se da famosa passagem em que o Cristo toma a defesa de uma mulher adúltera a quem a multidão, segundo o costume, se prepara para apedrejar. É certo que o adultério, o fato de enganar o

marido ou a mulher, é considerado por todos naquela época como um pecado. Evidentemente existe uma lei que ordena que a mulher adúltera seja apedrejada. É essa a letra do código jurídico em vigor. Mas e o espírito, o "foro íntimo"? O Cristo se coloca à margem da multidão. Sai do círculo dos conformistas, daqueles que só pensam na aplicação estrita, mecânica da norma. E apela para as consciências, e lhes diz o seguinte: no *fundo de suas consciências*, vocês têm certeza de que está certo o que estão fazendo? E se vocês se examinassem, seriam capazes de se considerar melhores do que esta mulher que estão prestes a matar, e que talvez tenha pecado apenas por amor? Que aquele que nunca pecou lhe atire a primeira pedra... E todos aqueles homens, em vez de seguirem a letra da lei, olham para dentro de si mesmos para entender o sentido daquilo, para refletir, também, sobre seus próprios defeitos e começar a duvidar, a partir daí, de que eles pudessem ser juízes impiedosos...

Por aí talvez você possa avaliar tudo o que o cristianismo possui de inovador, não apenas em relação ao mundo grego, porém mais ainda em relação ao mundo judaico. É porque o cristianismo concede esse enorme lugar à consciência, ao espírito, mais do que à letra, que ele não vai impor praticamente nenhuma juridicidade à vida cotidiana.

Os rituais despojados de sentido do tipo "peixe da sexta-feira" são invenções tardias, frequentemente do século XIX, que não têm nenhuma raiz nos Evangelhos. Você pode lê-los e relê-los, não encontrará nada, ou praticamente nada sobre o que se deve comer ou não, sobre o modo como deve ser o casamento, sobre os rituais que é preciso realizar para provar e se provar ainda que é um bom crente etc. Enquanto a vida dos judeus e dos muçulmanos ortodoxos é cheia de imperativos exteriores, de deveres referentes às ações a se realizar na cidade dos homens, o cristianismo se contenta em remetê-los a eles mesmos para que se descubra o que é bom ou não; remete-os ao espírito do Cristo e à sua mensagem, e não à letra cerimonial dos rituais que são respeitados sem que se preste atenção a eles...

Também nesse ponto essa atitude favorecerá consideravelmente a passagem para a democracia, o surgimento de sociedades laicas, não religiosas: na medida em que a moral se tornou, no que tange ao essencial, uma questão interior, ela tem ainda menos razão para entrar em conflito com as convenções exteriores. Pouco importa que se reze uma ou cem vezes ao dia, pouco importa que seja proibido ou não comer isto ou aquilo. Todas as leis, ou quase todas, são aceitáveis, desde que não ataquem o fundo, o espírito de uma mensagem crística que não tem nada a ver com o que comemos, com as roupas que vestimos ou com os rituais que respeitamos.

Terceira inovação fundamental: é simplesmente a ideia moderna de

humanidade que entra em cena. Não é que ela seja desconhecida dos gregos ou de outras civilizações, é claro. Ninguém, sem dúvida, ignorava que existia uma "espécie humana", diferente das espécies animais. Os estoicos, em especial, eram muito apegados à ideia de que todos os homens pertenciam à mesma comunidade. Eles eram, como se dirá depois, "cosmopolitas".

Com o cristianismo, porém, a ideia de humanidade adquire uma dimensão nova. Fundada na igual dignidade de todos os seres humanos, ela vai assumir uma conotação ética que não possuía antes. E isso pela razão profunda que acabamos de ver juntos: uma vez que o livre-arbítrio é posto como fundamento da ação moral, uma vez que a virtude reside não nos talentos naturais que são distribuídos desigualmente, mas no uso que se decide fazer deles, numa liberdade em face da qual estamos todos em igualdade, então, é óbvio que todos os homens se equivalem. Pelo menos, é certo que de um ponto de vista moral — pois é evidente que os dons naturais continuam tão desigualmente distribuídos quanto antes. Mas, no plano ético, isso não tem nenhuma importância.

Fica transparente que, a partir daí, a humanidade não poderia ser dividida, segundo uma hierarquia natural e aristocrática, entre melhores e menos bons, entre superdotados e ineptos, entre senhores e escravos. Eis por que, segundo os cristãos, é preciso que se diga que somos todos "irmãos", todos situados no mesmo patamar enquanto criaturas de Deus, dotadas das mesmas capacidades de escolher livremente o sentido de suas ações.

Que os homens sejam ricos ou pobres, inteligentes ou néscios, bem-nascidos ou não, dotados ou não, não importa mais. A ideia de uma igual dignidade dos seres humanos vai levar a fazer da humanidade um conceito ético de importância primordial. Com ela, a noção grega de "bárbaro" — sinônimo de estrangeiro — tende a desaparecer em benefício da convicção de que a humanidade é UNA, ou não existe. No jargão filosófico, e aqui ele ganha todo o sentido, pode-se dizer que o cristianismo é a primeira moral ***universalista***.

Apesar de tudo, a questão da salvação, como sempre, não segue a da moral, com a qual ela não se confunde. Ora, é justamente nesse campo, mais ainda talvez do que no da ética, que a religião cristã vai inovar de modo extraordinário, desferindo, assim, um golpe mortal na filosofia. É preciso dizer que em relação aos termos da questão inicial — *grosso modo*: como vencer as inquietações que a consciência da finitude suscita no homem — o cristianismo vem com força total. Enquanto os estoicos nos apresentavam a morte como a passagem de um estado pessoal a um estado impessoal, como uma transição do estatuto de indivíduo consciente para o de fragmento cósmico inconsciente, o pensamento cristão da salvação não hesita em

nos prometer categoricamente a imortalidade pessoal.

Como resistir? Além do mais, essa promessa, como você vai ver, não é feita irrefletidamente, de modo superficial. Ao contrário, está integrada num dispositivo intelectual de imensa profundidade, no pensamento do amor e da ressurreição dos corpos, que, como se diz, é nota dez. De resto, se não fosse o caso, não se compreenderia por que a religião cristã teve um sucesso colossal, sempre confirmado até os dias de hoje.

III. Sabedoria: uma doutrina da salvação pelo amor que nos promete, enfim, a imortalidade pessoal

O fundamento da doutrina cristã da salvação está diretamente ligado à revolução teórica que vimos em ação na passagem de uma concepção cósmica a uma concepção pessoal do *logos*, ou seja, do divino. Donde decorrem diretamente os três principais traços que lhe são mais característicos. Na apresentação do primeiro deles, você poderá avaliar plenamente como a doutrina cristã da salvação tinha argumentos bastante fortes para suplantar a dos estoicos.

Primeiro traço: se o* logos, *o divino, se encarna numa pessoa, a do Cristo, a providência muda de sentido. Ela deixa de ser, como era para os estoicos, um destino anônimo e cego, para se tornar uma atenção pessoal e benigna, comparável à de um pai para com os filhos. Nessa medida, a salvação à qual podemos almejar se nos ajustarmos não mais à ordem cósmica, mas aos mandamentos dessa pessoa divina, será, também, pessoal. É a imortalidade singular que nos **será** prometida pelo cristianismo, e não mais uma espécie de eternidade anônima e cósmica na qual não somos senão um pequeno fragmento inconsciente de uma totalidade que nos engloba e ultrapassa.

Essa virada crucial é perfeitamente descrita desde a segunda metade do século II depois de Cristo (no ano de 160, para ser exato) numa obra do primeiro Pai da Igreja, São Justino. Trata-se de um diálogo com um rabino — sem dúvida Trifão — que Justino conheceu em Éfeso. O emocionante no livro de Justino é que ele escreve de modo incrivelmente pessoal para a época. Justino conhece bem a filosofia grega e se preocupa em situar a doutrina cristã da salvação, comparando-a com as principais obras de Platão, de Aristóteles e dos estoicos. Mas, sobretudo, ele conta, se ouso dizer, como "testou para nós" as diferentes doutrinas pagãs da salvação (hoje, diríamos "laicas", não religiosas), como e por que ele foi sucessivamente estoico, aristotélico, pitagórico e fervoroso platônico antes de se tornar cristão. Seu testemunho é, pois, extremamente precioso para entendermos como, para um homem daquela época, a doutrina cristã da salvação podia ser sentida em relação

àquelas que a filosofia tinha elaborado até então. É por isso que vale a pena lhe dizer em poucas palavras quem foi Justino e em que contexto ele publica o diálogo.

Ele pertence ao movimento dos primeiros cristãos que chamamos de "apologistas". Na verdade, é seu principal representante no século II. De que se trata, e o que quer dizer a palavra "apologia"? Se você se lembra das aulas de história antiga, deve saber que, naquela época, no Império Romano, as perseguições aos cristãos ainda eram muito frequentes. Além das perseguições das autoridades romanas, o cristianismo provocava a hostilidade dos judeus, de modo que os primeiros teólogos cristãos escreveram "apologias" da religião, quer dizer, espécies de defesas dirigidas aos imperadores romanos, a fim de proteger a comunidade dos rumores que pesavam sobre o culto. De fato, acusavam-nos, erradamente, é claro, de todos os tipos de horrores que encontravam eco na opinião pública, entre outros, o de adorar um deus com cabeça de burro, fazer sacrifícios em ritos antropofágicos (praticar o canibalismo), cometer assassinatos rituais, entregar-se a todo tipo de devassidão, como o incesto, o que não tinha, evidentemente, nenhuma ligação com o cristianismo.

As apologias redigidas por Justino tinham como objetivo dar testemunho, para se opor a essa difamação, da realidade da prática cristã. A primeira, que data do ano 150, foi enviada ao imperador Antonino, e a segunda, a Marco Aurélio, aquele que, como você deve se lembrar, foi um dos maiores representantes do pensamento estoico. Aproveitando a ocasião, devo lembrar que não era proibido ser político e filósofo.

Na época, a lei romana ordenava que os cristãos não fossem perturbados, salvo se denunciados por pessoa "digna de confiança". Foi um filósofo pertencente à escola dos cínicos, Crescêncio, que exerceu esse papel sinistro: adversário irredutível de Justino, invejoso da repercussão de seu ensino, fez com que ele fosse condenado junto com seus seis alunos, decapitados com ele, em 165... sob o reino do mais eminente entre os filósofos estoicos da época imperial, Marco Aurélio, o que é bastante emblemático. A narrativa do processo foi conservada. É o único documento autêntico que reporta o martírio de um pensador cristão na Roma do século II.

É, portanto, particularmente interessante ler o que declara Justino diante dos estoicos que vão executá-lo. O pomo da discórdia, no fundo, diz respeito à doutrina da salvação e corresponde ao que já vimos. Se o Verbo é encarnado, a providência muda totalmente de sentido: de anônima e impessoal, como era para os estoicos, torna-se pessoal não apenas devido Àquele que a exerce, mas também para aquele a quem ela se dirige. Assim sendo, de acordo com Justino, a doutrina cristã da

salvação é de longe superior à dos estoicos, bem como a imortalidade consciente de uma pessoa individual, singular, é superior à de um fragmento inconsciente do *cosmos*:

> Certamente — escreve ele — os pensadores gregos tentam nos convencer de que Deus cuida do universo, dos gêneros e das espécies como um todo. Mas a mim, a ti, a cada um em particular, não é o que acontece, pois, de outro modo, não rezaríamos a ele dia e noite!

O destino implacável e cego dos Antigos cede lugar à sabedoria benigna de uma pessoa que nos ama como pessoa, nos dois sentidos da expressão. É assim que o amor se torna a chave da salvação.

Como você vai ver, não se trata de um amor qualquer; trata-se do que os filósofos cristãos vão chamar de "amor em Deus". Uma vez mais precisamos compreender o que designa a expressão, a fim de perceber em que ponto essa forma de amor vai não apenas se distinguir das outras, mas também nos permitir alcançar a salvação — quer dizer, ultrapassar o medo da morte e, se possível, a própria morte.

Segundo traço: o amor é mais forte que a morte. Talvez você me pergunte que ligação pode haver entre o sentimento do amor e o debate sobre o que pode nos salvar da finitude e da morte. Você tem razão. Não é evidente, *a priori*. Para compreender isso, o mais simples é partir da ideia de que, na verdade, existem três figuras do amor, que formam como que um "sistema" coerente, uma configuração que esgotaria todas as possibilidades.

Há um amor que poderíamos chamar de "amor-apego": é o que experimentamos quando nos sentimos, como se diz tão bem, ***ligados*** a alguém a ponto de não poder imaginar a vida sem esse alguém. Pode-se conhecer esse amor tanto em relação à família quanto em relação a alguém por quem nos apaixonamos. É uma das faces do amor-paixão. Ora, nesse ponto, os cristãos se aproximam dos estoicos e dos budistas por pensarem que esse amor é o mais perigoso, o menos sábio de todos. Não é apenas porque com ele corremos o risco de nos afastar dos verdadeiros deveres para com Deus, mas, sobretudo, porque, por definição, ele não suporta a morte, não tolera rupturas e mudanças, embora elas sejam inevitáveis. Além do fato de ser de modo geral possessivo e ciumento, o amor-apego nos prepara os piores sofrimentos que existem. Já havíamos evocado esse raciocínio; por isso, não o desenvolvo.

No extremo oposto, encontra-se o amor ao próximo em geral, o que se chama também de "compaixão": é o que nos leva a cuidar até daqueles que não conhecemos quando estão em desgraça, o que vemos ainda hoje tanto nos gestos da

caridade cristã quanto no universo, embora muitas vezes ateu, da ação caridosa ou, como se diz, "humanitária". A esse respeito, você notará que, curiosamente, apesar de ser quase a mesma palavra, o *prochain*, o "próximo", é o contrário perfeito do *proche*, do "achegado": o próximo é o outro em geral, o anônimo, aquele a quem não se é apegado, que mal conhecemos, ou não conhecemos, e a quem ajudamos, por assim dizer, por dever; enquanto o achegado, no mais das vezes, é o principal objeto do amor-apego.

Em seguida, a igual distância dessas duas faces do amor, há o "amor em Deus". Ora, é ele e apenas ele que vai ser a fonte última da salvação, é ele e apenas ele que, para os cristãos, vai se revelar mais forte do que a morte.

Examinemos mais detalhadamente essas definições do amor, pois elas são tanto mais interessantes quanto atravessaram os séculos e continuam tão presentes quanto eram na época em que foram criadas. Comecemos retomando as críticas do amor-apego para avaliar bem em que o cristianismo vai se encontrar, nesse ponto, com alguns grandes temas do estoicismo e do budismo, antes de novamente se afastar deles.

Você se lembra de que o estoicismo, que nisso se aproxima do budismo, considera o medo da morte o pior entrave à vida bem-aventurada. Ora, essa angústia evidentemente não deixa de ter ligação com o amor. Podemos dizer que existe uma contradição aparentemente intransponível entre o amor, que leva quase que obrigatoriamente ao apego, e a morte, que é separação. Se a lei deste mundo é a da finitude e da mudança; se, como dizem os budistas, tudo é "impermanente", quer dizer, perecível e mutável, é pecar por falta de sabedoria apegar-se às coisas ou aos seres que são mortais. Não é que se deva cair na indiferença, é claro, o que nem os estoicos nem os budistas recomendariam. A compaixão, a benevolência e a solicitude para com os outros, até mesmo para com todas as formas de vida, devem ser a regra ética mais elevada de nosso comportamento. Mas a paixão, no mínimo, não é conveniente para o sábio, e os laços familiares, quando se tornam muito "apertados", devem ser, se necessário, afrouxados.

É por isso também que, como o sábio grego, o monge budista tem interesse em viver tanto quanto possível em certa solidão. Aliás, a palavra "monge" vem do grego *monos*, que quer dizer "solitário". E é na solidão que a sabedoria pode desabrochar, sem ser estragada pelos tormentos relativos a todas as formas de apego, quaisquer que eles sejam. De fato, é impossível ter mulher ou marido, filhos ou amigos sem se apegar a eles. É preciso preterir esses laços se quisermos vencer o medo da morte. Como afirma à saciedade a sabedoria budista,

> a condição ideal para morrer é ter abandonado tudo, interna e externamente, a fim de que haja, no momento essencial, o menos possível de vontade, o menos de desejo e de apego ao qual o espírito possa se agarrar. Por isso, antes de morrer, deveríamos nos libertar de todos os bens, amigos e família.[17]

Propósito que, certamente, não pode ser realizado no último momento, pois exige toda uma vida anterior de sabedoria.

Já nos referimos a esses temas e não voltarei mais longamente a eles. Gostaria apenas que você observasse bem que, desse ponto de vista, a argumentação cristã se liga, pelo menos num primeiro momento, à das sabedorias antigas.

Como diz o Novo Testamento (Epístola aos Gálatas, VI, 8):

> Quem semear na sua carne, da carne colherá corrupção; quem semear no espírito, do espírito colherá a vida eterna.

Santo Agostinho, na mesma linha, condena aqueles que se apegam por amor às criaturas mortais:

> Procurais uma vida feliz na região da morte: não a encontrareis ali. Pois, como encontrar a vida feliz onde nem sequer há vida?[18]

O mesmo se encontra em Pascal, que expõe de modo luminoso, num fragmento dos *Pensamentos* (471), as razões pelas quais é indigno não apenas apegar-se aos outros, mas até mesmo permitir que alguém se apegue a si. Eu o aconselho a ler toda esta passagem extremamente reveladora da argumentação cristã desenvolvida contra os apegos por seres finitos e mortais, portanto, decepcionantes em algum momento:

> É injusto que se apeguem a mim, embora o façam com prazer e voluntariamente. Eu iludiria aqueles em quem eu despertasse desejo, pois não sou o fim de ninguém e não tenho com o que satisfazê-los. Não estou eu pronto a morrer? E assim, o objeto do apego dessas pessoas morrerá. Logo, quando não seria eu culpado por fazer crer numa falsidade, embora eu a adoçasse e acreditasse nela com prazer, e que ela me desse prazer; ainda assim sou culpado de me fazer amar. E se atraio as pessoas para que se apeguem a mim, devo advertir aqueles que estariam prontos a consentir na mentira de que não devem acreditar, qualquer que seja a vantagem que daí me advenha; e, da mesma forma, de que não devem se apegar a mim, pois é preciso que vivam a vida e seus cuidados agradando a Deus ou procurando-o.

Exatamente no mesmo sentido Agostinho conta em suas *Confissões* como, quando jovem e ainda não cristão, teve o coração literalmente partido ao se prender a um amigo que a morte levou bruscamente. Toda a sua infelicidade era consequência da falta de sabedoria relacionada aos apegos a seres perecíveis:

> De onde vinha aquela aflição que tão facilmente penetrou em meu coração, senão de haver disposto minha alma sobre a instabilidade da areia movediça, amando uma pessoa mortal como se ela fosse imortal?

Essa é a desgraça a que se destinam todos os amores humanos quando são por demais humanos e não procuram no outro senão os "testemunhos de afeição" que nos valorizam, nos tranquilizam e satisfazem apenas ao nosso ego:

> É o que transforma em amargura as doçuras de que antes gozávamos. É o que afoga nosso coração em lágrimas, e faz com que a perda da vida daqueles que morrem se torne a morte daqueles que ficam vivos.

É preciso, pois, resistir aos apegos quando são exclusivos, já que "tudo perece neste mundo, tudo está sujeito ao declínio e à morte". Quando se trata de criaturas mortais, é preciso que:

> minha alma não se apegue a esse amor que a mantém cativa quando ela se abandona aos prazeres dos sentidos. Porque, como criaturas perecíveis que passam e correm para o próprio fim, ela é dilacerada pelas diversas paixões que sente por elas e que a atormentam incessantemente; porque a alma, desejando naturalmente repousar sobre aquilo que ama, não pode repousar em coisas passageiras, já que essas não têm subsistência e vivem num fluxo e num movimento perpétuo.[19]

Não há como dizer melhor. E o sábio estoico e o budista poderiam, na minha opinião, assinar essas palavras de Agostinho.

Mas quem disse que o homem é mortal? Aí reside fundamentalmente toda a inovação da interrogação cristã. Muito bem, não podemos nos apegar ao que é passageiro. Mas por que não me prenderia ao que não passa? A recíproca se destaca como uma lacuna no raciocínio: se o objeto de meu apego não fosse mortal, em que aspecto seria ele culpado ou desarrazoado? Se meu amor fosse dirigido à eternidade no outro, por que não deveria ele me prender?

Estou certo de que você já sabe aonde quero chegar: toda a originalidade da mensagem cristã reside justamente na "boa-nova" da imortalidade real, quer dizer,

da ressurreição, não apenas a das almas, mas a dos corpos singulares, das pessoas como tais. Quando se afirma que os humanos são imortais desde que respeitem os mandamentos de Deus, desde que vivam e amem "em Deus"; quando se estabelece que essa imortalidade não apenas é compatível com o amor, mas que é um de seus efeitos possíveis, então, por que se privar disso? Por que não nos apegarmos aos nossos próximos, se o Cristo promete que vamos reencontrá-los após a morte biológica e nos comunicar com eles numa vida eterna, desde que tenhamos ligado nossos atos a Deus nesta vida?

Assim, entre o amor-apego e a simples compaixão universal, que jamais poderia prender-se a um ser singular, abre-se espaço para uma terceira forma de amor: amor "em" Deus das criaturas, elas mesmas eternas. É aí que Agostinho certamente quer chegar:

> Senhor, bem-aventurado aquele que vos ama e ama seu amigo em vós, e seu inimigo por amor a vós. Pois só não perde nenhum de seus amigos aquele que só ama alguém Naquele que não se pode perder nunca. E quem é Ele, senão nosso Deus... Só vos perde, Senhor, aquele que vos abandona.

Podemos acrescentar, segundo essas palavras, que ninguém perde os seres singulares que ama, a não ser aquele que deixa de amá-los em Deus, quer dizer, naquilo que têm de eterno, porque ligado ao divino e protegido por ele.

Admita que a promessa é, no mínimo, tentadora. Ela vai encontrar sua forma acabada no último extremo da doutrina cristã da salvação, ou seja, na doutrina, única entre todas as religiões, da ressurreição, não só das almas, mas também dos corpos.

Terceiro traço: uma imortalidade enfim singular. A ressurreição dos corpos como ponto culminante da doutrina cristã da salvação. No ponto em que, para o sábio budista, o indivíduo não é nada mais que uma ilusão, um agregado provisório destinado à dissolução e à impermanência, no ponto em que, para o estoico, o eu é destinado a se fundir na totalidade do *cosmos*, o cristianismo promete, ao contrário, a imortalidade da pessoa singular. Com sua alma, é certo, mas, sobretudo, com seu corpo, seu rosto, sua voz animada, já que essa pessoa será salva pela graça de Deus. Eis aí uma promessa tanto mais original, tanto mais aliciante — eu ousaria dizer — quanto é por amor, não apenas a Deus, não apenas ao próximo, mas também aos achegados, que se ganha a salvação! Assim, o amor — e todo o milagre cristão reside nisso, todo o seu poder de sedução também —, de problema que era para os budistas e estoicos (amar é se preparar para os piores sofrimentos que possam

existir), se torna, por assim dizer, solução para os cristãos. Contanto que não seja exclusivo de Deus, mas, ao contrário, tendo como objeto criaturas singulares, pessoas, não faltará amor "em Deus", ou seja, amor ligado a ele e dirigido sobre o que, na pessoa amada, permanece.

Eis por que Agostinho, depois de ter feito uma crítica radical do amor-apego em geral, não o exclui quando seu objeto é divino, do próprio Deus, certamente, mas também das criaturas em Deus, já que elas mesmas escapam à finitude para entrar na esfera da eternidade:

> Se as almas te agradam, ama-as em Deus, porque elas são errantes e mutáveis em si mesmas, e fixas e imóveis Nele, de quem elas obtêm toda a solidez de sua existência, e sem o qual elas desmoronariam e pereceriam... Segurai-vos firmemente Nele, e sereis inabaláveis.[20]

A esse respeito, não há nada mais impressionante do que a serenidade com a qual Agostinho evoca os lutos que sofreu, não mais antes da conversão ao cristianismo, mas depois, começando pela morte da mãe de quem era, contudo, muito próximo:

> Algo semelhante acontece em meu coração onde o que era fraqueza e pertencia à infância, entregando-se ao pranto, era reprimido pela força da razão, e se calava. Pois não acreditávamos que fosse justo acompanhar seu funeral com lágrimas, lamentos e suspiros, porque dele nos servimos habitualmente para deplorar a infelicidade dos mortos, como se fosse seu total aniquilamento: em vez disso, a morte de minha mãe não era desgraça, ela ainda estava viva na principal parte de si mesma.[21]

Nesse mesmo sentido, Agostinho não hesita em evocar "a aventurada morte de dois amigos" muito queridos, mas que ele teve a felicidade de ver convertidos a tempo, e que puderam, consequentemente, beneficiar-se da "ressurreição dos justos".[22] Como sempre, Agostinho encontra a palavra certa, pois é a ressurreição que, em última instância, inaugura a terceira forma de amor que é o amor em Deus. Nem apego às coisas mortais, pois ele é funesto e condenado aos piores sofrimentos — e nesse ponto, budistas e estoicos têm razão —, nem compaixão vaga e generalizada por esse tão falado "próximo" que designa deus e o mundo, mas amor apegado, carnal e pessoal por seres singulares, achegados, e não apenas próximos, *desde que esse amor se realize* "em Deus"*, quer dizer, numa perspectiva de fé que fundamenta a possibilidade de uma ressurreição.*

Daí o laço indissolúvel entre amor e doutrina da salvação. É por e no amor em

Deus que o Cristo se revela, fazendo "morrer nossa morte" e "tornando imortal a carne mortal",[23] o único que nos promete que nossa vida de amor não se acabará com a morte terrestre.

Não tenha dúvida de que, evidentemente, a ideia da imortalidade dos seres já estava presente sob múltiplas formas em inúmeras filosofias e religiões anteriores ao cristianismo.

Todavia, a ressurreição cristã oferece a particularidade única de associar estreitamente três temas fundamentais para a doutrina da bem-aventurança: o da imortalidade pessoal da alma, o de uma ressurreição dos corpos — da singularidade dos rostos amados —, o da salvação pelo amor, até mesmo o mais singular, desde que seja amor "em" Deus. É assim que ela constitui o ponto nodal de toda a doutrina cristã da salvação. Sem ela — que de modo significativo, nos Atos dos Apóstolos, é chamada de "boa-nova" —, toda a mensagem do Cristo desabaria, como afirma claramente no Novo Testamento a Primeira Epístola aos Coríntios (XV, 13-15):

> Ora, se se prega que Cristo ressuscitou dos mortos, como podem alguns dentre vós dizer que não há ressurreição dos mortos? Se não há ressurreição dos mortos, também Cristo não ressuscitou. E se Cristo não ressuscitou, vazia é a nossa pregação, vazia também é a nossa fé.

A ressurreição é, por assim dizer, o alfa e o ômega da soteriologia cristã: ela é encontrada não apenas ao termo da vida terrestre, mas também em seu começo, conforme testemunha a liturgia do batismo considerada como primeira morte (simbolizada pela imersão) e primeira ressurreição para a vida autêntica, a da comunidade dos seres prometidos à eternidade e, assim, amáveis de um amor que poderá, sem se perder, ser singular.

Não se pode deixar de insistir: não é só a alma que é ressuscitada, mas também a "dicotomia corpo-alma", logo, a pessoa singular enquanto tal. Quando, depois de sua morte, Jesus reaparece diante dos discípulos, ele lhes pede que não tenham mais dúvidas, que o toquem, e, como prova de sua "materialidade", pede um pouco de alimento, que come diante deles:

> E se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos habita em vós, aquele que ressuscitou Cristo Jesus dentre os mortos dará vida também a vossos corpos mortais, mediante o seu Espírito que habita em vós. (Epístola aos Romanos 8, 11.)

Que a coisa seja difícil, até mesmo impossível de se imaginar (com que corpo vamos renascer? Com que idade? O que quer dizer com corpo "espiritual", "glorioso" etc.?), que ela certamente faça parte dos mistérios insondáveis de uma Revelação que, nesse aspecto, ultrapassa em muito para os cristãos os poderes de nossa razão não muda nada. O ensinamento da doutrina cristã não deixa nenhuma dúvida.

Contrariamente a uma ideia que você ouvirá repetidas vezes dos ateus hostis à religião cristã, esta não se dedica inteiramente ao combate ao corpo, à carne, à sensualidade. Senão, como teria ela aceitado que o divino se tornasse carne na pessoa do Cristo, que o *logos* assumisse o corpo material de um simples ser humano? Mesmo o catecismo oficial da Igreja, texto que não pode ser chamado de extravagante, insiste:

> A carne é o eixo da salvação. Cremos em Deus que é o criador da carne; cremos no Verbo feito carne para redimir a carne; cremos na ressurreição da carne, consumação da criação e da redenção da carne... Cremos na verdadeira ressurreição desta carne que possuímos agora.[24]

Não se deixe, pois, impressionar por aqueles que atualmente denigrem e deformam a doutrina cristã. É possível não ser crente — afinal, e para ser franco, eu mesmo não sou crente —, nem por isso se pode dizer que o cristianismo seja uma religião inteiramente voltada para o desprezo da carne. Porque é simplesmente inexato.

Assim, é nesse ponto último da doutrina cristã da salvação que você pode facilmente compreender como foi possível que ela prevalecesse, quase que incondicionalmente, sobre a filosofia, durante perto de 15 séculos.

A resposta cristã, pelo menos caso se acredite nela, é seguramente a mais "eficaz" de todas. Se o amor e mesmo o apego não são excluídos, já que se sustentam no que há de divino no humano — e, como vimos, é o que Pascal e Agostinho admitem —, se os seres singulares, não os próximos, mas os achegados, são parte integrante do divino, já que são salvos por Deus e chamados a uma ressurreição também singular, a soteriologia cristã surge como a única que nos permite vencer não apenas o medo da morte, mas a própria morte. Agindo de modo singular, e não anônimo ou abstrato, só a resposta cristã apresenta aos homens a boa-nova, por fim efetivamente realizada, de uma vitória da imortalidade pessoal sobre nossa condição de mortais.

Para os gregos, e particularmente para os sofistas, o temor da morte era

finalmente vencido no momento em que o sábio compreendia que ele próprio era parte, uma parte ínfima, sem dúvida, mas real, da ordem cósmica eterna. Era nessa qualidade, por adesão ao *logos* universal, que ele conseguia pensar a morte como simples passagem de um estado a outro — e não como desaparecimento radical e definitivo. Não é menos verdade que a salvação eterna, assim como a providência, e pelas mesmas razões que ela, permanecia impessoal. É enquanto fragmentos inconscientes de uma perfeição ela mesma inconsciente que podíamos pensar em nós como eternos, não enquanto indivíduos.

A personalização do *logos* muda todos os dados do problema. Se as promessas que são feitas pelo Cristo, esse Verbo encarnado, que testemunhas fidedignas viram com seus próprios olhos, são verídicas, se a providência divina me assume enquanto pessoa, por mais humilde que seja, então, minha imortalidade será também pessoal. É então *a própria morte, e não apenas os medos que ela provoca em nós*, que finalmente é vencida. A imortalidade não é mais a do estoicismo, anônima e cósmica, mas a individual e consciente da ressurreição das almas acompanhadas de seus corpos "gloriosos". Essa é a dimensão do "amor em Deus" que vem conferir um sentido último à revolução operada pelo cristianismo nos termos do pensamento grego. É esse amor, que se encontra no seio da nova doutrina da salvação, que se revela, ao final, "mais forte do que a morte".

Como e por que essa doutrina cristã começa a declinar com o Renascimento? Como e por que a filosofia conseguiu sobrepor-se à religião a partir do século XVII? E o que vai propor em seu lugar? Eis aí toda a questão do nascimento da filosofia moderna, a mais apaixonante que há, sem dúvida, e que vamos agora abordar.

17 Sogyal, Rinpoché. *Le Libre Tibétain de la Vie et de la Mort*, Paris, La Table Ronde, 1993, p. 297. [SOGYAL, Rinpoché. *O Livro Tibetano do Viver e do Morrer*. Tradução de Luiz Carlos Lisboa. São Paulo: Talento/Palas Athena, 1999.]

18 *Confissões*, livro IV, capítulo 12.

19 *Confissões,* livro IV, capítulo 10.

20 *Confissões*, livro IV, capítulo 12.

21 *Confissões*, livro IX, capítulo 12.

22 *Ibid*., livro IX, capítulo 3.

23 *Ibid*.

24 *Catecismo da Igreja Católica,* § 1.015-1.017.

Capítulo 4

O humanismo ou o nascimento da filosofia moderna

Façamos um resumo.

Vimos como a filosofia antiga constituiu a base da doutrina da salvação, levando em consideração o *cosmos*. Para um aluno das escolas estoicas, era evidente que, para ser salvo, para vencer o medo da morte, seria necessário primeiramente esforçar-se para compreender a ordem cósmica; em seguida, fazer tudo para imitá-la e finalmente fundir-se nela, aí encontrar seu lugar e assim alcançar uma forma de eternidade.

Examinamos juntos, também, o modo como a doutrina cristã superou a filosofia grega, e como, para conseguir a salvação, um cristão devia, inicialmente, entrar em contato com o Verbo encarnado na humildade da fé; em seguida, observar seus mandamentos no plano ético e, por fim, praticar o amor em Deus ao mesmo tempo que o amor de Deus, para que com seus próximos pudesse entrar no reino da vida eterna.

O mundo moderno vai nascer com o desmoronamento da cosmologia antiga e com o nascimento de uma extraordinária reavaliação das autoridades religiosas. Esses dois movimentos possuem, se remontarmos à sua raiz, uma origem intelectual comum (mesmo que outras causas mais materiais, econômicas e, sobretudo, políticas, tenham contribuído para a dupla crise): em menos de um século e meio, uma revolução científica sem precedente na história da humanidade vai acontecer na Europa. Que eu saiba, nenhuma civilização conheceu ruptura tão profunda e tão radical em sua cultura.

Para lhe dar algumas referências históricas, essa perturbação moderna se estende, de modo geral, do período que vai da publicação da obra de Copérnico, *Sobre a Revolução dos Orbes Celestes* (1543), até os *Principia Mathematica* de Newton (1687), passando pelos *Princípios de Filosofia* de Descartes (1644) e pela publicação das teses de Galileu, *Diálogo sobre os Dois Principais Sistemas de Mundo* (1632).

Sei perfeitamente que você ainda não conhece todos esses nomes, e que não vai

ler todas essas obras, pelo menos não de imediato. Mesmo assim eu as indico para que você saiba que essas quatro datas e esses quatro autores vão marcar a história do pensamento como nenhum antes deles. A partir desses trabalhos, uma era nova nasceu, na qual, sob muitos aspectos, ainda vivemos. Não foi apenas o homem, como se diz às vezes, que "perdeu seu lugar no mundo", mas foi o próprio mundo, pelo menos o *cosmos* que formava o quadro fechado e harmonioso da existência humana desde a Antiguidade, que se volatilizou, pura e simplesmente, deixando os espíritos daquela época num estado de confusão que dificilmente podemos imaginar.

Ao mesmo tempo em que aniquilava os princípios das cosmologias antigas — afirmando, por exemplo, que o mundo não é acabado, fechado, hierarquizado e ordenado, mas um caos infinito e desprovido de sentido, um campo de forças e de objetos que se entrechocam sem qualquer harmonia —, a física moderna também fragilizou consideravelmente os princípios da religião cristã.

Com efeito, não apenas a ciência reavalia as posições que a Igreja havia imprudentemente fixado a respeito de temas nos quais teria sido preferível que ela não tivesse tocado — a idade da Terra, sua situação em relação ao Sol, a data de nascimento do homem e das espécies animais etc. —, mas também em seus fundamentos, ela convida os seres humanos a adotar uma atitude permanente de dúvida e de espírito crítico bem pouco compatível, sobretudo na época, com o respeito pelas autoridades religiosas. A crença, então presa ao jugo rígido que a Igreja lhe impunha, vai começar a enfraquecer, de modo que os espíritos mais esclarecidos se encontrarão numa situação especialmente dramática em relação às antigas doutrinas da salvação que se tornavam cada vez menos críveis.

Tornou-se obrigatório hoje em dia falar de "crise das referências" e, ao mesmo tempo, insinuar que entre os jovens, em especial, é "que se dane tudo": a polidez e a civilidade, o sentido da história e o interesse pela política, os mínimos conhecimentos sobre literatura, religião, arte... Mas posso lhe dizer que esse pretenso eclipse dos "fundamentais", esse suposto declínio em relação aos "bons velhos tempos" é perfumaria, para não dizer brincadeira, em relação ao que devem ter sentido os homens dos séculos XVI e XVII diante da reavaliação, ou simplesmente da ruína de estratégias de salvação que tinham provado seu valor durante séculos. *Desorientados*, no sentido literal do termo, os humanos devem ter se preparado para encontrar por si mesmos, e talvez em si mesmos — eis por que falamos de "humanismo" para designar esse período em que o homem se encontra só, privado do socorro do *cosmos* e de Deus —, as novas referências sem as quais é impossível aprender a viver livremente e sem temor.

Para se conceber plenamente o abismo que se abre então, é necessário que você se ponha na pele de um ser que toma consciência do fato de que as descobertas científicas mais recentes e mais confiáveis invalidam a ideia de que o *cosmos* é harmonioso, justo e bom e que, consequentemente, será impossível daí em diante tomá-lo como modelo no plano ético; e, além disso, para aumentar a dificuldade, a crença em Deus, que poderia lhe servir de tábua de salvação, faz água por todos os lados!

Se considerarmos os três grandes eixos que estruturam o questionamento filosófico, será necessário retomar completamente, com esforços renovados, a questão da teoria, da ética, assim como a da salvação. De modo geral, é assim que o problema se apresenta depois do desmoronamento do *cosmos* e da dúvida lançada sobre a religiosidade.

No plano teórico: como pensar o mundo, como compreendê-lo, mesmo simplesmente, para poder se situar nele, se ele não é mais acabado, ordenado e harmonioso, mas caótico, como nos ensinam os novos físicos? Um dos maiores historiadores da ciência, Alexandre Koyré, descreveu tão bem essa revolução científica dos séculos XVI e XVII, que sugiro que você mesmo o leia. Segundo ele, ela está simplesmente na origem da

> destruição da ideia de *cosmos* [...], da destruição do mundo concebido como um todo acabado e bem-ordenado, no qual a estrutura espacial encarnava a hierarquia dos valores e de perfeição... e da substituição deste por um Universo indefinido, e mesmo infinito, não comportando mais nenhuma hierarquia natural, e unido apenas pela identidade das leis que o regem em todas as suas partes assim como pela de seus componentes últimos situados todos no mesmo nível ontológico... Isso agora está esquecido, mas os espíritos da época foram literalmente perturbados pela emergência dessa nova visão de mundo, como dizem os célebres versos que John Donne escreveu em 1611, depois de ter tomado conhecimento dos princípios da revolução copernicana:

A nova filosofia torna tudo incerto
O elemento do fogo está completamente extinto
O sol se perdeu, e a terra; e ninguém hoje
Pode mais nos dizer onde encontrá-la [...]
Tudo está em pedaços, toda coerência desaparecida.
Nenhuma relação justa, nada se ajusta mais.[25]

"Nada se ajusta mais": nem o mundo consigo mesmo, nem a harmonia do

cosmos, nem os humanos com o mundo numa visão moral natural. É verdade, não temos mais ideia da angústia que se apoderou dos homens do Renascimento quando começaram a pressentir que o mundo não era mais um casulo, nem uma casa, que ele não era mais habitável.

No plano ético, a revolução teórica possui um efeito tão evidente quanto devastador: não tendo o universo mais nada de um *cosmos*, fica impossível considerá-lo um modelo a ser imitado no plano moral. Mas se, além disso, o próprio cristianismo vacila em suas bases, se a obediência a Deus não é mais indiscutível, onde procurar os princípios de uma nova concepção das relações entre os homens, um novo fundamento da vida comum? Esclarecendo: será necessário empreender de A a Z a reforma da moral que tinha servido de modelo durante séculos. Apenas isso!

Quanto à *doutrina da salvação*, é inútil insistir: você vê que, pelas mesmas razões, a dos Antigos, bem como a dos cristãos, não é mais fiável para espíritos esclarecidos, pelo menos tal como elas eram, sem reformulação.

Talvez você possa avaliar melhor agora os desafios que a filosofia moderna teve de enfrentar nesses três planos. Eles apresentavam dificuldade e amplitude jamais vistas — e, contudo, tanto mais urgentes quanto, como indica o poema de Donne, a humanidade jamais havia estado ao mesmo tempo tão perturbada e desprovida nos planos intelectual, moral e espiritual.

Como você vai ver, a grandeza da filosofia moderna está à altura desses desafios. Comecemos, para tentar entendê-la, pela primeira esfera, a da teoria.

I. Uma nova teoria do conhecimento: uma ordem do mundo que não é mais dada, e sim construída

As causas da passagem do mundo fechado ao universo infinito são de extrema complexidade e diversidade. Como você pode supor, inúmeros fatores contribuíram, e não pretendemos enumerá-los agora, muito menos analisá-los detalhadamente. Digamos apenas que, entre vários outros, é preciso lembrar os progressos técnicos, notadamente o aparecimento de novos instrumentos astronômicos, como o telescópio, que possibilitaram observações impossíveis de serem explicadas no contexto das cosmologias antigas.

Para lhe dar apenas um exemplo, mas que impressionou os espíritos da época: a descoberta das *novae*, quer dizer, de estrelas novas, ou, ao contrário, o desaparecimento de algumas estrelas já existentes, não se enquadrava com o dogma da "imutabilidade celeste", cara aos Antigos, ou seja, com a ideia de que a perfeição absoluta do *cosmos* residia no fato de que ele era eterno e imutável, que nada poderia mudá-lo. Para os gregos, era algo de absolutamente essencial — já que, em última

instância, a salvação dependia dele — e, no entanto, os astrônomos modernos descobriram que essa crença era errônea, simplesmente contestada pelos fatos.

Houve, sem dúvida, muitas outras causas para o declínio das cosmologias antigas, especialmente nos planos econômico e sociológico, mas as que resultam das evoluções técnicas não são desprezíveis. Porque antes mesmo de considerar as perturbações que o desaparecimento do *cosmos* provoca no plano ético, é preciso ver que é principalmente a *theoria* que será a primeira a mudar totalmente de sentido.

O principal livro sobre o assunto, o livro que vai marcar toda a filosofia moderna e que permanecerá como verdadeiro monumento na história do pensamento, é a *Crítica da Razão Pura* de Kant (1781). É claro que não vou resumi-lo em algumas linhas. Mas, mesmo tratando-se de um livro terrivelmente difícil, gostaria de lhe dar uma ideia do modo como ele vai basear, em termos totalmente inéditos, a questão da *theoria*. Logo voltaremos a temas mais fáceis.

Retomemos o fio do raciocínio que você já começa a dominar: se o mundo, daí em diante, não é mais um *cosmos*, mas um caos, um tecido de forças que entram permanentemente em conflito, é claro que o conhecimento não pode mais assumir a forma de uma *theoria* em sentido próprio. Você se lembra da etimologia da palavra: *theion orao*, "vejo o divino". Desse ponto de vista, pode-se dizer que, depois do desmoronamento da bela ordem cósmica e de sua substituição por uma natureza completamente desprovida de sentido e conflituosa, não há mais nada de *divino* no universo ao qual o espírito humano possa se dedicar a *ver*, contemplar. A ordem, a harmonia, a beleza e a bondade não são mais dadas de imediato, não se inscrevem mais *a priori* no seio do próprio real.

Consequentemente, para encontrar alguma coisa coerente, para que o mundo no qual os homens vivem continue a ter mesmo assim um sentido, *será necessário que o próprio ser humano*, *no caso, o sábio, por assim dizer, de fora, introduza a ordem nesse universo que, à primeira vista, não oferece nenhuma*.

Daí a nova tarefa da ciência moderna: não residirá mais na contemplação passiva de uma beleza dada, já inscrita no mundo, mas no *trabalho*, na elaboração ativa, ou na *construção* de leis que permitam dar a um universo desencantado um sentido que, a princípio, ele não mais tem. Portanto, ela não é mais um espetáculo passivo, mas uma atividade do espírito.

Para não ficar em fórmulas gerais e abstratas, gostaria de lhe oferecer pelo menos um exemplo dessa passagem do passivo ao ativo, do dado ao construído, da *theoria* antiga à ciência moderna.

Considere o princípio da causalidade, quer dizer, o princípio segundo o qual todo efeito possui uma causa ou, se você preferir, todo fenômeno deve poder se

explicar racionalmente, no sentido próprio: encontrar sua razão de ser, sua explicação.

Em lugar de se contentar em descobrir a ordem do mundo pela contemplação, o sábio "moderno" vai tentar introduzir, com a ajuda de tal princípio, coerência e sentido no caos dos fenômenos naturais. É *ativamente* que ele vai estabelecer laços "lógicos" entre alguns deles, que vai considerar como efeitos; em alguns outros, ele vai tentar descobrir causas. Dito de outro modo, o pensamento não é mais um "ver", um *orao*, como a palavra "teoria" leva a pensar, mas um agir, *um trabalho que consiste em ligar fenômenos naturais entre si de modo que eles se encadeiem e se expliquem uns pelos outros*. É o que vai ser chamado de "método experimental", praticamente desconhecido pelos Antigos, e que vai se tornar o método fundamental da ciência moderna.

Para lhe explicar um caso concreto de funcionamento desse método, falarei um pouco sobre Claude Bernard, um de nossos maiores médicos e biólogos, que publicou no século XIX um livro que se tornou célebre: a *Introdução à Medicina Experimental*. Ele ilustra perfeitamente a teoria do conhecimento que Kant elaborou, e que vai ocupar o lugar da antiga *theoria* tal como acabei de descrever rapidamente.

Nele, Claude Bernard conta detalhadamente uma de suas descobertas, a da "função glicogênica do fígado" — quer dizer, da capacidade que tem o fígado de fabricar açúcar. Com efeito, ao fazer análises, Bernard tinha observado que havia açúcar no sangue dos coelhos que dissecava. Então ele se perguntou qual seria a origem daquele açúcar: vinha ele dos alimentos ingeridos, ou era fabricado pelo organismo, e, em caso afirmativo, por qual órgão? Separou então os coelhos em vários grupos: alguns comiam alimentos doces, outros, alimentos não doces, outros ainda (os coitados!) ficaram de dieta. Ao final de alguns dias, ele analisou o sangue dos coelhos e descobriu que continha, em todos os gráficos, não importando o grupo considerado, o mesmo açúcar. Consequentemente, isso significava que a glicose não vinha dos alimentos, mas era produzida pelo organismo.

Deixo de lado os detalhes a respeito do modo como Bernard chegou a descobrir que o açúcar é produzido pelo fígado. Pouco importa aqui. Em compensação, o que conta é que o trabalho da *theoria* mudou completamente desde os gregos. Não se trata mais de contemplar; a ciência não é mais um espetáculo, mas, como você vê nesse exemplo, um trabalho, uma atividade que consiste em *ligar* fenômenos entre si, em *associar* um efeito (o açúcar) a uma causa (o fígado). É exatamente o que Kant, antes de Claude Bernard, havia formulado e analisado na *Crítica da Razão Pura*, a saber, a ideia de que a ciência vai se definir desde então como um trabalho

de associação ou, como ele diz em seu vocabulário, de "síntese" — a palavra significa em grego "dispor junto", "pôr junto", logo, ligar: como a explicação em termos de causa e efeito liga dois fenômenos, no caso do exemplo de Claude Bernard, o açúcar e o fígado.

Preciso lhe dizer ainda algumas palavras a respeito do livro de Kant, antes de chegar ao essencial, quer dizer, ao que o humanismo vai significar no plano ético e não apenas teórico.

Quando eu tinha a sua idade, e abri a *Crítica da Razão Pura* pela primeira vez, fiquei muitíssimo decepcionado. Disseram-me que era talvez o maior filósofo de todos os tempos. Ora, não apenas eu não compreendia nada daquilo, absolutamente nada, como não via por que, desde as primeiras páginas daquela obra mítica, ele fazia uma pergunta que me pareceu totalmente bizantina e, para resumir, sem o menor interesse: "Juízos sintéticos *a priori* são possíveis?" Como você vê, não se pode dizer que se trata de um tema de reflexão particularmente estimulante, nem à primeira vista, nem à segunda...

Durante anos, praticamente não compreendi nada de Kant. Conseguia, é claro, ler as palavras e as frases, conseguia dar um significado quase plausível a cada conceito, mas o todo continuava sem fazer sentido, muito menos apresentar qualquer revelação existencial.

Foi apenas quando tomei consciência do problema radicalmente inédito que Kant tentava resolver depois do desmoronamento das cosmologias antigas que percebi o valor dessa pergunta que me parecia até então puramente "técnica". Ao se interrogar sobre nossa capacidade de fabricar "sínteses", "juízos sintéticos", Kant simplesmente apresentava o problema da ciência moderna, o problema do método experimental, ou seja, saber como se elaboram as leis que estabelecem associações, *ligações* coerentes e esclarecedoras *entre fenômenos dos quais a ordenação não é mais dada, mas deve ser introduzida por nós, de fora*.

II. Uma revolução ética paralela à da teoria: se o modelo a ser imitado não é mais dado, como era a natureza dos Antigos, agora é preciso inventá-lo...

Como você pode imaginar, a revolução teórica que Kant inicia vai ter consequências consideráveis no plano moral. A nova visão do mundo forjada pela ciência moderna não tem quase mais nada a ver com a dos Antigos. Especialmente o universo que Newton nos descreve não é absolutamente um universo de paz e harmonia. Não é mais uma esfera fechada sobre si mesma como uma casa aconchegante onde seria bom viver desde que tivéssemos encontrado nela nosso justo lugar, mas é um mundo de forças e de choques onde os seres não podem mais se situar

verdadeiramente, pelo simples e bom motivo de que, desde então, ele é infinito, sem limites no espaço e no tempo. *Por conseguinte, você entende que ele não pode mais em coisa alguma servir de modelo para que se pense a moral*.

Todas as questões filosóficas devem, pois, ser retomadas de alto a baixo.

Indo diretamente ao ponto, pode-se dizer que o pensamento moderno vai colocar o homem no lugar e na posição do *cosmos* e da divindade. É sobre a ideia de humanidade que os filósofos vão empreender a reconstrução da teoria, da moral e até mesmo das doutrinas da salvação. Ao evocar o pensamento de Kant, acabei de lhe dar uma síntese do que isso significa no plano do conhecimento: a partir daí cabe ao homem, pelo esforço de seu pensamento, introduzir sentido e coerência num mundo que parece *a priori* não possuir nenhum, contrariamente ao *cosmos* dos Antigos.

Se você quer ter uma ideia do que essa fundamentação dos valores no homem significa no plano moral, basta pensar na famosa Declaração dos Direitos do Homem, de 1789, que sem dúvida alguma é a imagem exterior mais visível e mais conhecida dessa revolução sem precedente na história das ideias. Ela instala o homem no centro do mundo, enquanto para os gregos era o próprio mundo que era, de longe, essencial. Ela faz dele não apenas o único ser sobre a Terra, verdadeiramente digno de respeito, mas também propõe a igualdade de todos os seres humanos, sejam eles ricos ou pobres, homens ou mulheres, brancos ou negros... Nisso a filosofia moderna, para além das diversidades das correntes que a compõem, é em primeiro lugar e antes de tudo um *humanismo.*

A bem dizer, essa mutação estabelece uma questão essencial: admitindo-se que os princípios antigos, cósmicos e religiosos estejam ultrapassados, supondo-se que se compreenda por que eles se eclipsaram, o que pode haver de tão extraordinário no ser humano que permita que se fundamentem nele uma *theoria*, uma moral e uma doutrina da salvação comparáveis às que permitiam conceber o *cosmos* e a divindade?

É para responder a essa interrogação que a filosofia moderna passou a fazer, no centro de suas reflexões, uma pergunta aparentemente bem estranha: a da diferença entre o homem e o animal. Você talvez pense que se trate de um assunto menor, até mesmo marginal. Na verdade, ele está no centro do humanismo nascente, e por uma razão superior e muito profunda. Se os filósofos dos séculos XVII e XVIII se apaixonam pela definição do animal, por saber o que distingue essencialmente a humanidade da animalidade, não é por acaso nem por motivos superficiais, *mas porque é sempre comparando um ser ao que lhe está mais próximo que melhor se pode delimitar sua "diferença específica", o que propriamente o caracteriza.*

Ora, retomando a fórmula de um grande historiador do século XIX, Michelet, os

animais seriam como nossos "irmãos inferiores". Eles são, na ordem do vivente, os seres mais próximos de nós; e você compreende que a partir do momento em que a ideia de *cosmos* desmorona, a partir do momento em que a religião vacila e que propõe estabelecer o ser humano no centro do mundo e da reflexão filosófica, a questão do "próprio do homem" se torna intelectualmente crucial.

Se os filósofos modernos comungam a ideia de que não apenas o homem tem direitos, mas que ele é a partir daí o único ser a possuí-los — como afirma a grande Declaração de 1789 —, do momento em que o situam acima de todos os seres, que o consideram em muito o mais importante, não só mais importante que os animais, mas também do que o falecido *cosmos* e até do que uma divindade que se tornou duvidosa, é porque deve haver alguma coisa nele que o distingue de todo o restante da criação. Ora, *é justamente essa diferença, essa especificidade radical que deve ser trazida à luz, caso se queira extrair, em seguida, os princípios do restabelecimento da* theoria*, da moral e das doutrinas da salvação.*

É, pois, partindo do debate sobre o animal e, por consequência, sobre a humanidade do homem, que se pode entrar o mais diretamente possível no espaço da filosofia moderna. Ora, a respeito desse tema, é sem dúvida Rousseau, no século XVIII, ao retomar as discussões abertas especialmente por Descartes e seus discípulos, quem vai apresentar a contribuição mais decisiva.

Por isso, sugiro começar por ele. E você vai ver que, seguindo o fio condutor da animalidade, vamos chegar aos fundamentos das novas apostas da filosofia moderna.

A diferença entre animalidade e humanidade segundo Rousseau: o nascimento da ética humanista

Se eu tivesse de conservar um texto da filosofia moderna, um texto a ser levado para uma ilha deserta, como se diz, seria ele, sem dúvida, que escolheria: trata-se de uma passagem do *Discurso sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens*, que Rousseau publicou em 1755. Vou citá-lo daqui a pouco, para que você possa lê-lo e meditar sobre ele sozinho. Mas, para compreendê-lo bem, é preciso primeiramente que você saiba que, na época de Rousseau, existiam dois critérios clássicos para distinguir o animal do homem: de um lado, a inteligência; de outro, a sensibilidade, a afetividade, a sociabilidade (o que inclui também a linguagem).

Para Aristóteles, por exemplo, o homem é definido como "animal racional", quer dizer, como um ser vivo (o ponto em comum com os "outros" animais), certamente, mas que teria, além disso (sua "diferença específica"), uma característica própria: a capacidade de raciocinar.

Para Descartes e os cartesianos, não apenas se mantém o critério da razão e da inteligência, mas se acrescenta o da afetividade: para Descartes, de fato, os animais são comparáveis a máquinas, a autômatos, e é um erro acreditar que tenham sentimentos — o que explica, aliás, que não falam por falta de emoções a exprimir, conquanto disponham de órgãos que lhes permitiriam fazê-lo.

Rousseau vai além dessas distinções clássicas, ao propor outra, até então inédita sob essa forma (embora se encontrem vez por outra, por exemplo, em Pico della Mirandola, no século XV, algumas antecipações). Ora, é essa nova definição do humano que vai se revelar verdadeiramente genial, no sentido em que vai possibilitar identificar o que, no homem, permite fundar uma nova moral, uma ética não mais "cósmica" ou religiosa, mas humanista — e até, por mais estranho que possa parecer, um pensamento inédito da salvação "acósmica" e "não ateia".

Para Rousseau, antes de tudo, é evidente que o animal, mesmo que se pareça com uma "máquina engenhosa", como diz Descartes, possui mesmo assim uma inteligência, uma sensibilidade, até mesmo uma faculdade de comunicar. Não são, portanto, a razão, a afetividade, nem mesmo a linguagem que distinguem, em última instância, os seres humanos, mesmo que, à primeira vista, esses diversos elementos possam parecer discriminatórios. De fato, quem tem um cão sabe perfeitamente que o cão é mais sociável e até muito mais inteligente... do que alguns seres humanos! Nesses dois aspectos, só diferimos dos animais pelo grau, do mais ao menos, mas não de modo radical, qualitativo. A etologia contemporânea — quer dizer, a ciência que estuda o comportamento animal — confirma amplamente esse diagnóstico. Sabemos hoje com certeza que existe uma inteligência e uma afetividade animais muito desenvolvidas, podendo mesmo chegar, nos grandes macacos, até a aquisição de elementos de linguagem bastante sofisticados.

É, pois, com razão, que Rousseau rejeita tanto as teses cartesianas — que reduzem o animal a uma máquina, a um autômato desprovido de sensibilidade — quanto as teses antigas que situam o próprio do homem no fato de que só ele possuiria a razão.

O critério de diferenciação entre o homem e o animal reside em outro ponto.

Rousseau vai situá-lo na liberdade, ou, como exprime por meio de uma palavra que vamos analisar, na "perfectibilidade". Mais adiante vou lhe explicar esses dois termos, depois que você tiver lido o texto de Rousseau. Digamos apenas, por ora, que essa "perfectibilidade" designa, numa primeira abordagem, *a faculdade de se aperfeiçoar ao longo da vida*, enquanto o animal, guiado desde a origem e de modo seguro pela natureza, como se dizia na época, pelo "instinto", *é, por assim dizer, perfeito "de imediato", desde o nascimento*. Observando-o objetivamente, constatamos

que o animal é conduzido por um instinto infalível, comum à sua espécie, como por uma norma intangível, uma espécie de *software* do qual nunca pode desviar-se. É por isso que, num mesmo processo e por uma mesma razão, ele é *simultaneamente privado de liberdade e da capacidade de se aperfeiçoar*. Privado de liberdade porque está, por assim dizer, *preso* a seu programa, "programado" pela natureza de modo que esta lhe serve integralmente de cultura. Privado da capacidade de se aperfeiçoar porque, guiado por uma norma intangível, não pode evoluir indefinidamente e fica, de certo modo, limitado por essa naturalidade mesma.

O homem, ao contrário, vai se definir ao mesmo tempo por sua liberdade, por sua capacidade de se libertar do programa do instinto natural e, consequentemente, por sua faculdade de ter uma história cuja evolução é, *a priori*, indefinida.

Rousseau exprime essas ideias num texto realmente magnífico. Agora, é preciso que você leia, antes que prossigamos. Ele oferece vários exemplos que, embora no início tenham certo valor retórico, não deixam de ter uma profundidade extraordinária.

Eis a passagem:

> Em cada animal não vejo senão uma máquina engenhosa, à qual a natureza ofereceu sentidos para recompor-se por si mesma, e para defender-se, até certo ponto, de tudo o que tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo exatamente as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de que a natureza faz tudo nas ações do animal, enquanto o homem concorre para as suas, na qualidade de agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade: o que faz com que o animal não se afaste da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fosse vantajoso fazê-lo, e que o homem se afaste frequentemente dela, em seu prejuízo. Assim é que um pombo morreria de fome perto de uma vasilha repleta das melhores carnes, e um gato, diante de uma porção de frutos ou de grãos, embora tanto um quanto o outro pudesse perfeitamente se nutrir com o alimento que desdenha, se ousasse experimentá-lo. É assim que os homens dissolutos se entregam a excessos que lhes provocam febre e morte porque o espírito deprava os sentidos, e a vontade fala ainda quando a natureza se cala... Mas, mesmo que as dificuldades que cercam todas essas questões permitissem a discussão sobre essa diferença entre o homem e o animal, há outra qualidade muito específica que os distingue, e sobre a qual não pode haver contestação: é a faculdade de se aperfeiçoar, faculdade que, com a ajuda de circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e reside em nós, tanto na espécie quanto no indivíduo. Enquanto um animal é, ao fim de

> alguns meses, o que será durante toda a sua vida, e sua espécie, ao fim de mil anos, o que era no primeiro desses mil anos. Por que o homem está sujeito a se tornar imbecil? Não é absolutamente porque retorna assim a seu estado primitivo, e o animal, que nada adquiriu e nada tem a perder, permanece sempre com seu instinto, e o homem, perdendo com a velhice e outros acidentes tudo o que sua perfectibilidade lhe havia feito adquirir, torna a cair mais baixo do que o próprio animal?

Essas poucas frases merecem reflexão.

Comecemos examinando o exemplo do gato e do pombo. O que Rousseau quer dizer exatamente?

Antes de tudo, que a natureza constitui para esses animais códigos intangíveis, espécies de *softwares*, como eu lhe dizia há pouco, dos quais são incapazes de fugir: é essa a marca da liberdade deles. Tudo acontece como se o pombo estivesse preso, cativo de seu "programa" de granívoro, e o gato, do de carnívoro, e que para eles não houvesse praticamente nenhuma variação possível (ou muito pouca!). Sem dúvida, um pombo pode absorver alguns pequenos bocados de carne, ou o gato mordiscar, como se vê às vezes nos jardins, algumas hastes de relva, mas no geral, seus programas naturais não lhes deixam praticamente nenhuma margem de manobra.

Ora, a situação do ser humano é inversa — e é por isso que ele pode se dizer *livre* e, consequentemente, *perfectível*, (já que, diferentemente do animal limitado por uma natureza quase eterna, ele vai *poder evoluir*). Ele é mesmo tão pouco programado pela natureza que pode se afastar de todas as regras que ela prescreve aos animais. Por exemplo, ele pode cometer *excessos*, beber ou fumar até morrer, o que os animais não podem fazer. Ou, como diz ainda Rousseau, por meio de uma fórmula que anuncia toda a política moderna, no homem, "a vontade fala ainda quando a natureza se cala".

Poderíamos fazer o seguinte comentário: no animal, a natureza fala o tempo todo e fortemente, tão fortemente que ele não tem a liberdade de fazer nada além de obedecer-lhe. No homem, ao contrário, domina certa indeterminação: a natureza está presente, de fato, e muito, como nos ensinam todos os biólogos. Nós também temos um corpo, um programa genético, o do nosso DNA, do genoma transmitido por nossos pais. Contudo, o homem pode afastar-se das regras naturais, e até mesmo criar uma cultura que se opõe a elas quase termo a termo — por exemplo, a cultura democrática que vai tentar resistir à lógica da seleção natural para garantir a proteção dos mais fracos.

Outro exemplo do caráter antinatural da liberdade humana — do afastamento ou do excesso, quer dizer, da transcendência da vontade em relação aos "programas naturais" — é muito mais marcante. Infelizmente, é um exemplo paradoxal que não defende efetivamente a humanidade do homem, já que se trata do fenômeno do mal naquilo que ele tem de mais assustador. Você precisa refletir por um tempo sobre isso para formar uma opinião. Mas, como você vai ver, ele confirma fortemente a argumentação de Rousseau em prol do caráter antinatural, e por isso mesmo, não animal, da vontade humana. Com efeito, parece que só o ser humano é capaz de se mostrar realmente *diabólico*.

Já posso ouvir a objeção que logo vem à mente: os animais não são, afinal de contas, tão agressivos e cruéis quanto os homens?

À primeira vista, sem dúvida, e poderíamos dar uma infinidade de exemplos que os defensores da causa animal frequentemente omitem. Eu, que em minha casa, quando era criança, no campo, tive uns vinte gatos, vi-os despedaçar suas presas com uma crueldade aparentemente inqualificável, comer camundongos vivos, brincar durante horas com pássaros dos quais tinham quebrado as asas ou furado os olhos...

Mas o mal *radical*, a respeito do qual se pode pensar, na perspectiva de Rousseau, que os animais desconhecem e que é um feito apenas dos humanos, está em outra coisa: ele reside no fato não mais simplesmente de "fazer maldade", *mas de fazer uso do mal como projeto*, o que não tem nada a ver. O gato maltrata o camundongo, mas tanto quanto se possa afirmar, não é o motivo de sua tendência natural para caçar. Ao contrário, tudo indica que o ser humano é capaz de se organizar conscientemente para fazer tanto mal quanto possível a seu próximo. É, aliás, o que a teologia tradicional denomina de *maldade, como próprio do demoníaco em nós.*

Ora, esse demoníaco, lamentavelmente, parece ser específico do homem. A prova é o fato de que não existe nada no mundo animal, no universo natural, portanto, que se aparente à tortura.

Como lembra um de nossos melhores historiadores da filosofia, Alexis Philonenko, no início de seu livro *L'Archipel de la Conscience Européenne* [O arquipélago da consciência europeia], pode-se até hoje visitar em Gand, na Bélgica, um museu que faz pensar: o museu da tortura, exatamente. Veem-se, expostos em vitrines, os espantosos produtos da imaginação humana nessa matéria: tesouras, furadores, facas, tenazes, constritores de cabeça, arrancadores de unha, esmagadores de dedos e outras mil doçuras mais. Nada falta ali.

Os animais, como eu disse, devoram, às vezes, um dos seus ainda vivo. Eles nos parecem então cruéis. Mas basta refletir para compreender que não é ao mal

enquanto mal que eles visam, e que a crueldade deles só se deve, é claro, à indiferença que sentem quanto ao sofrimento do outro. E no momento em que eles parecem matar "por prazer", eles só estão, na verdade, exercendo do melhor modo um instinto que os guia e os mantém na guia, por assim dizer. Todas as pessoas que tiveram gatos, por exemplo, sabem que se os filhotes "se divertem" "torturando" suas presas é porque, ao fazê-lo, exercitam-se e aperfeiçoam a aprendizagem da caça, enquanto o animal adulto se contenta no mais das vezes em matar o mais rapidamente possível os camundongos ou os pássaros que captura. Mais uma vez o que nos parece tão cruel está ligado ao reino da indiferença total de que esses seres de natureza, os animais, dão prova nas relações do predador com sua presa, e não a uma vontade consciente de fazer o mal.

Mas o ser humano não é indiferente. Ele faz o mal e sabe que o faz e, às vezes, ele se compraz com isso. É claro que, diferentemente do animal, acontece de ele fazer do mal um objetivo consciente.

Ora, tudo parece indicar que essa *tortura gratuita está em excesso em relação a toda lógica natural*. Poderão objetar que o sadismo é, afinal, um prazer como qualquer outro, e que como tal se inscreve em algum ponto da natureza do ser humano. Mas isso não é uma explicação. É um sofisma, uma tautologia digna dos sábios de Molière que "explicam" os efeitos de um soporífero pela "virtude dormitiva" que há nele: acredita-se dar conta do sadismo invocando-se o gozo obtido com o sofrimento de outrem... quer dizer, invocando-se o próprio sadismo! A verdadeira questão é a seguinte: por que tanto prazer *gratuito* em transgredir o interdito; por que esse excesso no mal, mesmo que ele seja *inútil*?

Poderíamos dar exemplos infinitamente. O homem tortura seus semelhantes sem nenhum objetivo além do da própria tortura. Por que milicianos sérvios obrigam — como se lê nos relatórios de crimes de guerra cometidos nos Bálcãs — um infeliz avô croata a comer o fígado de seu neto ainda vivo? Por que os hútus cortam os membros dos recém-nascidos tútsis para se divertirem, apenas para nivelarem suas caixas de cerveja? Por que, exatamente, a maioria dos cozinheiros trincha com tanto prazer as rãs vivas, fatia uma enguia começando pela cauda, quando seria mais simples e mais lógico matá-las imediatamente? O fato é que se joga facilmente a culpa sobre o animal quando a matéria humana falha, mas não, como já observavam os críticos da teoria cartesiana dos animais-máquinas, sobre os autômatos que não sofriam. Já se viu, por acaso, um homem ter prazer em torturar um relógio de pulso ou de pêndulo? Temo que para isso não haja resposta "natural" convincente: a escolha do mal, o demoníaco, parece pertencer a uma ordem outra que não a da natureza. De nada serve, e na maioria das vezes é contraprodutivo.

É essa vocação antinatural, essa constante possibilidade de excesso que lemos no olho humano: porque ele não reflete apenas a natureza; nele podemos descobrir o pior, mas também, pela mesma razão, o melhor; o mal absoluto e a mais espantosa generosidade. É esse excesso que Rousseau chama de liberdade: é sinal de que não estamos, ou, em todo caso, não inteiramente, aprisionados em nosso programa natural de animal, por outro lado, semelhante aos outros animais.

Três consequências maiores da nova definição das diferenças entre animalidade e humanidade: os homens, únicos seres portadores de história, de igual dignidade e de inquietação moral

As consequências dessa constatação são profundíssimas. Eu lhe indicarei apenas as três que vão ter penetração considerável nos planos moral e político.

Primeira consequência: os humanos serão, diferentemente dos animais, dotados do que se poderia chamar de *dupla historicidade*. De um lado, haverá a história do indivíduo, da pessoa, e é o que chamamos habitualmente de *educação;* de outro, haverá também a história da espécie humana, ou, se você preferir, a história das sociedades humanas, o que habitualmente chamamos de *cultura e política.*[26] Observe, ao contrário, o caso dos animais e verá que é inteiramente diferente. Desde a Antiguidade temos descrições das "sociedades animais", por exemplo, a dos cupins, das abelhas ou das formigas. Ora, tudo leva a pensar que o comportamento desses animais é o mesmo, exatamente o mesmo, há milhares de anos: seu *habitat* não mudou nem uma vírgula, assim como não mudou o modo de providenciarem a alimentação, de alimentarem a rainha, de dividirem as funções etc. As sociedades humanas, ao contrário, não param de mudar: se voltássemos 10 mil anos atrás, seria impossível reconhecer Paris, Londres ou Nova York. Em contrapartida, não teríamos nenhuma dificuldade em reconhecer um formigueiro e tampouco ficaríamos surpresos com o modo como os gatos caçavam os camundongos ou ronronavam no colo dos donos...

Você me dirá, talvez, que se considerássemos não mais as espécies em geral, mas os indivíduos em particular, veríamos que os animais se beneficiam de algumas aprendizagens. Por exemplo, eles aprendem a caçar com os pais. Não seria uma forma de educação que contradiz o que acabei de afirmar? Sem dúvida, mas, por um lado, não se pode confundir aprendizagem e educação: a aprendizagem dura apenas um tempo, e é interrompida assim que o objetivo estabelecido é alcançado, enquanto a educação humana não tem fim e só é interrompida pela morte. Por

outro lado, essa pretensa constatação não é exata, longe disso, no que se refere a todos os animais. Alguns, de fato, e não encontramos equivalência nos humanos, não precisam de nenhum período de adaptação para se comportarem desde o nascimento como adultos em miniatura.

Considere, por exemplo, o caso dos filhotes das tartarugas marinhas. Assim como eu, você já viu essas imagens em documentários sobre animais: logo que saem do ovo, eles sabem instintivamente, sem nenhum tipo de ajuda, encontrar o caminho do mar. Imediatamente conseguem realizar os movimentos que os levam a andar, nadar, comer, em resumo, a sobreviver... ao passo que um filhote de homem permanece no espaço familiar até a idade de 21 anos! Fico encantado com isso, é claro, mas espero que você avalie a diferença...

Ora, esses poucos exemplos — poderíamos oferecer muitos outros e comentá-los longamente — já bastam para lhe mostrar como Rousseau tocou num ponto crucial ao falar de liberdade e de perfectibilidade, quer dizer, no fundo, de historicidade. De fato, como dar conta dessa diferença entre as pequenas tartarugas e os filhotes dos homens, se não se postula uma forma de liberdade, um afastamento possível em relação à norma natural que orienta em todos os aspectos os animais e, por assim dizer, a proibição que têm de variar? *O que faz com que a pequena tartaruga não possua nem história pessoal (educação) nem história política e cultural é que ela é desde o início e desde sempre guiada pelas regras da natureza, pelo instinto, e que lhe é impossível se afastar deles. O que, ao contrário, permite ao ser humano ter essa dupla historicidade é justamente o fato de que, estando em excesso em relação aos "programas" da natureza, pode evoluir indefinidamente, educar-se "ao longo da vida", e entrar numa história da qual ninguém pode dizer hoje quando e onde acabará.* Em outras palavras, a perfectibilidade, a historicidade, como queira, é consequência direta de uma liberdade em si mesma definida como possibilidade de afastamento em relação à natureza.

Segunda consequência: como diz Sartre — que sem saber repetia Rousseau —, se o homem é livre, então não existe "natureza humana", "essência do homem", definição de humanidade, que precederia e determinaria sua existência. Num pequeno livro que o aconselho a ler, *O Existencialismo É um Humanismo*, Sartre desenvolve essa ideia, afirmando (ele gostava muito de usar o jargão filosófico) que, no homem, "a existência precede a essência". De fato, por trás de uma aparência sofisticada, é exatamente a ideia de Rousseau, quase palavra por palavra. Os animais têm uma "essência" comum à espécie, que precede neles a existência individual: há uma "essência" do gato ou do pombo, um programa natural, o do instinto, de

granívoro ou de carnívoro, e esse programa, essa "essência", como queira, é tão perfeitamente comum a toda a espécie que determina a existência particular de cada indivíduo que a ela pertence e é por ela inteiramente determinada. Nenhum gato, nenhum pombo pode escapar dessa essência que o determina completamente e que, assim, suprime nele qualquer tipo de liberdade.

Com o homem, acontece o inverso: nenhuma essência o predetermina, nenhum programa jamais consegue prendê-lo inteiramente, nenhuma categoria o aprisiona tão absolutamente que ele não possa, pelo menos em parte — a da liberdade —, dela se emancipar por pouco que seja. Evidentemente, nasço homem ou mulher, francês ou estrangeiro em relação à França, num meio rico ou pobre, elitista ou popular etc. Mas nada prova que essas características do início me prendam a elas por toda a vida. Posso, por exemplo, ser uma mulher como Simone de Beauvoir e, no entanto, renunciar a ter filhos, ser pobre, de um meio desfavorecido, enriquecer, ser francês, mas aprender uma língua estrangeira, mudar de nacionalidade etc. O gato não pode deixar de ser carnívoro, nem o pombo, granívoro...

Daí, com base na ideia de que não existe natureza humana, que a existência do homem precede sua essência, como diz Sartre, temos uma magnífica crítica ao racismo e ao sexismo.

O que é o racismo, e o sexismo, que não são mais do que a ideia do clone entre muitos? É a ideia de que existe uma essência própria a cada raça, a cada sexo, da qual os indivíduos são inteiramente prisioneiros. O racismo diz que "o africano é jogador", "o judeu, inteligente", "o árabe, preguiçoso" etc., e só com o emprego do artigo "o" sabe-se que estamos lidando com um racista, um ser convencido de que todos os indivíduos de um mesmo grupo partilham a mesma "essência". O mesmo vale para o sexista que facilmente pensa que está na "natureza" da mulher ser mais sensível do que inteligente, mais terna do que corajosa, para não dizer "feita para" ter filhos e ficar em casa, grudada no fogão...

É exatamente esse tipo de pensamento que Rousseau desqualifica, destruindo-o na base: já que não há natureza humana, já que nenhum programa natural ou social pode prendê-lo totalmente, o ser humano, homem e mulher, é livre, indefinidamente perfectível, e não é absolutamente programado pelas pretensas determinações ligadas à raça ou ao sexo. Certamente, como dirá Sartre, diretamente na linha de Rousseau, ele está "em situação". É verdade, e mesmo indiscutível, que pertenço a um meio social e sou homem ou mulher. Mas, como você já compreendeu, do ponto de vista filosófico inaugurado por Rousseau, essas qualidades não são comparáveis às dos *softwares*: elas deixam, para além das pressões que impõem, sem dúvida, uma margem de manobra, um espaço de liberdade. E é

essa margem, esse afastamento que é próprio do homem que o racismo, nesse aspecto "desumano", quer, a qualquer preço, eliminar.

Terceira consequência: é porque é livre, porque não é prisioneiro de nenhum *código* natural ou histórico determinante, que o ser humano é um ser moral. Como poderíamos, aliás, lhe imputar boas ou más ações se ele não fosse de algum modo livre para escolher? Em contrapartida, quem pensaria em condenar o tubarão que acaba de devorar um surfista? E quando um caminhão provoca um acidente, é o motorista que é julgado, não o caminhão. Nem o animal nem a coisa são moralmente responsáveis pelos efeitos, mesmo danosos, que possam causar ao ser humano.

Tudo isso pode lhe parecer evidente, para não dizer meio bobo. Mas pense e interrogue-se sobre por que isso acontece.

Você verá que a resposta se impõe, e nos leva mais uma vez a Rousseau: é preciso, de fato, afastar-se do real para avaliá-lo como bom ou mau, do mesmo modo que é preciso distanciar-se dos pertencimentos naturais ou históricos para adquirir o que comumente se chama de "espírito crítico", fora do qual não há julgamento de valor possível.

Kant disse uma vez que Rousseau era o "Newton do mundo moral". Com isso ele queria particularmente[27] dizer que, com sua ideia sobre a liberdade do homem, Rousseau foi para a ética moderna o que Newton tinha sido para a física nova: um pioneiro, um pai fundador sem o qual nunca teríamos podido nos libertar dos princípios antigos, os do *cosmos* e da divindade. Ao identificar na raiz, com uma acuidade incomparável, a diferenciação entre o humano e o animal, Rousseau tornou possível descobrir no homem a pedra angular sobre a qual uma nova visão moral do mundo ia poder se reconstruir. Adiante, veremos como.

Mas é útil, para que você avalie melhor ainda toda a importância dessa análise rousseauniana, que você tenha uma pequena ideia da posteridade que ela teve...

A herança de Rousseau: uma definição do homem como "animal desnaturado"

Você encontrará no século XX um avatar divertido das ideias de Rousseau num livro de Vercors intitulado *Os Animais Desnaturados*.[28] Falarei um pouco sobre ele, antes de tudo porque é muito fácil e interessante de se ler, e também porque a ação principal apresenta ficcionalmente a problemática filosófica que acabamos de evocar em termos conceituais.

Aqui vai toscamente resumida a trama do romance: nos anos 1950, uma equipe

de cientistas britânicos parte para a Nova Guiné à procura do famoso "elo perdido", quer dizer, do ser intermediário entre o homem e o animal. Eles esperam descobrir algum fóssil de grande macaco ainda desconhecido — o que já os deixaria loucos de alegria —, mas topam, pelo maior dos acasos, e para imensa surpresa, com uma colônia vivíssima de seres "intermediários", que designam logo como "Tropis". São quadrúmanos, logo, macacos. Mas eles vivem como trogloditas em cavernas de pedra... e, sobretudo, enterram seus mortos. É o que deixa nossos exploradores perplexos, e você entende por quê: isso não se assemelha a nenhum costume animal. Além do mais, eles parecem dispor de um embrião de linguagem.

Como então situá-los: entre o humano e o animal? A questão é tanto mais urgente porque um homem de negócios pouco escrupuloso pensa em domesticá-los e escravizá-los! Se forem animais, até passa, mas se forem classificados como homens, será inaceitável e, de resto, ilegal. Mas como saber, como decidir?

O herói do livro se empenha: engravida uma fêmea (ou mulher?) tropi, o que prova tratar-se de uma espécie mais próxima da nossa (já que, como você talvez saiba, os biólogos consideram que, salvo exceção, apenas seres da mesma espécie podem se reproduzir entre si).

Como, então, classificar a criança: homem ou animal? É necessário a qualquer custo decidir, pois esse estranho pai resolveu matar o próprio filho, exatamente para obrigar a justiça a se pronunciar.

Abre-se, pois, um processo que apaixona toda a Inglaterra e imediatamente ocupa a primeira página da imprensa mundial. Os melhores especialistas são convocados a depor: antropólogos, biólogos, paleontólogos, filósofos, teólogos... A dissensão é absoluta, e nenhum de seus argumentos, embora extraordinários em cada uma das especialidades, consegue vencer.

É a esposa do juiz quem encontra o critério decisivo: se eles enterram seus mortos, diz ela, é porque os tropis são humanos. Porque essa cerimônia comprova uma interrogação metafísica, no sentido literal (em grego, *meta* quer dizer "acima", e *physis* significa "natureza"), uma distância, portanto, em relação à natureza. Como ela disse ao marido: "Para se interrogar, é preciso dois, aquele que interroga e aquilo que é interrogado. Confundido com a natureza, o animal não pode se interrogar. Eis aí, me parece, o ponto que procuramos. *O animal e a natureza são um só. O homem e a natureza são dois*." Não se poderia traduzir melhor o pensamento de Rousseau: o animal é um ser da natureza, inteiramente confundido com ela; o homem é, ao contrário, um excesso; ele é, por excelência, o ser antinatural.

Esse critério exige mais um comentário. Porque você poderia, é claro, imaginar outros mil: afinal, os animais não usam relógio, não utilizam guarda-chuva, não

dirigem carros, não ouvem um MP3 nem fumam cachimbo ou cigarro... Por que, nesse caso, o critério da distância em relação à natureza seria mais importante do que qualquer outro?

A questão é absolutamente pertinente. A resposta, porém, não deixa dúvida: é assim porque se trata do único critério inteiramente distintivo no plano *ético e cultural.* É por causa dessa distância que nos é possível entrar na história da cultura, não ficar preso à natureza, como lhe expliquei há pouco. Mas é também graças a ela que podemos interrogar o mundo, julgá-lo, transformá-lo e, como tão bem se diz, inventar "ideais", *uma distinção entre o bem e o mal*. Sem ela, nenhuma moral seria possível. Se a natureza fosse nosso código, nenhum julgamento ético jamais teria vindo à luz. É verdade que vemos humanos se preocuparem com a sorte dos animais, mobilizarem-se, por exemplo, para salvar uma baleia mas, exceto nos contos de fada, alguma vez vimos uma baleia se preocupar com a sorte de um ser humano?

Com essa nova "antropologia", essa nova definição do próprio homem, Rousseau vai abrir caminho para o fundamento da filosofia moderna. É a partir dela, notadamente, que a mais importante moral laica dos dois últimos séculos vai nascer: trata-se da moral do maior filósofo alemão do século XVIII, Immanuel Kant, moral cujos prolongamentos terão projeção considerável na tradição republicana francesa.

Se você compreendeu bem o que vimos em Rousseau, não terá nenhuma dificuldade em compreender também os grandes princípios dessa moral totalmente inédita na época, nem em avaliar o rompimento de capital importância que ela estabelece com relação às cosmologias antigas.

A moral kantiana e os fundamentos da ideia republicana: a "boa vontade", a ação desinteressada e a universalidade dos valores

Com efeito, é a Kant e aos republicanos franceses que se aproximam dele que caberá expor, de modo sistemático, as duas consequências morais mais marcantes da nova definição rousseauniana do homem pela liberdade: a ideia de que a virtude reside na ação ao mesmo tempo desinteressada e orientada não para o interesse particular e egoísta, mas para o bem comum e "universal" — quer dizer, falando simplesmente, para o que não vale apenas para mim, mas também para todos os outros.

São esses os dois principais pilares — o desinteresse e a universalidade — da moral que Kant vai expor em sua famosa *Crítica da Razão Prática* (1788). Eles serão até nossos dias tão universalmente aceitos — especialmente por intermédio da ideologia dos direitos do homem que poderosamente contribuíram para fundar —

que chegaram quase a definir o que se poderia nomear, sem quaisquer formalidades, de A moral moderna.

Comecemos pela ideia de desinteresse e vejamos como ela decorre diretamente da nova concepção do homem elaborada por Rousseau.

A ação verdadeiramente moral, a ação verdadeiramente "humana" (e é significativo que os dois termos comecem a se confundir) será, primeiramente e antes de tudo, a ação desinteressada, quer dizer, aquela que dá testemunho desse próprio do homem que é a liberdade entendida como faculdade de se libertar da lógica das tendências naturais. Porque é preciso reconhecer que estas nos levam sempre ao egoísmo. A capacidade de resistir às tentações às quais ele nos expõe é exatamente o que Kant chama de "boa vontade", ponto em que ele vê o novo princípio de toda moralidade verdadeira. Enquanto minha natureza — já que sou *também* um animal — tende apenas à satisfação de meus interesses pessoais, tenho igualmente, pelo menos essa é a primeira hipótese da moral moderna, a possibilidade de escapar ao programa da natureza para admitir que podemos, às vezes, pôr de lado nosso "querido eu", como diz Freud.

O que talvez seja mais marcante nessa nova perspectiva moral, antinatural e antiaristocrática (já que, contrariamente aos talentos naturais, essa capacidade é supostamente igual em cada um de nós) é que o valor ético do desinteresse se impõe a nós com tal evidência, que não nos damos mais o trabalho de pensar nele. Se descubro que uma pessoa que se mostra acolhedora comigo age assim na expectativa de obter uma vantagem qualquer que ela dissimula (por exemplo, minha herança), é evidente que o valor moral atribuído por hipótese a seus atos desaparece imediatamente. No mesmo sentido, não atribuo nenhum valor moral particular ao motorista de táxi que aceita me levar, porque sei que ele o faz, e é normal, por interesse. Em contrapartida, não posso deixar de agradecer, como se tivesse agido humanamente, à pessoa que, sem interesse particular, ao menos aparentemente, tem a amabilidade de me dar uma carona num dia de greve dos transportes.

Esses exemplos e todos os que você possa imaginar numa perspectiva análoga apontam para a mesma ideia: do ponto de vista do humanismo nascente, virtude e ação desinteressada são inseparáveis. Ora, é apenas com base numa definição rousseauniana do homem que essa ligação ganha sentido. É preciso, de fato, poder agir livremente, sem ser programado por um código natural ou histórico, para aceder à esfera do desinteresse e da generosidade voluntária.

A segunda dedução ética fundamental a partir do pensamento rousseauniano está diretamente ligada à primeira: trata-se da insistência no ideal do bem comum, na universalidade das ações morais entendidas como a superação dos exclusivos

interesses particulares. O bem não está mais associado ao meu interesse particular, ao da minha família ou da minha tribo. Evidentemente ele não os exclui, mas deve também ter em conta os interesses de outrem, até mesmo o da humanidade inteira — como o exige a grande Declaração dos Direitos do Homem.

Aí também a ligação com a ideia de liberdade é clara: a natureza, por definição, é particular; sou homem ou mulher (o que já é uma particularidade), tenho tal corpo, com tais gostos, paixões, desejos que não são obrigatoriamente (trata-se de um eufemismo) altruístas. Se eu seguisse sempre a minha natureza animal, é provável que o bem comum e o interesse geral teriam de esperar muito até que eu me dignasse a considerar sua eventual existência (a menos, é claro, que se confundissem com meus interesses particulares, por exemplo, meu conforto moral pessoal). Mas, se sou livre, se tenho a faculdade de me afastar das exigências de minha natureza, de lhe resistir por menos que seja, então, nesse afastamento e porque eu me distancio por assim dizer de mim, posso me aproximar dos outros para entrar em comunhão com eles e, por que não, levar em consideração suas próprias exigências — o que é, você há de convir, a condição mínima de uma vida comum respeitosa e pacificada.

Liberdade, virtude da ação desinteressada ("boa vontade"), preocupação com o interesse geral: eis as três palavras-chave que definem as modernas morais do dever — do "dever", justamente, porque elas nos ordenam uma resistência, até mesmo um combate contra a naturalidade ou animalidade em nós.

Por isso a definição moderna da moralidade vai, segundo Kant, se expressar daí em diante sob forma de ordens indiscutíveis ou, para empregar seu vocabulário, de *imperativos categóricos*. Dado que não se trata mais de imitar a natureza, de tomá-la como modelo, mas quase sempre de combatê-la e especialmente de lutar contra o egoísmo natural em nós, é claro que a realização do bem, do interesse geral, não é mais evidente, que ela esbarra, ao contrário, em resistências. Daí seu caráter imperativo.

Se fôssemos naturalmente bons, naturalmente orientados para o bem, não haveria necessidade de recorrer a ordens imperativas. Mas, como você sem dúvida observou, não é nem de longe o caso... Contudo, na maior parte do tempo, não temos nenhuma dificuldade em saber o que seria necessário fazer para agir bem, mas nos concedemos sempre exceções, simplesmente porque nos preferimos aos outros. É por isso que o imperativo categórico pede, como se diz para as crianças, "faça um esforço", para tentarmos continuamente progredir e melhorar.

Os dois momentos da ética moderna — a intenção desinteressada e a universalidade do fim escolhido — se reúnem, assim, na definição do homem como

"perfectibilidade". É nela que eles encontram a fonte última: pois a liberdade significa, antes de tudo, a capacidade de agir além da determinação dos interesses "naturais", quer dizer, particulares. Distanciando-nos do particular, é na direção do universal, portanto, para o reconhecimento do outro, que nos elevamos.

Daí também o fato de que essa ética repouse inteiramente na ideia de mérito: todos nós temos dificuldade em realizar nosso dever, em seguir os mandamentos da moral, apesar de reconhecermos sua legitimidade. Há, pois, mérito em agir bem, em preferir o interesse geral ao interesse particular, o bem comum ao egoísmo. Nisso a ética moderna é fundamentalmente uma ética meritocrática de inspiração democrática. Ela se opõe em tudo às concepções aristocráticas da virtude.

A razão é muito simples, e nós já a vimos em processo com o nascimento da moral cristã — na qual o republicanismo se inspira profundamente. Enquanto a desigualdade reina sem restrição no que diz respeito aos talentos inatos — a força, a inteligência, a beleza e muitos outros dons naturais são desigualmente repartidos entre os homens —, em se tratando do mérito, estamos todos em igualdade. Porque, como diz Kant, trata-se apenas de "boa vontade". Ora, esta é própria de todo homem, seja ele forte ou não, belo ou não etc.

Para que você apreenda bem toda a novidade da ética moderna, é, portanto, necessário considerar a grandeza da revolução que representa a ideia da meritocracia em relação às definições antigas, aristocráticas, da virtude.

Moral aristocrática e moral meritocrática: as duas definições da virtude e a valorização moderna do trabalho

Vimos claramente por que modelo natural algum não pode mais responder à pergunta clássica "O que devo fazer?". Não apenas a natureza não é absolutamente vista como boa em si mesma, mas, na maior parte do tempo, temos de nos opor a ela e combatê-la para conseguir algum bem. E isso é verdade tanto em nós quanto fora de nós.

Fora de nós? Pense, por exemplo, no famoso terremoto de Lisboa que, em 1755, provocou vários milhares de mortes. Na época, impressionou a todos, e a maioria dos filósofos foi interrogada sobre o sentido das catástrofes naturais: seria essa natureza hostil e perigosa, para não dizer malvada, que deveríamos tomar como modelo, como recomendavam os Antigos? Certamente que não.

E em nós, as coisas são, se possível, piores ainda: se atendo à minha natureza, é contínua e fortemente o egoísmo que fala em mim, que me ordena seguir meus interesses em detrimento do interesse dos outros. Como poderia eu por um instante

imaginar conseguir alcançar o bem comum, o interesse geral, se é apenas minha natureza que me contento em ouvir? A verdade é que, para ela, os outros sempre podem esperar...

Donde a questão crucial da ética num universo moderno que abdicou das cosmologias antigas: em que realidade enraizar uma nova ordem; como refazer um mundo coerente entre os humanos, sem para isso recorrer à natureza — que não é mais um *cosmos* —, nem à divindade, que só vale para os crentes?

Resposta que funda o humanismo moderno tanto no plano moral quanto no político e no jurídico: exclusivamente na vontade dos homens, desde que eles aceitem se restringir a si mesmos, estabelecer seus limites, compreendendo que *a liberdade de cada um deve, às vezes, terminar onde começa a liberdade do outro.* É apenas dessa limitação voluntária de nossos infinitos desejos de expansão e conquista que pode nascer uma relação pacífica e respeitosa entre os homens — poderíamos dizer "um novo *cosmos*", mas agora ideal e não mais natural, a ser construído pelo homem, e não fato pronto.

Essa "segunda natureza", essa coerência inventada e produzida pela vontade livre dos seres humanos em nome de valores comuns, Kant designa "reino dos fins". Por que essa formulação? Simplesmente porque nesse "novo mundo", mundo da vontade e não mais da natureza, os seres humanos serão, enfim, tratados como "fins" e não mais como meios; como seres de dignidade absoluta que não poderiam ser usados para a realização de objetivos pretensamente superiores. No mundo antigo, no Todo cósmico, o humano não era senão um átomo entre outros, um fragmento de uma realidade muito superior a ele. Agora ele se torna o centro do universo, o ser por excelência digno de respeito absoluto.

Isso pode lhe parecer evidente, mas não se esqueça de que, na época, foi uma revolução extraordinária.

Se você quiser avaliar o quanto a moral de Kant é revolucionária em relação à dos Antigos, e notadamente à dos estoicos, nada é mais esclarecedor do que verificar a que ponto a definição da noção de "virtude" se inverteu, na passagem de um momento a outro.

Indo diretamente ao ponto: as sabedorias cosmológicas definiam de bom grado a virtude ou a excelência como um prolongamento da natureza, como a realização tão perfeita quanto possível para cada ser daquilo que constitui a natureza, e indica, assim, sua "função" ou sua finalidade. Era na natureza inata de cada um que se devia ler seu destino último. Essa é a razão pela qual Aristóteles, por exemplo, na *Ética a Nicômaco*, que muitos consideram o mais representativo livro de moral da

Antiguidade grega, começa com uma reflexão sobre a finalidade específica do homem entre os outros seres: "Da mesma forma que no caso de um tocador de flauta, de um escultor ou de um artista qualquer e, em geral, para todos os que têm uma função ou atividade determinada, é na função que reside, segundo a opinião corrente, o bem, o 'sucesso'; pode-se pensar que é assim para o homem, se é verdade que exista uma função especial para o homem" — o que não constitui, evidentemente, nenhuma dúvida, pois seria absurdo pensar "que um carpinteiro ou sapateiro tenham uma função e uma atividade a exercer, mas que o homem não tenha nenhuma, e que a natureza o tenha dispensado de qualquer obra a realizar" (1.197 b 25).

É, portanto, a natureza que estabelece os fins do homem e à ética sua direção. Nesse sentido, Hans Jonas tem razão ao dizer que, no pensamento antigo da cosmologia, os fins "moram na natureza", se inscrevem nela. O que não significa que, na realização de sua tarefa própria, o indivíduo não encontre dificuldades, não tenha necessidade de exercer sua vontade e suas faculdades de discernimento. Mas acontece com a ética o mesmo que com qualquer outra atividade, por exemplo, a aprendizagem de um instrumento musical: é preciso, sem dúvida, exercício para alguém se tornar o melhor, o excelente, mas acima de tudo é preciso *talento.*

Mesmo que o mundo aristocrático não exclua certo uso da vontade, só um dom natural pode indicar o caminho a ser seguido e eliminar as dificuldades que o cobrem. Tal é também a razão pela qual a virtude ou a excelência (essas palavras são aqui sinônimas) se define, como eu disse antes com o exemplo do olho, como uma "justa medida", um intermediário entre os extremos. Se se trata de realizar com perfeição nossa destinação natural, é claro que ela só pode se situar numa posição mediana: assim, por exemplo, a coragem que se situa entre a covardia e a temeridade, ou a boa visão, entre a miopia e a presbiopia, de modo que, no caso, a justa medida não tem nada a ver com uma posição "centrista" ou moderada, mas, ao contrário, com a perfeição.

Pode-se dizer, nesse sentido, que um ser que realiza perfeitamente sua natureza ou sua essência situa-se num ponto equidistante em relação aos polos opostos que, por estarem no limite de sua definição, confinam com a monstruosidade. De fato, o ser monstruoso é aquele que, de tanto "extremismo", acaba por escapar à sua própria natureza. Assim, por exemplo, um olho cego, ou um cavalo de três patas.

Como eu já disse, senti, no início de meus estudos de filosofia, a maior dificuldade em compreender em que sentido Aristóteles podia falar seriamente a respeito de um cavalo ou de um olho "virtuoso". Este texto, entre outros, extraído também de *Ética a Nicômaco*, mergulhava-me num abismo de perplexidade:

“Devemos observar que toda virtude, para a coisa da qual ela é virtude, tem como efeito, ao mesmo tempo, manter a coisa em bom estado e lhe permitir realizar bem sua obra própria: por exemplo: a virtude do olho torna o olho e sua função igualmente perfeitos, pois é pela virtude do olho que a visão se completa em nós como deve. Do mesmo modo, a virtude do cavalo torna um cavalo ao mesmo tempo perfeito em si mesmo e bom para a corrida, para levar seu cavaleiro e enfrentar o inimigo” (1.106 a 15). Muito naturalmente marcado pela perspectiva moderna, meritocrática, não via o que a ideia de “virtude” vinha fazer ali.

Mas, numa perspectiva aristocrática, tais palavras nada têm de misteriosas: o ser “virtuoso” não é aquele que atinge um certo nível graças a esforços livremente consentidos, mas aquele que funciona bem, e até excelentemente, segundo a natureza e as finalidades que lhe são próprias. E isso vale tanto para as coisas e animais quanto para os seres humanos cuja felicidade está associada a essa realização de si.

No seio de tal visão da ética, a questão dos limites que não devem ser ultrapassados tem assim uma solução “objetiva”: é na ordem das coisas, na realidade do *cosmos,* que se deve procurar seu traço, como o fisiologista que, ao perceber a finalidade dos órgãos e dos membros, também percebe em que limites eles devem exercer sua atividade. Assim como não se poderia, sem dano, trocar um fígado por um rim, cada um, no espaço social, deve encontrar seu lugar e se manter nele, sem o que o juiz deverá intervir para restabelecer a ordem harmoniosa do mundo e dar, segundo a célebre fórmula do direito romano, “a cada um o que é seu”.

Toda a dificuldade para nós, Modernos, vem de que tal leitura cósmica tornou-se impossível, simplesmente por falta de *cosmos* a ser escrutado e de natureza a ser decodificada. Poderíamos caracterizar assim a oposição cardeal que separa a ética cosmológica dos Antigos da ética meritocrática e individualista dos republicanos modernos, tomando como base a antropologia anunciada por Rousseau: para os Antigos, como acabo de lhe dizer por quê, a *virtude*, entendida como excelência num gênero, não está em oposição à natureza, mas, ao contrário, não é senão uma *atualização bem-sucedida das disposições naturais de um ser*, uma passagem, como diz Aristóteles, da “potência ao ato”. Para as filosofias da liberdade, ao contrário, e especialmente para Kant, a virtude aparece em exata oposição como uma *luta da liberdade contra a naturalidade em nós*.

Nossa natureza, volto a insistir, é naturalmente inclinada ao egoísmo, e se quero dar espaço para os outros, se quero limitar minha liberdade às condições de sua integração com a de outrem, então é preciso que eu faça um esforço, é preciso mesmo que eu me violente. E é somente com essa condição que uma nova ordem de

coexistência pacífica dos seres humanos é possível. Aí está a virtude, e não mais, de modo algum, como você vê, na realização de uma natureza bem-dotada. É por ela, e apenas por ela, que um novo *cosmos*, uma nova ordem do mundo, fundada no homem e não mais no *cosmos* ou num Deus, se torna possível.

No plano político, esse novo espaço de vida comum terá três marcas características, diretamente opostas ao mundo aristocrático dos Antigos: a igualdade formal, o individualismo e a valorização da ideia de trabalho.

Sobre a igualdade serei breve, pois já lhe disse o essencial. Caso se identifique a virtude aos talentos naturais, então, com efeito, nem todos os seres se equivalem. Nessa perspectiva, é normal que se construa um mundo aristocrático, quer dizer, um universo fundamentalmente não igualitário, que postula não apenas uma hierarquia natural dos seres, mas que também insiste em fazer com que os melhores fiquem "no alto", e os menos bons, "embaixo". Se, ao contrário, situa-se a virtude não mais na natureza, mas na liberdade, então todos os seres se equivalem, e a democracia se impõe.

O individualismo é consequência desse raciocínio. Para os Antigos, o Todo, o *cosmos*, é infinitamente mais importante do que suas partes, do que os indivíduos que o compõem. É o que se chama de "holismo" — que vem do grego *holos*, que quer dizer "tudo". Para os Modernos, a relação se inverte: o Todo não tem mais nada de sagrado, já que para eles não existe *cosmos* divino e harmonioso no seio do qual seria necessário encontrar um lugar a se inserir. Apenas o indivíduo conta, de tal modo que, a rigor, uma desordem é melhor do que uma injustiça. Não se tem mais o direito de sacrificar os indivíduos para proteger o Todo, pois o Todo não é nada mais do que a soma dos indivíduos, uma construção ideal na qual cada ser humano, porque é "um fim em si", não pode mais ser tratado como um simples meio.

Você vê que o termo individualismo não designa, como se pensa habitualmente, o egoísmo, mas quase o oposto, o nascimento de um mundo moral no seio do qual indivíduos, pessoas, são valorizados na medida de suas capacidades de se desprenderem da lógica do egoísmo natural para construir um universo ético artificial.

Enfim, na mesma perspectiva, o trabalho se torna o próprio do homem, até o ponto em que um ser humano que não trabalhe não é apenas um homem pobre, porque não tem salário, mas um pobre homem, no sentido em que não pode se realizar e realizar sua missão na Terra: construir-se, construindo o mundo, transformando-o para torná-lo melhor apenas pela força de sua boa vontade. No universo aristocrático, o trabalho era considerado defeito, uma atividade, no sentido

próprio do termo, servil, reservada aos escravos. No mundo moderno, ao contrário, ele se torna um veículo essencial da realização de si, um meio não apenas de se educar — não há educação moderna sem trabalho —, mas também para se desabrochar e se cultivar.

Como você vê, estamos agora nos antípodas do mundo antigo que lhe descrevi.

Façamos um resumo para que você não perca o fio: vimos até agora como as morais modernas deixaram de se basear na imitação do *cosmos* — a ciência moderna fez com que ele explodisse — ou na obediência aos mandamentos divinos — também eles fragilizados pelas conquistas cada vez mais críveis das ciências positivas. Você compreendeu também que as morais estavam em grande dificuldade. Vimos ainda como, a partir da nova definição do homem proposta pelo humanismo moderno — notadamente por Rousseau —, novas morais iam se construir, começando pela de Kant e a dos republicanos franceses.

É, pois, o ser humano, ou, como se diz no jargão filosófico, o "sujeito", que desde então assumiu o lugar das entidades antigas, *cosmos* ou divindade, para se tornar progressivamente o fundamento último de todos os valores morais. É ele, de fato, que aparece como objeto de todas as atenções, como o único ser, afinal, verdadeiramente digno de respeito no sentido moral do termo.

Mas isso tudo ainda está mal situado historicamente. Com efeito, comecei essa apresentação da filosofia moderna por Rousseau e Kant, logo, por filósofos do século XVIII, ao passo que a ruptura com o mundo antigo ocorreu na filosofia já no século XVII, com Descartes.

É preciso que eu lhe diga uma palavra sobre ele, pois é o verdadeiro fundador da filosofia moderna, e é útil ter ao menos uma ideia das razões pelas quais ele marca simultaneamente uma ruptura e um ponto de partida.

O "cogito" de Descartes ou a primeira origem da filosofia moderna

Cogito ergo sum, "penso, logo existo": talvez você já tenha ouvido essa fórmula. Se não, saiba que ela é, entre todas as sentenças filosóficas, uma das mais célebres do mundo. Com justa razão, porque ela marca uma data na história do pensamento, porque ela inaugura uma nova época: a do humanismo moderno, no seio do qual vai reinar o que será designado "subjetividade". O que isso significa exatamente?

No início deste capítulo, eu lhe expliquei por que, após o desmoronamento do *cosmos* dos Antigos e o início da crise das autoridades religiosas, com o estímulo da ciência moderna, o homem ficou entregue à dúvida, submetido a interrogações intelectuais e existenciais de uma amplitude até então desconhecida. Vimos como o

poema de John Donne, em especial, tentava traduzir o estado de espírito dos cientistas da época. Tudo devia ser reconstruído, a teoria do conhecimento, com certeza, mas também a ética e, mais ainda, talvez, a doutrina da salvação. E por isso é necessário um princípio novo, que não pode mais ser o *cosmos*, nem a divindade; será o homem ou, como dizem os filósofos, o "sujeito".

Pois bem, é Descartes quem "inventa" esse princípio novo antes de Rousseau e Kant o terem explicitado, notadamente no debate sobre o animal, como vimos anteriormente. É ele quem vai fazer da fraqueza, que *a priori* parece ser a terrível dúvida ligada ao sentimento do desaparecimento dos mundos antigos, uma força, um formidável meio de reconstruir com novas apostas todo o edifício do pensamento filosófico.

Em suas duas obras fundamentais, o *Discurso do Método* (1637) e as *Meditações Metafísicas* (1641), Descartes imagina, sob diversas formas, uma espécie de ficção filosófica: ele se obriga, por princípio, ou como ele mesmo diz, "por método", a pôr em dúvida absolutamente todas as suas ideias, tudo aquilo em que ele acreditou até então, mesmo as coisas mais certas e evidentes — como, por exemplo, o fato de que existem objetos fora de mim, que escrevo sobre uma mesa, sentado numa cadeira etc. Para ter certeza de duvidar de tudo, ele imagina até mesmo a hipótese de um "gênio maligno" que se divertiria em enganá-lo em qualquer situação, ou ainda se lembra de como, às vezes, em seus sonhos, acreditou que estava acordado, lendo ou passeando, quando de fato estava "inteiramente nu, na cama"!

Em resumo, ele adota uma atitude de ceticismo total que o leva a não considerar nada mais como certo... Salvo que, no final das contas, há uma certeza que resiste a tudo e permanece válida, uma convicção que resiste à prova mesma da dúvida mais radical: aquela segundo a qual se penso, e até se duvido, devo ser algo que existe! Pode ser que eu me engane o tempo todo, que todas as minhas ideias sejam erradas, que eu seja enganado permanentemente por um gênio maligno, mas, para que eu me engane ou seja enganado, ainda assim é preciso que eu seja algo que existe! Uma convicção resiste pois à dúvida, mesmo à mais total, é a certeza de minha existência!

Donde a fórmula agora canônica com a qual Descartes conclui seu raciocínio: "Penso, logo existo." Mesmo que meus pensamentos sejam do princípio ao fim errôneos, pelo menos aquele segundo o qual eu existo é forçosamente correto, já que é preciso no mínimo existir, nem que fosse só para delirar.

Estou certo de que seus professores de filosofia lhe falarão um dia da famosa dúvida cartesiana e de seu não menos famoso *cogito*. Certamente eles lhe explicarão por que, apesar da aparente simplicidade, suscitou tantos comentários e interpretações diversas.

Gostaria agora que você se lembrasse do seguinte: por meio da experiência da dúvida radical que Descartes inventa totalmente — e que a você parecerá um pouco exagerada à primeira vista — há três ideias fundamentais que aparecem pela primeira vez na história do pensamento, três ideias destinadas a uma formidável posteridade, que são, no sentido próprio, fundadoras da filosofia moderna.

Vou me limitar a indicá-las, mas saiba que poderíamos dedicar-lhes, sem dificuldade, um livro inteiro.

Primeira ideia: se Descartes põe em cena a ficção da dúvida, na verdade não é apenas para alcançar uma nova definição da verdade. Pois, ao examinar cuidadosamente a única certeza que resiste a qualquer prova — no caso, o *cogito* —, ele está certo de conseguir descobrir um critério confiável da verdade. Pode-se até dizer que esse método de raciocínio vai levar a definir a verdade como aquilo que resiste à dúvida, como *aquilo de que o sujeito humano está absolutamente seguro*. Assim, é um estado de nossa consciência subjetiva, a certeza, que vai se tornar o novo critério da verdade. Isso já mostra o quanto a *subjetividade* se torna importante para os Modernos, já que, a partir daí, é exclusivamente nela que se encontra o critério mais seguro da verdade. Enquanto os Antigos a definiam inicialmente em termos *objetivos*, por exemplo, como a adequação de um julgamento às realidades que ele descreve: quando digo que é noite, essa oração é verdadeira se, e apenas se, corresponde à realidade objetiva, aos fatos reais, tenha eu certeza ou não. Seguramente os Antigos não desconheciam o critério subjetivo da certeza. Nós o encontramos especialmente nos diálogos de Platão. Mas com Descartes, ele vai se tornar primordial e se sobrepor aos outros.

A segunda ideia fundamental será ainda mais decisiva no plano histórico e político: é a da "tábula rasa", a da rejeição absoluta de todos os preconceitos e de todas as crenças herdadas das tradições e do passado. Pondo radicalmente em dúvida, sem distinção, a totalidade das ideias prontas, Descartes simplesmente inventa a noção moderna de *revolução*. Como dirá, no século XIX, outro grande pensador francês, Tocqueville, os homens que fizeram a revolução de 1789, aqueles que chamamos de "jacobinos", não são nada mais do que "cartesianos que saíram das escolas" e "desceram à rua".

Com efeito, poderíamos dizer que os revolucionários repetem, na realidade histórica e política, o mesmo gesto de Descartes quanto ao pensamento: assim como este decreta que todas as crenças anteriores, todas as ideias herdadas da família, da nação, ou transmitidas desde a infância pelas "autoridades" como as dos mestres ou da Igreja, por exemplo, devem ser postas em dúvida, criticadas, examinadas com

toda a liberdade por um sujeito que se posiciona como soberano autônomo, capaz de decidir sozinho sobre o que é verdadeiro ou não, da mesma forma os revolucionários franceses decretam que é preciso acabar com todas as heranças do Antigo Regime. Como diz um deles — Rabaud Saint-Etienne — por meio de uma fórmula perfeitamente "cartesiana" e que também fará época, a Revolução pode ser resumida numa frase: "Nossa história não é nosso código."

Esclarecendo: não é porque sempre vivemos sob um regime, o da aristocracia e da realeza, das desigualdades e dos privilégios instituídos, que somos obrigados a continuar a fazer o mesmo para sempre. Ou, melhor dizendo: nada nos obriga a respeitar para sempre as tradições. Ao contrário, quando elas não são boas, é preciso rejeitá-las e mudá-las. Ou seja, é preciso saber "fazer tábula rasa do passado" para reconstruir tudo de novo — tal como Descartes, que depois de ter posto todas as crenças anteriores em dúvida, toma a iniciativa de reconstruir a filosofia inteira sobre algo sólido: uma certeza inquebrantável, a do sujeito que toma posse de si mesmo, em transparência total, e que a partir daí só confia em si.

Você observará que, nos dois casos, tanto para Descartes quanto para os revolucionários franceses, é *o homem, o sujeito humano, que se torna o fundamento de todos os pensamentos e de todos os projetos*; da filosofia nova com a experiência decisiva do *cogito,* assim como da democracia e da igualdade com a abolição dos privilégios do Antigo Regime, e a declaração, na época absolutamente extraordinária, da igualdade de todos os homens entre si.

Note também que há uma ligação direta entre a primeira e a segunda ideia, entre a definição da verdade como certeza do sujeito e a fundação da ideologia revolucionária. Porque, se é preciso fazer tábula rasa do passado e submeter à dúvida mais rigorosa opiniões, crenças e preconceitos que não passaram pelo crivo do exame crítico, é porque não convém acreditar, não convém "dar crédito", como diz Descartes, *senão àquilo de que podemos estar absolutamente certos por nós mesmos*. Daí a natureza nova, fundada na consciência individual, e não mais na tradição, da única certeza que se impõe antes de todas as outras: a do sujeito em sua relação consigo mesmo. Não é mais, portanto, a confiança, a fé, que permite alcançar, como vimos no cristianismo, a verdade última, mas a consciência de si.

Donde a *terceira ideia* que eu gostaria de evocar, e que você nem consegue imaginar como era revolucionária na época de Descartes: aquela segundo a qual *é preciso rejeitar todos os "argumentos de autoridade"*. Chamamos "argumentos de autoridade" as crenças impostas de fora como verdades absolutas por instituições dotadas de poderes que não se tem o direito de discutir, ainda menos de questionar:

a família, os professores, os sacerdotes etc. Se a Igreja decreta, por exemplo, que a Terra não é redonda e que não gira em torno do Sol, pois bem, é preciso que você aceite; e, se se recusar, corre o risco de acabar na fogueira, como Giordano Bruno, ou de ser obrigado, como Galileu, a declarar publicamente que está errado, mesmo que esteja absolutamente certo.

É o que Descartes abole com sua famosa dúvida radical. Em outras palavras, ele simplesmente inventa o "espírito crítico", a liberdade de pensamento e, com isso, funda a filosofia moderna. A ideia de que deveriam aceitar uma opinião porque seria a mesma das autoridades, quaisquer que elas fossem, repugna tão fundamentalmente aos Modernos que ela praticamente acaba por defini-los como tais. De fato, acontece que às vezes confiamos numa pessoa ou instituição, mas esse gesto em si perdeu o sentido tradicional: se aceito seguir a opinião de alguém, é, em princípio, porque elaborei "boas razões" para fazê-lo, não porque essa autoridade se impôs a mim de fora, sem o reconhecimento prévio, oriundo de minha certeza pessoal, subjetiva, de minha convicção íntima e, se possível, refletida.

Parece-me que com essas poucas explicações você já pode perceber melhor em que sentido se diz que a filosofia moderna é uma filosofia do "sujeito", um humanismo, e até mesmo um antropocentrismo, quer dizer, no sentido etimológico, uma visão do mundo que coloca o homem (*anthropos*, em grego) — e não o *cosmos* ou a divindade — no centro de tudo.

Já vimos como esse princípio novo dá lugar a uma nova *theoria* e simultaneamente a uma nova moral. Falta-nos dizer algumas palavras sobre as doutrinas modernas da salvação. A tarefa, como você talvez já pressinta, é um tanto mais difícil do que na ausência do *cosmos* e de Deus; logo, a se ater ao humanismo estrito, a ideia da salvação é aparentemente quase impensável.

E, de fato, morais sem ordenação do mundo e mandamentos divinos são tão impensáveis quanto difíceis de compreender. Considerando que o princípio do mundo moderno é o homem — e que os homens são mortais —, tais concepções não podem ser aquelas em que o humanismo poderia se apoiar, ainda que fosse para ultrapassar, ao menos, o medo da morte. A partir disso, a questão da salvação irá desaparecer para muitos. E ela tenderá a se confundir com a ética, o que é ainda mais deplorável.

Essa confusão é tão frequente hoje que eu gostaria, antes mesmo de abordar as respostas propriamente modernas para a antiga questão da salvação, de tentar dissipá-la do modo mais claro possível.

III. Da interrogação moral à questão da salvação: o ponto em que essas duas esferas jamais

Se quiséssemos resumir as ideias modernas que acabamos de examinar, poderíamos simplesmente definir as morais laicas como um conjunto de valores expressos por deveres ou imperativos que nos pedem um mínimo de respeito pelo outro, sem o qual uma vida comum pacificada é impossível.

O que nossas sociedades, que fazem dos direitos do homem um ideal, nos pedem para respeitar nos outros é a igual dignidade, o direito ao bem-estar e à liberdade, especialmente de opinião. A famosa fórmula segundo a qual "minha liberdade acaba quando começa a do outro" é, no fundo, o axioma primeiro desse respeito pelo outro sem o qual não existe coexistência pacífica possível.

Ninguém pode duvidar de que as regras morais sejam rigorosamente indispensáveis. Pois, em sua ausência, é imediatamente a guerra de todos contra todos que se delineia no horizonte. Elas constituem a *condição necessária* da vida comum pacificada que o mundo democrático visa engendrar. Elas não são, porém, a *condição suficiente*, e eu gostaria que você compreendesse bem em que ponto os princípios éticos, por mais importantes que sejam, não determinam em absoluto as questões existenciais que outrora as doutrinas da salvação haviam assumido.

Para convencê-lo, gostaria que você refletisse um pouco sobre a seguinte ficção: imagine que você dispusesse de uma varinha mágica que lhe permitisse fazer com que todos os indivíduos que vivem hoje neste mundo começassem a observar perfeitamente o ideal do respeito pelo outro, tal como se encarnou nos princípios humanistas. Suponhamos que no mundo todo os direitos dos homens fossem conscienciosamente aplicados. A partir de então, cada um de nós levaria em conta a dignidade de todos e, ao mesmo tempo, o direito igual de cada um de alcançar os dois bens fundamentais que são a liberdade e a felicidade.

Temos dificuldade em avaliar as profundas perturbações, a incomparável revolução que tal atitude introduziria em nossos costumes. A partir daí não haveria mais guerra nem massacre, nem genocídio nem crime contra a humanidade, nem racismo nem xenofobia, nem violação nem roubo, nem dominação nem exclusão, e as instituições repressivas ou punitivas, tais como o exército, a polícia, a justiça ou as prisões, poderiam praticamente desaparecer.

Isso significa que a moral não deve ser negligenciada; quer dizer que ela é extremamente necessária à vida comum, e o quanto estamos longe de sua realização, mesmo que aproximada.

Contudo, nenhum, é o que digo, nenhum de nossos mais profundos problemas existenciais estaria mesmo assim resolvido. Nada, nem mesmo a mais perfeita realização da mais sublime moral nos impediria de envelhecer, de assistir impotentes

ao aparecimento das rugas e dos cabelos brancos, de adoecer, de viver separações dolorosas, de saber que vamos morrer e assistir à morte daqueles que amamos, de hesitar sobre as finalidades da educação e de nos empenhar para desenvolver os meios de realizá-las, ou até, mais simplesmente, de nos entediar e descobrir que a vida cotidiana é sem graça...

Inútil sermos santos, apóstolos perfeitos dos direitos do homem e da ética republicana, nada nos garantiria o sucesso da vida afetiva. A literatura fervilha de exemplos que mostram como a lógica da moral e a da vida amorosa obedecem a princípios heterogêneos. A ética nunca impediu ninguém de ser traído ou abandonado. Salvo engano, nenhuma das histórias de amor representada nas grandes obras romanescas depende da ação humanitária... Se a aplicação dos direitos do homem permite uma vida comum pacificada, eles não oferecem por si mesmos nenhum sentido, nem mesmo nenhuma finalidade ou direção à existência humana.

Eis por que, no mundo moderno assim como nos tempos passados, foi preciso inventar, para além da moral, algo que ocupasse o lugar de uma doutrina da salvação. O problema é que sem *cosmos* e sem Deus a coisa parece particularmente difícil de se pensar. Como enfrentar a fragilidade e a finitude da existência humana, a mortalidade de todas as coisas neste mundo, na falta de qualquer princípio exterior e superior à humanidade?

É essa a equação que as doutrinas modernas da salvação tiveram que, bem ou mal — antes mal do que bem, é preciso que se diga —, tentar resolver.

A emergência de uma espiritualidade moderna: como pensar a salvação se o mundo não é mais uma ordem harmoniosa e se Deus está morto?

Para alcançar tal objetivo, os Modernos seguiram duas grandes linhas.

A primeira — não nego que sempre a considerei um pouco ridícula, mas, enfim, ela foi tão dominante nos dois últimos séculos que não se pode omiti-la — é a das "religiões de salvação terrestre", especialmente o cientificismo, o patriotismo e o comunismo.

O que isso quer dizer?

Grosso modo, o seguinte: não podendo sustentar-se numa ordem cósmica, não podendo mais acreditar em Deus, os Modernos inventaram religiões de substituição, espiritualidades sem Deus ou, para ser direto, ideologias que, professando com frequência um ateísmo radical, agarraram-se, apesar de tudo, a ideais capazes de dar um sentido à existência humana, ou de justificar que se morra por eles.

Do cientificismo à Júlio Verne até o comunismo de Marx, passando pelo patriotismo do século XIX, essas grandes utopias humanas — por demais humanas — tiveram pelo menos o mérito, um pouco trágico, é verdade, de tentar o impossível: reinventar ideais superiores, sem por isso sair, como faziam os gregos com o *cosmos* e os cristãos com Deus, dos quadros da própria humanidade. Dito claramente, três modos de salvar a vida, ou de justificar a morte, dá no mesmo, sacrificando-a em benefício de uma causa superior: a revolução, a pátria, a ciência.

Com esses três "ídolos", como dirá Nietzsche, foi possível salvar a fé: conciliando a vida e o ideal, sacrificando-a eventualmente por ele, foi possível preservar a certeza de se "salvar", passando pela última via de acesso à eternidade.

Para lhe dar um exemplo caricatural, mas altamente significativo dessas religiões de salvação terrestre — dessas religiões sem ideal exterior à humanidade —, citarei um grande momento da história da imprensa francesa. Trata-se da primeira página de *France Nouvelle*, principal publicação do partido comunista, imediatamente após a morte de Stalin.

Você sabe que Stalin foi o chefe da União Soviética, o papa, por assim dizer, do comunismo mundial, e que todos os fiéis consideravam, apesar de todos os seus crimes, como um verdadeiro herói.

Na época, pois — estamos em 1953 —, o Partido Comunista Francês redige a primeira página de seu principal órgão de propaganda em termos que hoje parecem estarrecedores, mas que traduzem perfeitamente o caráter ainda religioso da relação com a morte no seio de uma doutrina que, no entanto, desejava ser radicalmente materialista e ateísta. Aqui vai o texto:

> O coração de Stalin, ilustre companheiro de armas e prestigioso continuador de Lenin, o chefe, amigo e irmão dos trabalhadores de todos os países, cessou de bater. Mas o stalinismo vive, ele é imortal. O nome sublime do genial mestre do comunismo mundial resplandecerá com uma chamejante claridade pelos séculos, e será sempre pronunciado com amor pela humanidade reconhecida. A Stalin, para todo o sempre seremos fiéis. Os comunistas se esforçarão para merecer, por sua dedicação incansável à causa sagrada da classe trabalhadora [...], o título de honra de stalinistas. Glória eterna ao grande Stalin, cujas magistrais e imperecíveis obras científicas nos ajudarão a reunir a maioria do povo...[29]

Como você vê, o ideal comunista era tão forte, tão "sagrado", como diz a redação ateísta de *France Nouvelle*, que permitia ultrapassar a morte, justificar que se dê a vida sem temor e sem remorso por ele. Não é, pois, exagero dizer que estamos

diante de uma verdadeira doutrina da salvação. Ainda hoje, último vestígio de uma religião sem deuses, o hino nacional cubano estende essa esperança aos simples cidadãos, desde que tenham sacrificado cada destino particular à causa suprema, pois "morrer pela pátria", afirma ele, "é entrar na eternidade"...

Como você sabe, encontraremos na direita formas de patriotismo equivalentes. É o que comumente se chama de "nacionalismo", e a ideia de que vale a pena dar a vida pela nação de que se é membro se evidencia também nessa tendência.

Num estilo bastante parecido com o do comunismo e o do nacionalismo, o cientificismo ofereceu também razões para se viver e morrer. Se você já leu um livro de Júlio Verne, constatou como os "cientistas e construtores", tal como se dizia ainda na escola primária quando eu era criança, tinham a impressão de que, ao descobrir uma terra desconhecida ou uma nova lei científica, ao inventar uma máquina para explorar o céu ou o mar, inscreviam o nome na eternidade da grande história e justificavam assim toda a sua existência...

Melhor para eles.

Se há pouco lhe disse que sempre achei essas novas religiões um pouco ridículas — e muito mesmo, às vezes —, não é apenas devido ao grande número de mortos que produziram. Elas mataram muito, é fato, especialmente as duas primeiras, mas é sobretudo a ingenuidade delas que me desconcerta. Porque você compreende, é claro, que a salvação do indivíduo, apesar de todos os seus esforços, não poderia se confundir com a da humanidade. Mesmo que nos dedicássemos a uma causa sublime, com a convicção de que o ideal é infinitamente superior à própria vida, no final, é sempre o indivíduo que sofre e morre enquanto ser particular, não outro em seu lugar. Em face da morte pessoal, o comunismo, o cientificismo, o nacionalismo e todos os outros "ismos" que se queira pôr no lugar correm o grande risco de revelarem-se, qualquer dia desses, apenas como abstrações desesperadamente vazias.

Como dirá o maior pensador "pós-moderno", Nietzsche, cujo pensamento estudaremos no próximo capítulo, a paixão pelos "grandes projetos" supostamente superiores ao indivíduo, ou à própria vida, não seria uma última esperteza das grandes religiões que quisemos superar?

No entanto, por trás desses esforços desesperados que às vezes parecem derrisórios, opera, apesar de tudo, uma revolução de amplitude considerável. Pois o que as falsas religiões tramam por trás de sua banalidade aparente ou real é simplesmente a secularização ou a humanização do mundo. Na falta de princípios cósmicos ou religiosos, é a própria humanidade que se sacraliza, a ponto de ascender, por sua vez, ao estatuto de princípio transcendente. A execução, aliás, é possível: afinal, ninguém pode negar que a humanidade em sua totalidade seja, em

certo sentido, superior a cada um dos indivíduos que a compõem, da mesma forma que o interesse geral deve, em princípio, prevalecer sobre os interesses particulares.

Sem dúvida é a razão pela qual essas novas doutrinas da salvação sem Deus nem ordem cósmica conseguiram convencer tantos novos fiéis.

Mas além dessas formas de religiosidade até então inéditas, a filosofia moderna também conseguiu, como sugeri antes, pensar de outro modo, de modo muitíssimo mais profundo, a questão da salvação.

Não quero desenvolver agora detalhadamente o conteúdo dessa nova abordagem humanista. Falarei melhor a respeito no capítulo dedicado ao pensamento de Nietzsche.

Digo-lhe apenas uma palavra, para que você não tenha a impressão de que o pensamento moderno se reduz às banalidades mortíferas do comunismo, do cientificismo ou do nacionalismo.

É Kant, na linha de Rousseau, quem lança pela primeira vez a ideia crucial de "pensamento alargado" como sentido da vida humana. O pensamento alargado, para ele, é o contrário do espírito limitado, é o pensamento que consegue se libertar da situação particular de origem para se elevar até a compreensão do outro.

Para lhe dar um exemplo simples, quando você aprende uma língua estrangeira, é preciso que ao mesmo tempo você se afaste de si e de sua condição particular de partida, o francês, por exemplo, para entrar numa esfera mais larga, mais universal, onde vive uma outra cultura e, se não uma outra humanidade, ao menos uma outra comunidade humana diferente daquela a que você pertence e da qual, de algum modo, você começa a se desprender, sem, contudo, renegar.

Desprendendo-se das particularidades iniciais, entra-se, pois, em *mais humanidade*. Ao aprender uma outra língua, você pode não apenas comunicar-se com um número maior de seres humanos, mas ainda descobre, por meio da linguagem, outras ideias, outras formas de humor, outras modalidades de relação com o outro e com o mundo. Você *alarga* a visão e afasta os limites naturais do espírito atado à sua própria comunidade — que é o arquétipo do espírito limitado.

Além do exemplo específico das línguas, é todo o sentido da experiência humana que está em jogo. Se conhecer e amar são uma só coisa, você entra, alargando o horizonte, cultivando-se, numa dimensão da existência humana que a "justifica" e lhe dá um sentido — simultaneamente uma significação e uma direção.

De que serve "crescer", perguntamo-nos às vezes. A isso, talvez, e mesmo se essa ideia não nos salva mais da morte — mas que ideia poderia fazê-lo? —, ela ao menos dá um sentido ao fato de enfrentá-la.

Voltaremos a essa ideia mais adiante, para completá-la como necessário, e indicar

com maior precisão em que sentido ela assume o lugar das antigas doutrinas da salvação.

Por agora, e justamente para compreender a necessidade de um discurso, enfim, sem ilusão, é preciso passar ainda por nova etapa: a da "desconstrução", da crítica das ilusões e das ingenuidades das antigas visões de mundo. Nesse projeto, Nietzsche é o maior, o mestre da suspeita, o pensador mais devastador, aquele que dá impulso a toda filosofia por vir: impossível, depois dele, voltar às crenças passadas.

Está na hora de você compreender por si mesmo.

[25] Citado em *Du Monde Clos à L'univers Infini*, Gallimard, coleção "Tel", 1973, p. 11 e 47. [KOYRÉ, ALEXANDRE. *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito.* Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.]

[26] Ainda aí se trata de uma ideia que Alexis Philonenko desenvolveu com muita profundidade e inteligência em suas obras sobre Rousseau e Kant.

[27] Ele queria também dizer que o homem é continuamente dividido entre o egoísmo e o altruísmo, como o mundo de Newton o é entre as forças centrípetas e centrífugas.

[28] VERCORS. *Os Animais Desnaturados*. Tradução de Alcântara Silveira. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1956.

[29] Capa de *France Nouvell*e de 14 de março de 1953.

Capítulo 5

A pós-modernidade
O caso Nietzsche

Para começar, uma observação sobre terminologia: na filosofia contemporânea, adquiriu-se o hábito de chamar de "pós-modernas" as ideias que, a partir dos meados do século XIX, se empenharam em fazer a crítica do humanismo moderno e, em especial, da filosofia das Luzes. Do mesmo modo que esta rompeu com as grandes cosmologias da Antiguidade e inaugurou uma crítica da religião, os "pós-modernos" vão atacar duas das mais importantes convicções que animavam os Modernos do século XVII ao XIX: aquela segundo a qual o ser humano seria o centro do mundo, o princípio de todos os valores morais e políticos; aquela que considera a razão um formidável poder libertador, e que, graças ao progresso das "Luzes", seremos, enfim, mais livres e mais felizes.

A filosofia pós-moderna vai contestar esses dois postulados. Ela será, pois, ao mesmo tempo *crítica do humanismo* e *crítica do racionalismo*. Sem sombra de dúvida, é em Nietzsche que ela vai atingir seu ponto culminante. Por outro lado, qualquer que seja nossa posição — e você verá que é possível fazer restrições a Nietzsche —, o radicalismo, até mesmo a violência de seus ataques contra o racionalismo e o humanismo só se igualam à genialidade com que ele soube apresentá-los.

Mas, afinal, por que essa necessidade de "desconstruir", como dirá Heidegger, um grande filósofo contemporâneo, o que o humanismo moderno teve tanto trabalho para construir? Por que, mais uma vez, passar de uma visão de mundo a outra? Por que motivos as Luzes vão ser vistas como insuficientes e ilusórias; que razões vão levar a nova filosofia a querer ir "mais longe"?

Se nos ativermos ao essencial, a resposta será breve. Como vimos, a filosofia moderna destituiu o *cosmos* e criticou as autoridades religiosas substituindo-as pela razão e pela liberdade humana, pelo ideal democrático e humanista de valores morais construídos sobre a humanidade do homem, sobre o que constituía sua

diferença específica em relação a todas as outras criaturas, a começar pelo animal. Mas, como você se lembra, isso foi feito com base numa dúvida radical, a mesma dúvida que Descartes apresentou em suas obras, quer dizer, com base numa verdadeira sacralização do espírito crítico, numa liberdade de pensamento que chega a fazer tábula rasa de todas as heranças passadas, de todas as tradições. A própria ciência inspirou-se totalmente nesse princípio, de modo que, desde então, nada a detém na sua busca da verdade.

Ora, foi isso que os Modernos não avaliaram plenamente. Como o aprendiz de feiticeiro que desencadeia forças que logo fugirão ao seu controle, Descartes e os filósofos das Luzes também liberaram um espírito, o espírito crítico, que, posto em ação, não pode ser detido. Ele é como um ácido que corrói os materiais em que toca, mesmo que se tente pará-lo, jogando-lhe água. A razão e os ideais humanistas não se sustentarão, de modo que o mundo intelectual por eles edificado vai finalmente ser vítima dos próprios princípios nos quais repousava.

Sejamos um pouco mais precisos.

A ciência moderna, fruto do espírito crítico e da dúvida metodológica, destruiu as cosmologias e enfraqueceu consideravelmente, pelo menos num primeiro momento, as bases da autoridade religiosa. É um fato. Por isso, como vimos no fim do capítulo anterior, o humanismo não chegou a destruir inteiramente uma estrutura religiosa fundamental, muito pelo contrário: a do além, oposta a deste mundo, a do paraíso oposta à realidade terrestre ou, se você preferir, a do ideal oposto à realidade. Eis por que, aos olhos de Nietzsche, quando nossos republicanos herdeiros das Luzes se dizem ateus, ou mesmo materialistas, na verdade, permanecem *crentes*! Naturalmente, não por rezarem a Deus, mas porque não deixam de venerar quimeras, já que continuam a *acreditar* que alguns valores são *superiores à vida*, que o real deve ser julgado em nome do ideal, que é necessário transformá-lo para moldá-lo aos ideais superiores: os direitos do homem, a ciência, a razão, a democracia, o socialismo, a igualdade de oportunidades etc.

Ora, essa visão das coisas é fundamentalmente herdeira da teologia, mesmo e especialmente quando não se dá conta disso e se quer revolucionária ou irreligiosa! Em resumo, aos olhos dos pós-modernos, e particularmente de Nietzsche, o humanismo das Luzes, sem perceber, permanece prisioneiro das estruturas essenciais da religião que ele rechaçou, no ponto mesmo em que supõe tê-las ultrapassado. Eis por que, de algum modo, será necessário dirigir-lhe as críticas que ele havia desencadeado contra os outros, partidários das cosmologias antigas ou dos pensamentos religiosos.

No prefácio de *Ecce Homo*, um de seus raros livros em forma de confissões,

Nietzsche descreveu sua atitude filosófica em termos que marcam perfeitamente a ruptura que estabelece com o humanismo moderno. Este afirmava reiteradamente sua crença no progresso, sua convicção de que a difusão das ciências e das técnicas iria produzir dias melhores, que a história e a política deveriam ser guiadas por um ideal, ou utopia, que permitiria tornar a humanidade mais respeitosa em relação a si mesma etc. Temos aqui exatamente o tipo de crença, de religiosidade sem Deus ou, como diz Nietzsche em seu vocabulário bastante peculiar, de "ídolos", que ele pretende desconstruir, "filosofando com um martelo". Vamos ouvi-lo:

> Melhorar a humanidade? Eis a última coisa que *eu* prometeria. Não esperem de mim que eu erija novos ídolos! Que os antigos aprendam antes quanto custa ter pés de barro! *Derrubar* "ídolos" — é assim que chamo todos os ideais —, esse é meu verdadeiro ofício. É inventando a mentira de um mundo ideal que se tira o valor da realidade, sua significação, sua veracidade... A *mentira* do ideal foi até agora a maldição que pesou sobre a realidade, a própria humanidade se tornou mentirosa e falsa até o mais fundo de seus instintos — até a adoração dos valores *opostos* àqueles que poderiam lhe garantir um belo crescimento, um futuro...

Não se trata, pois, de reconstituir um *mundo* humano, um "reino dos fins" onde os homens seriam finalmente iguais em dignidade como Kant e os republicanos queriam. Na opinião dos pós-modernos, a democracia, qualquer que seja o conteúdo que lhe dermos, não é senão uma nova ilusão religiosa entre outras, e mesmo uma das piores, já que ela se dissimula frequentemente sob a aparência de uma ruptura com o mundo religioso, habitualmente declarando-se "laica". Nietzsche retoma esse tema, e do modo mais claro possível, como, exemplo entre muitos, na passagem de seu livro intitulado *Além do Bem e do Mal*:

> Nós que reivindicamos uma outra fé, nós que consideramos a tendência democrática não apenas como uma forma degenerada da organização política, mas como uma forma decadente e diminuída da humanidade que ela reduz à mediocridade e cujo valor ela diminui, onde depositaremos nossas esperanças?

Em todo caso, não na democracia! É absurdo tentar negá-lo: Nietzsche é o contrário de um democrata e, infelizmente, não é por acaso que ele foi considerado pelos nazistas um de seus inspiradores.

Contudo, se quisermos compreendê-lo antes de julgá-lo, é preciso ir além, muito além mesmo, e particularmente no seguinte aspecto: se ele detesta os ideais como tais, se quer quebrar os ídolos com seu martelo filosófico, é porque, para ele, todos provêm de uma negação da vida, daquilo que ele chama de "niilismo". Antes de

avançar por sua obra, é essencial que você tenha uma ideia dessa noção central na construção das utopias morais e políticas modernas.

Nietzsche pensa que todos os ideais, explicitamente religiosos ou não, de direita ou de esquerda, conservadores ou progressistas, espiritualistas ou materialistas, possuem a mesma estrutura, a mesma finalidade: fundamentalmente eles partem, como lhe expliquei, de uma estrutura teológica, já que se trata sempre de inventar *um além melhor do que este mundo*, de imaginar valores pretensamente *superiores e exteriores à vida* ou, no jargão dos filósofos, de valores "transcendentes". Ora, para Nietzsche, tal invenção é sempre secretamente, é claro, motivada por "más intenções". *Seu verdadeiro objetivo não é ajudar a humanidade, mas apenas conseguir julgar e finalmente condenar a própria vida, negar o verdadeiro real em nome de falsas realidades, em lugar de assumi-la e aceitá-la tal como é.*

É essa negação do real em nome de um ideal que Nietzsche chama de "niilismo". Como se, graças a essa ficção de pretensos ideais e utopias, nos situássemos fora da realidade, fora da vida, ao passo que o pensamento nietzschiano, seu ponto extremo, *é que não há transcendência, que todo juízo é um sintoma, uma emanação da vida que faz parte da vida e nunca se situa fora dela.*

Essa é a tese central do pensamento de Nietzsche, e se você a compreender bem, nada o impedirá de lê-lo: *não existe nada fora da realidade da vida, nem acima nem abaixo, nem no céu nem no inferno, e todos os célebres ideais da política, da moral e da religião são apenas "ídolos", inchaços metafísicos, ficções, que não visam nada a não ser fugir da vida, antes de se voltar contra ela*. É sempre o que fazemos quando julgamos a realidade em nome do ideal, como se ele fosse transcendente, exterior a ela, enquanto tudo lhe é, do princípio ao fim e sem a menor sobra, imanente.

Vamos voltar a essa ideia, examiná-la com precisão, oferecer exemplos concretos para que você compreenda bem — pois ela não é fácil —, mas, de início, você já pode perceber por que a filosofia pós-moderna inevitavelmente iria criticar a dos Modernos, ainda muito marcada pelo gosto das utopias religiosas.

Poderíamos dizer que os Modernos são como o regador regado: eles inventaram o espírito crítico, a dúvida e a razão lúcida... e todos esses ingredientes essenciais à filosofia deles se voltam contra eles! Os principais pensadores "pós-modernos", Nietzsche, certamente, mas ainda pelo menos em parte Marx e Freud, vão ser justamente definidos como "filósofos da suspeita": o fim da filosofia agora é desconstruir as ilusões que embalaram o humanismo clássico. Os "filósofos da suspeita" são os pensadores que adotam como princípio de análise o pressentimento de que há sempre, por trás das crenças tradicionais, por trás dos "velhos e bons valores" que se pretendem nobres, puros e transcendentes, *interesses escusos, escolhas*

inconscientes, verdades mais profundas... e frequentemente inconfessáveis. Como o psicanalista, que procura buscar e compreender o inconsciente por trás dos sintomas de seu paciente, o filósofo pós-moderno aprende, antes de qualquer outra coisa, a desconfiar das evidências primeiras, das ideias prontas, para ver o que há por trás, por baixo, de viés se for preciso, a fim de detectar os preconceitos dissimulados que os fundamentam em última instância.

Eis por que Nietzsche não gosta das grandes avenidas nem dos "consensos". Ele prefere os atalhos, as margens e os sujeitos que se zangam. No fundo, como os pais fundadores da arte contemporânea, como Picasso na pintura ou Schönberg na música, Nietzsche é um vanguardista, alguém que pretende acima de tudo inovar, fazer tábula rasa do passado. O que vai caracterizar com perfeição o ambiente pós-moderno é o lado irreverente, o estar enjoado dos bons sentimentos, dos valores burgueses, seguros de si e bem-estabelecidos: curvamo-nos diante da verdade científica, da razão, da moral de Kant, da democracia, do socialismo, da república... Que não seja por isso! Os vanguardistas, Nietzsche à frente, vão se empenhar em quebrar tudo, para desvendar diante do mundo o que se esconde por trás! Eles têm, por assim dizer, um lado um pouco *hooligan* (em versão mais culta...) tanto mais audacioso quanto para eles o humanismo perdeu todos os poderes de destruição e de criação que ainda possuía na origem, quando quebrava os ídolos da cosmologia grega ou da religião cristã, antes, se ouso dizer, de, por sua vez, aburguesar-se.

Isso também explicará o radicalismo, a brutalidade e mesmo os terríveis desvarios da pós-modernidade filosófica: sim, é preciso que se diga tranquilamente, sem polemizar, não foi por acaso que Nietzsche foi o pensador fetiche dos nazistas, tampouco que Marx se tornou o dos stalinistas e dos maoistas... Nem por isso o pensamento de Nietzsche, às vezes insuportável, deixa de ser genial, tão abrasivo quanto possível. Podemos não partilhar suas ideias; podemos até detestá-las, mas, depois dele, não podemos mais pensar como antes. O que é a marca incontestável do gênio.

Para lhe expor os principais motivos de sua filosofia, vou me apoiar mais uma vez nos três grandes eixos aos quais você já se habituou: *theoria, praxis* e doutrina da salvação.

Alguns especialistas em Nietzsche — ou que se pensam como tais — não deixarão de afirmar que é absurdo querer encontrar alguma coisa semelhante a uma *theoria* nele que foi por excelência — acabo, aliás, de lhe dizer por quê — o espancador do racionalismo, o crítico incansável de toda "vontade de verdade", num pensador que sempre caçoou do que chamava de "homem teórico" — filósofo ou cientista — animado pela "paixão do conhecimento". Parecerá ainda mais sacrílego

aos nietzschianos ortodoxos — pois essa estranha espécie, que teria feito Nietzsche rir muito, existe — falar a respeito de uma "moral", quando Nietzsche sempre se autodenominou "imoralista", de uma sabedoria tal e a respeito de quem as pessoas têm o prazer de lembrar que morreu louco. E o que dizer de uma doutrina da salvação no pensador da "morte de Deus", num filósofo que teve a audácia de se comparar ao Anticristo e de zombar explicitamente de qualquer espécie de "espiritualidade"?

Dou-lhe novamente este conselho: não ouça tudo o que lhe dizem, e julgue antes por si mesmo. Leia as obras de Nietzsche — sugiro que comece por *Crepúsculo dos Ídolos*, e especialmente pelo pequeno capítulo intitulado "O problema de Sócrates" do qual lhe falarei adiante. Compare as diferentes interpretações, depois forme sua própria opinião.

Apesar disso, vou lhe contar um segredo que com certeza é uma evidência que salta aos olhos do primeiro leitor que aparece: não encontramos em Nietzsche uma *theoria*, uma *praxis* e uma doutrina da salvação no sentido em que as encontramos nos estoicos, nos cristãos ou mesmo em Descartes, Rousseau e Kant. Nietzsche é o que chamamos de "genealogista" — é assim que ele próprio se designava —, um "desconstrutivista", alguém que passou a vida dando surras nas ilusões da tradição filosófica, o que não escapa a ninguém.

Isso significa que não encontramos em sua obra um pensamento *que pudesse ocupar o lugar das ideias antigas*, que substituísse os "ídolos" da metafísica tradicional? Evidentemente que não, e, como você vai ver, Nietzsche não desconstrói a cosmologia grega, o cristianismo ou a filosofia das Luzes pelo simples prazer de negar ou destruir, mas para abrir espaço a pensamentos novos, radicais, que vão efetivamente constituir, embora em sentido inédito, uma *theoria*, uma *praxis* e até mesmo um *pensamento da salvação* de novo gênero.

Apesar disso, ele continua sendo um filósofo.

Analisemos com atenção, sem nos deixar impressionar por inúteis advertências, retomando nossos três eixos: *theoria*, *praxis*, doutrina da salvação, para ver o que Nietzsche pôde inventar de novo em lugar e na situação delas, para modificá-las de dentro para fora.

I. Para além da *theoria:* um "alegre saber" livre do *cosmos*, de Deus e dos "ídolos" da razão

Perdoe-me por voltar a esse ponto, mas é tão importante que preciso ter certeza de que você compreendeu que há sempre, na *theoria* filosófica, dois aspectos. Há o *theion* e o *orao*, o *divino* que tentamos encontrar no real e o *ver* que o contempla; *o*

que queremos conhecer e *aquilo com o qual* tentamos alcançá-lo (os instrumentos dos quais nos servimos para consegui-lo). Em outras palavras, a teoria compreende sempre, de um lado, a definição da essência mais íntima do ser, daquilo que é mais importante no mundo que nos cerca (o que chamamos de *ontologia* — *onto* remete à palavra grega que significa "ente") e do outro, a da visão ou, pelo menos, dos meios de conhecimento que nos permitem apreendê-lo (o que chamamos de *teoria do conhecimento*).

Por exemplo, nos estoicos, você deve se lembrar, a "ontologia" consiste em definir a essência mais íntima do Ser, aquilo que, no real, é mais real ou mais "divino", como harmonia, *cosmos,* ordem harmoniosa, justa e boa. Quanto à teoria do conhecimento, ela reside nessa contemplação que, graças à atividade do intelecto, consegue captar o lado "lógico" do universo, o *logos* do universo que estrutura o mundo todo. Para os cristãos, o Ser supremo, o que é mais "ente", não é o *cosmos*, mas um Deus pessoal, e o instrumento adequado para pensá-lo, a bem dizer o único meio de encontrá-lo, não é mais a razão, e sim, a fé. Ou ainda, para os Modernos, notadamente em Newton e Kant, o universo deixa de ser cósmico ou divino para se tornar um tecido de forças que o sábio tenta pensar racionalmente, extraindo dele as grandes leis, como a da causalidade, por exemplo, que governam as relações entre os corpos...

São esses dois eixos constitutivos da *theoria* que vamos acompanhar em Nietzsche para ver que distorções ele lhes impõe e como ele os reordena de modo inédito.

Como você verá, sua *theoria*, sem trocadilho, é antes uma "*a-theoria*" — no sentido em que se diz que um homem que não crê em Deus é a-teu: sem Deus (em grego, o prefixo *a* quer dizer simplesmente "sem"). Porque para Nietzsche, de um lado, o fundamento do real, a essência mais íntima do ser, nada tem de cósmico nem de divino, ao contrário; de outro, o conhecimento não parte das categorias de visão — do *orao* grego. Não é uma contemplação ou um espetáculo passivo como para os Antigos. Também não é, como para os Modernos, uma tentativa de, apesar de tudo, estabelecer relações entre as coisas com o fim de encontrar uma nova forma de ordem e de sentido. Mas, como eu já havia proposto, é, ao contrário, uma "desconstrução" à qual o próprio Nietzsche chamou de "genealogia".

A palavra é em si bastante sugestiva: como na atividade que consiste em recuperar as filiações de uma família, a raiz, o tronco e os ramos de sua árvore, a verdadeira filosofia deve, segundo Nietzsche, trazer à tona a origem escondida dos valores e das ideias que se acreditam imutáveis, sagrados, vindos do céu... para devolvê-los à Terra e desvendar o modo, o mais das vezes efetivamente bem *terrestre* (é um dos motivos favoritos de Nietzsche), como eles foram engendrados.

Vamos considerar o fato com atenção, antes de voltarmos à ontologia.

A. Teoria do conhecimento: como a "genealogia" assume o lugar da *theoria*

Como já comecei a lhe explicar, a tese mais profunda de Nietzsche, a que vai fundamentar toda a sua filosofia — todo o seu "materialismo", se com isso se entende a rejeição de todos os "ideais" —, é que não existe absolutamente *nenhum ponto de vista exterior e superior à vida, nenhum ponto de vista que tenha, no que quer que seja, o privilégio de se abstrair do tecido de forças que constituem o fundamento do real, a mais íntima essência do ser*.

Consequentemente, nenhum juízo sobre a existência em geral tem o menor sentido, a não ser como ilusão, puro sintoma exprimindo apenas certo estado das forças vitais daquele que o carrega consigo.

Eis o que Nietzsche enuncia com a maior clareza nessa passagem decisiva do *Crepúsculo dos Ídolos*:

> Juízos, juízos de valor sobre a vida, a favor ou contra, nunca podem ser, em última instância, verdadeiros: não possuem outro valor senão o de sintomas — em si, tais juízos são imbecilidades. É, pois, necessário estender os dedos para tentar apreender essa fineza extraordinária que reside no fato de que o valor da vida não pode ser avaliado. Não por um vivente, pois ele é parte, e até mesmo objeto de litígio; não por um morto, por uma outra razão. Da parte do filósofo, ver no *valor* da vida um problema significa uma dúvida contra ele, um ponto de interrogação em relação à sua sabedoria, uma falta de sabedoria.[30]

Para o desconstrutivista, para o genealogista, não apenas não poderia haver nenhum juízo de valor "objetivo", "desinteressado", quer dizer, independente dos interesses vitais daquele que o carrega em si — o que já supõe a ruína das concepções clássicas do direito e da moral —, mas, pelas mesmas razões, não poderia também haver nem "sujeito em si", autônomo e livre, nem "fatos em si", objetivos e absolutamente verdadeiros. Pois todos os nossos juízos, todos os nossos enunciados, todas as frases que pronunciamos ou as ideias que emitimos são expressões de nossos estados vitais, de emanações da vida em nós e de modo algum entidades abstratas, autônomas, independentes das forças vitais que nos habitam. E toda a obra da genealogia vai provar essa verdade nova, mais elevada que todas as outras.

Eis também por que, segundo uma das fórmulas mais célebres de Nietzsche, "não existem fatos, apenas interpretações": assim como nunca poderíamos ser

indivíduos autônomos e livres, transcendendo o real no seio do qual vivemos, mas apenas produtos históricos, inteiramente imersos nesta realidade que é a vida, da mesma forma, contrariando o que pensam os positivistas ou os cientistas, não existem "estados de fato em si". O erudito diz habitualmente: "Os fatos aí estão!", para afastar uma objeção ou simplesmente para manifestar o sentimento que experimenta diante do constrangimento da "verdade objetiva". Mas os "fatos" aos quais ele pretende se submeter como a um dado intangível e incontestável nunca são, se nos situamos num nível de reflexão mais profundo, nada além do produto, ele próprio flutuante, de uma história da vida em geral e das forças que compõem este ou aquele instante particular.

A filosofia autêntica leva, portanto, a um ponto de vista abissal: a tarefa de desconstrução que anima o genealogista acaba constatando que por trás das avaliações não existe fundo, mas um abismo; por trás dos próprios abismos, outros abismos, para sempre inacessíveis. Sozinho, à margem do "rebanho", cabe então ao filósofo autêntico enfrentar a tarefa angustiante de olhar face a face esse abismo:

> O solitário [...] duvida até que um filósofo possa ter opiniões "verdadeiras e últimas"; ele se pergunta se não há nele, necessariamente, por trás de cada caverna uma outra que se abre, mais profunda ainda, e abaixo de cada superfície um mundo subterrâneo mais vasto, mais estranho, mais rico, e sob todos os fundos, sob todas as fundações, um âmago mais profundo ainda. "Toda filosofia é uma fachada" — tal é o juízo do solitário [...]. Toda filosofia dissimula uma outra filosofia, toda opinião é um esconderijo, toda palavra pode ser uma máscara.[31]

Mas se o conhecimento jamais alcança a verdade absoluta, se seu horizonte é continuamente recuado, impedindo que atinja a rocha sólida e definitiva, é porque, evidentemente, o próprio real é um caos que não se parece em nada com o sistema harmonioso dos Antigos, nem mesmo com o universo ainda mais ou menos "racionalizável" dos Modernos.

É com essa nova ideia que você vai entrar de fato no cerne do pensamento nietzschiano.

B. Ontologia: uma definição do mundo como um caos que nada tem de cósmico ou de divino

Se você quer compreender bem Nietzsche, tem apenas de partir da ideia de que ele pensa o mundo quase que de modo oposto aos estoicos. Estes faziam do mundo um *cosmos*, uma ordem harmoniosa e boa que nos convidavam a tomar como modelo

para que nela encontrássemos nosso justo lugar. Nietzsche, ao contrário, pensa o mundo tanto orgânico quanto inorgânico, tanto em nós quanto fora de nós, como um vasto campo de energia, um tecido de forças ou de pulsões *cuja multiplicidade infinita e caótica é irredutível à unidade*. Em outras palavras, o *cosmos* dos gregos é para ele a mentira por excelência, uma bela invenção, de fato, mas simplesmente destinada a consolar e a tranquilizar os homens:

> Sabem o que é o "mundo" para mim? Querem que eu o mostre em meu espelho? Esse mundo é um monstro de forças, sem começo nem fim, uma soma fixa de forças, dura como o bronze, [...] um mar de forças tempestuosas, um fluxo perpétuo.[32]

Você talvez me diga, depois de ter lido a citação, que o *cosmos* dos gregos havia explodido já com os Modernos, por exemplo, com Newton e Kant. E você me perguntará em que Nietzsche vai ainda mais longe que eles na desconstrução da ideia de harmonia.

Respondendo brevemente, posso dizer que a diferença entre o pós-moderno e o moderno, a diferença entre Nietzsche e Kant (ou Newton e Claude Bernard), é que estes ainda procuram com todas as forças encontrar unidade, coerência e ordem no mundo, nele injetar racionalidade, lógica. Você se lembra do exemplo de Claude Bernard e seus coelhos: o cientista procura desesperadamente explicações; quer dar sentido, razão ao curso das coisas. E o mundo de Newton, mesmo sendo um tecido de forças e de objetos que se entrechocam, não deixa de ser, no fim das contas, um universo coerente, unificado e regido por leis — como a da gravitação universal que possibilita encontrar certa ordenação das coisas.

Para Nietzsche, tal empreitada é perda de tempo. Ela continua vítima das ilusões da razão, do sentido e da lógica, pois nenhuma reunificação das forças caóticas do mundo é mais possível. Como os homens do Renascimento, que viam o *cosmos* desabar sob os golpes da física nova, somos tomados de pavor, mas nenhum "consolo" é possível:

> O grande *frisson* se apodera de nós mais uma vez — mas quem teria vontade de recomeçar logo a divinizar este monstro de mundo desconhecido à maneira antiga... Ah, essa coisa desconhecida compreende excessivas possibilidades de interpretações não divinas, diabrura demais, estupidez, palhaçada...[33]

O racionalismo científico dos Modernos é nada mais que uma ilusão, um modo de, no fundo, perseguir a ilusão das cosmologias antigas, uma "projeção" humana (e

Nietzsche já emprega palavras que logo Freud usará), quer dizer, um modo de tomar nossos desejos por realidades, de nos oferecer um simulacro de poder sobre uma matéria insensata, multiforme, caótica, que na verdade nos escapa totalmente.

Há pouco eu lhe falava de Picasso e Schönberg, pais fundadores da arte contemporânea. No fundo, eles estão em sintonia com Nietzsche. Se você olhar para seus quadros ou escutar sua música, verá que o mundo que eles nos apresentam é também um mundo desestruturado, caótico, fragmentado, ilógico, despojado da "bela unidade" que a perspectiva e o respeito às regras da harmonia conferiam às obras de arte do passado. Isso lhe dará uma ideia exata do que Nietzsche tenta pensar cinquenta anos antes deles. E você observará que a filosofia, mais do que as artes, sempre esteve à frente de seu tempo.

Como você vê, nessas condições, há poucas chances de que a atividade filosófica consista na contemplação de sei lá que ordem divina, estruturante do universo. É impossível que ela assuma, em sentido estrito — pelo menos se levarmos em consideração a etimologia —, a forma de uma *theoria*, de uma visão do que quer que seja "divino". A ideia de um universo único e harmonioso é a ilusão suprema. Para o genealogista, é sem dúvida arriscado, mas, apesar disso, necessário dissipá-la.

Contudo, nem por isso Nietzsche deixa de ser filósofo. Portanto, como todo filósofo, ele deverá tentar compreender o real que nos cerca, apreender a natureza profunda desse mundo no qual, mesmo e sobretudo se ele for caótico, temos de aprender a nos situar!

Mas, em vez de procurar a todo custo uma racionalidade no caos, esse tecido de forças contraditórias que é o universo e que ele chama de Vida, Nietzsche vai propor a distinção entre duas ordens, dois grandes tipos de força — ou, como ele diz, "pulsões" ou "instintos": de um lado, as forças "reativas"; do outro, as forças "ativas".

É baseado nessa distinção que todo o seu pensamento vai se fundamentar. É preciso bastante atenção para que você compreenda em profundidade, pois suas raízes e ramificação são muito extensas, mas, como você verá, por isso mesmo tanto mais esclarecedoras.

Numa primeira abordagem, pode-se dizer que as forças reativas tomam como modelo, no plano intelectual, a "vontade de verdade" que anima a filosofia clássica e a ciência; no plano político, elas tendem a realizar o ideal democrático. As forças ativas, ao contrário, agem especialmente na arte, e seu universo natural é o da aristocracia.

Vejamos com atenção.

As forças "reativas" ou a negação do mundo sensível: como elas se exprimem na "vontade de verdade" cara ao racionalismo moderno e culminam no ideal democrático

Comecemos pela análise das forças "reativas": *são aquelas que só podem se expandir no mundo e produzir todos os seus efeitos, reprimindo, aniquilando e mutilando outras forças*. Ou melhor, elas só conseguem se instalar opondo-se; elas partem da lógica do "não" mais do que do "sim", do "contra" mais do que "a favor". Toma como modelo a busca da verdade, pois esta se conquista sempre mais ou menos *negativamente*, pela refutação dos erros, das ilusões, das falsas opiniões. E essa lógica vale tanto para a filosofia quanto para as ciências positivas.

O exemplo em que Nietzsche pensa, aquele que tem em mente quando se refere a essas conhecidas forças reativas, é o dos grandes diálogos de Platão. Não sei se você já reparou num desses diálogos, mas é importante saber que eles se desenvolvem quase sempre do seguinte modo: os leitores — ou espectadores, pois eles podiam também ser encenados diante do público, como uma peça de teatro — assistem às conversas entre um personagem central, quase sempre Sócrates, e interlocutores, ora receptivos e ingênuos, ora mais ou menos hostis e ansiosos por contradizer Sócrates. Isso acontece, sobretudo, quando este se opõe aos chamados "sofistas", quer dizer, os mestres do discurso, da "retórica", que não pretendem, diferentemente de Sócrates, buscar a verdade, mas apenas ensinar os meios de seduzir e persuadir pela arte da oratória.

Depois de ter escolhido um tema de discussão filosófica — do tipo: o que é a coragem, a beleza, a virtude etc. —, Sócrates sugere que seus interlocutores busquem em conjunto os "lugares-comuns", as opiniões correntes sobre o assunto, a fim de tomá-los como ponto de partida, e se erguerem acima deles, até atingirem, se possível, a verdade. Assim que essa verificação é concluída, a discussão começa: é o que chamamos de "dialética", a arte do diálogo no decorrer do qual Sócrates não para de fazer perguntas a seus interlocutores, o mais das vezes para lhes mostrar que se contradizem, que suas ideias ou suas convicções primeiras não se sustentam, e que é preciso que eles reflitam mais se quiserem avançar.

Você precisa saber uma coisa sobre os diálogos de Platão, importante para podermos voltar às "forças reativas" que estão em jogo, segundo Nietzsche, na busca da verdade tal como Sócrates a pratica: é que essa troca entre Sócrates e seus interlocutores é, na verdade, desigual.

Sócrates sempre ocupa uma posição *deslocada* em relação àquele que está sendo interrogado e com quem dialoga. Sócrates finge não saber, faz papel de ingênuo —

ele tem, se ouso dizer, um lado de "inspetor Columbo"[34] — quando na verdade sabe perfeitamente para onde vai. O deslocamento em relação ao interlocutor se deve ao fato de que eles não estão no mesmo nível; ao fato de que Sócrates pretende se colocar em pé de igualdade com ele, mas de fato está ali como o mestre diante do discípulo. É o que os românticos alemães chamaram de "ironia socrática": ironia, porque Sócrates joga, porque ele não apenas está deslocado em relação àqueles que o cercam, mas, sobretudo, consigo mesmo, já que ele conhece perfeitamente, ao contrário de quem está diante dele, o papel que representa.

É também nesse ponto que Nietzsche considera sua atitude essencialmente *negativa ou reativa*: não apenas a verdade que ele busca não consegue se impor senão por meio da refutação de outras opiniões, mas ainda ele próprio não afirma nada de arriscado, ele não se expõe, não propõe nada de positivo. Contenta-se, seguindo o célebre método da "maiêutica" (da "arte do parto"), em pôr o interlocutor em dificuldade, em levá-lo a cair em contradição, a fim de fazê-lo parir a verdade.

No pequeno capítulo do *Crepúsculo dos Ídolos* dedicado a Sócrates que há pouco o aconselhei a ler, Nietzsche o compara a um treme-treme, peixe elétrico que paralisa suas presas. Porque é *na contestação* que o diálogo avança, para, afinal, tentar chegar a uma ideia mais acertada. Esta se apresenta, pois, *contra* lugares-comuns aos quais ela se opõe, considerando o que "se sustenta" ou "não se sustenta", o que é coerente ou contraditório; ela nunca aparece direta ou imediatamente, mas sempre indiretamente, por meio da rejeição das forças da ilusão.

A essa altura, você já percebe o laço que existe no espírito de Nietzsche entre a paixão socrática do verdadeiro, a vontade de busca da verdade, filosófica ou científica, e a ideia de "forças reativas".

Para Nietzsche, a busca da verdade revela-se até *duplamente reativa*, pois o conhecimento verdadeiro não se constrói apenas num *combate contra o erro, a má-fé e a mentira*, mas numa *luta contra as ilusões inerentes ao mundo sensível enquanto tal.* A filosofia e a ciência só podem de fato funcionar na oposição do "mundo inteligível" ao "mundo sensível", de tal sorte que o segundo será inevitavelmente desvalorizado pelo primeiro. É um ponto crucial para Nietzsche, e é importante que você o compreenda bem.

Nietzsche critica todas as grandes tradições científicas, metafísicas e religiosas — ele pensa especialmente no cristianismo — por terem continuamente "desprezado" o corpo e a sensibilidade em benefício da razão. Pode parecer estranho que ele ponha no mesmo saco as ciências e as religiões. Mas o pensamento de Nietzsche não se perde, e essa aproximação não é incoerente. Com efeito, a metafísica, a religião e a ciência, apesar de tudo o que as separa e até mesmo do que as opõe, *têm em*

comum o fato de pretenderem ascender às verdades ideais, a entidades inteligíveis que não se tocam concretamente nem se veem, a noções que não pertencem ao universo corporal. É, pois, também *contra ele* — aí reencontramos a ideia de "reação" — que elas atuam, pois os sentidos, como sabemos, nos enganam o tempo todo.

Você quer uma prova bem simples? Aqui vai uma: se nos apoiássemos apenas nos dados sensoriais — a visão, o tato etc. —, a água, por exemplo, poderia muito bem se mostrar em formas múltiplas, diferentes e mesmo contraditórias — a água fervente queima; a chuva é fria, a neve é mole, o gelo é duro etc. —, quando, *na verdade*, trata-se sempre de uma única e mesma realidade. Por isso é necessário saber se elevar acima do sensível, e até mesmo pensar *contra* ele — o que de novo depende de uma força reativa — se quisermos atingir o "inteligível", alcançar a "ideia da água", ou, diríamos hoje, essa abstração científica, puramente intelectual e não sensível, designada por uma fórmula química como H_2O.

Do ponto de vista da "vontade de verdade", como diz Nietzsche, do ponto de vista do cientista ou do filósofo que quer alcançar um conhecimento verdadeiro, é preciso, consequentemente, rejeitar todas as forças que provêm da mentira e da ilusão, mas também todas as pulsões que dependem exclusivamente da sensibilidade, do corpo. Em resumo, *é preciso desconfiar de tudo o que é essencial à arte*. E, com certeza, Nietzsche suspeita que por trás dessa "reação" se esconda uma dimensão inteiramente outra além da preocupação com a verdade. Talvez uma opção ética inconfessada, a escolha de alguns valores em detrimento de outros, um preconceito escondido em benefício do "além" contra "este mundo"...

Em todo caso, o ponto é essencial. De fato, se nos recusarmos não apenas a buscar a verdade, mas, com ela, o ideal do humanismo democrático, então, a crítica da filosofia moderna e dos "valores burgueses" sobre as quais ela repousa estará completa para Nietzsche: teremos desconstruído ao mesmo tempo o racionalismo e o humanismo! Porque as verdades que a ciência quer alcançar são "intrinsecamente democráticas"; são daquelas que *pretendem valer para todos, em qualquer tempo e em qualquer lugar*. Uma fórmula como 2 + 2 = 4 não conhece fronteiras, nem a das classes sociais nem as do tempo e do espaço, da geografia e da história. Ela tende, em outras palavras, à *universalidade*, e nisso — e me parece que o diagnóstico nietzschiano é pouco discutível nesse ponto — as verdades científicas estão no cerne da humanidade, ou, como ele gosta de dizer, elas são "rústicas", "plebeias", fundamentalmente "antidemocráticas".

Aliás, é isso que os cientistas, frequentemente republicanos, apreciam na ciência de cada um deles: ela se dirige tanto aos poderosos como aos fracos, tanto aos ricos

quanto aos pobres, tanto ao povo quanto aos príncipes. Por isso Nietzsche se diverte, às vezes, sublinhando a origem plebeia de Sócrates, o inventor da filosofia e da ciência, o primeiro promotor das forças reativas orientadas para o ideal do verdadeiro. Por isso também a equivalência que estabelece, no capítulo do *Crepúsculo dos Ídolos* dedicado ao "problema de Sócrates", entre o mundo democrático e a recusa da arte, entre a vontade de verdade socrática e a *feiura*, de fato legendária, do herói dos diálogos de Platão, que assinala o fim de um mundo aristocrático ainda moldado em "distinção" e "autoridade".

Vou citar uma passagem desse texto para que você reflita. Em seguida, vou explicá-lo detalhadamente para lhe mostrar como é difícil ler Nietzsche mesmo quando parece simples, pois o sentido verdadeiro do que escreve é, às vezes, o contrário do que ele parece dizer. Eis o texto:

> Sócrates pertencia, por sua origem, à mais baixa camada do povo: Sócrates era o populacho. Sabe-se, vê-se ainda como era feio... Afinal, Sócrates era grego? A feiura é frequentemente a expressão de uma evolução cruzada, entravada pela mestiçagem... Com Sócrates, o gosto grego se altera em benefício da dialética. O que acontece exatamente? Antes de tudo, é um gosto *distinto* que é derrotado. Com a dialética, o povo consegue levar vantagem... O que precisa ser demonstrado para convencer não vale grande coisa. Em todo lugar onde a autoridade ainda é de bom-tom, em todo lugar em que não se "raciocina", mas se ordena, a dialetização é uma espécie de polichinelo. Riem dele, não o levam a sério. Sócrates foi o polichinelo que conseguiu ser levado a sério...

É difícil, hoje, ignorar o que um discurso como esse pode ter de desagradável. Todos os ingredientes da ideologia fascista parecem estar aí entrelaçados: culto da beleza e da "distinção" do qual o "populacho" está por natureza excluído, classificação dos indivíduos segundo suas origens sociais, equivalência entre povo e feiura, valorização da nação, no caso, a Grécia, suspeitas dolorosas de uma impossível mestiçagem, supostamente explicativa não se sabe de que decadência... Não falta nada. Não fique, contudo, com essa primeira impressão. Não que ela seja — que pena! — inteiramente falsa. Como, aliás, já lhe disse, não foi por acaso que os nazistas retomaram Nietzsche. No entanto, a passagem não faz justiça ao que, apesar de tudo, pode haver de profundo na interpretação que ele dá à figura de Sócrates. Antes de rejeitá-la em bloco, sugiro que consideremos juntos, com mais atenção, o sentido de suas palavras, para extrair delas, tanto quanto possível, sua significação profunda.

Para tanto, precisamos enriquecer ainda mais nossa reflexão e levar em conta,

agora, o outro componente do real, ou seja, essas célebres *forças ativas* que completam, ao lado das reativas, a definição do mundo, do real, que Nietzsche tenta alcançar.

As forças "ativas" ou a afirmação do corpo: como elas se exprimem na arte — não na ciência — e culminam numa visão "aristocrática" do mundo

Já comentei que, ao contrário das forças reativas, as ativas poderiam se instalar no mundo e nele empregar todos os seus esforços sem necessidade de alterar ou reprimir outras forças. É na arte, e não mais na filosofia ou na ciência, que essas forças encontram seu espaço de vida natural. *Da mesma forma que existe uma equivalência secreta entre reação/busca da verdade/democracia/rejeição do mundo sensível em proveito do mundo inteligível, um fio de Ariadne une a arte, a aristocracia, o culto do mundo sensível ou corporal e as forças ativas.*

Consideremos mais atentamente, para que você não apenas compreenda o juízo terrível de Nietzsche contra Sócrates, mas ainda perceba em que consiste sua "ontologia", sua definição completa do mundo como conjunto de forças reativas e ativas.

Ao contrário do "homem teórico", o filósofo ou cientista aos quais acabamos de nos referir, o artista é por excelência *aquele que enuncia valores sem discutir*, aquele que nos abre "perspectivas de vida", que inventa mundos novos sem necessidade de demonstrar a legitimidade do que propõe, *menos ainda de prová-la pela refutação de outras obras que precederam a sua.* Como aristocrata, o gênio *ordena sem argumentar contra qualquer um ou qualquer coisa* — observe que é por isso que Nietzsche declara que "o que precisa ser demonstrado para ser acreditável não vale grande coisa"...

Evidentemente, você pode gostar de Chopin, de Bach, de rock ou de techno, dos pintores holandeses ou dos contemporâneos sem que ninguém pense em lhe impor a escolha de um deles em detrimento dos outros. Em compensação, no que se refere à verdade, uma hora ou outra é preciso escolher. Copérnico tem razão contra Ptolomeu, e a física de Newton é certamente mais verdadeira que a de Descartes. A verdade só se afirma quando afasta os erros que se encontram na história das ciências. A história da arte, ao contrário, é lugar de possível coexistência das obras, até mesmo das mais contrastantes. Não que as tensões e querelas estejam ausentes aí. Pelo contrário, os conflitos estéticos são, às vezes, os mais violentos e apaixonados que existem. Apenas, nunca são resolvidos em termos de "ter ou não razão", eles deixam sempre em aberto, pelo menos depois do acontecido, a possibilidade de uma igual admiração por seus diferentes protagonistas. Ninguém pensaria em dizer, por

exemplo, que Chopin tem "razão contra Bach" ou que Ravel "está errado em relação a Mozart"!

É por isso, sem dúvida, que desde a aurora da filosofia na Grécia, dois tipos de discursos, duas concepções do uso das palavras sempre se confrontaram.

De um lado, o modelo socrático e reativo que, pelo diálogo, busca a verdade e, para tanto, se opõe às diversas faces da ignorância, da estupidez ou da má-fé. De outro, o discurso sofístico sobre o qual eu lhe dizia há pouco que não *visa absolutamente à verdade, mas simplesmente procura seduzir, persuadir, produzir efeitos quase físicos sobre um auditório que deve, pelo simples poder das palavras, ser levado à adesão.* O primeiro registro é o da filosofia e da ciência: a linguagem é apenas um instrumento a serviço de uma realidade mais elevada que ela, a Verdade inteligível e democrática que se imporá, um dia ou outro, a cada um. O segundo é o da arte, da poesia: as palavras não são mais simples meios, mas fins em si; elas valem por si mesmas, já que produzem efeitos estéticos — quer dizer, de acordo com a etimologia (*aisthésis* é a palavra grega que designa a sensação), *sensíveis, quase corporais* — sobre aqueles que são capazes de distingui-los.

Uma das táticas empregadas por Sócrates nesses torneios oratórios contra os sofistas ilustra perfeitamente essa oposição: no momento em que um grande sofista, Górgias ou Protágoras, por exemplo, acaba de concluir uma deslumbrante narrativa, diante de um público ainda sob seu encanto, Sócrates finge incompreensão, ou, melhor ainda, chega atrasado de propósito, depois do espetáculo. Excelente pretexto para pedir ao retórico para "*resumir* sua apresentação", para expor, se possível brevemente, o conteúdo essencial de seu discurso. Você entende que é impossível. O pedido de Sócrates é motivado, segundo Nietzsche, por pura maldade! É o mesmo que reduzir uma conversa amorosa a seu "núcleo racional", o mesmo que pedir a Baudelaire ou a Rimbaud que resumam um de seus poemas! O albatroz? Uma ave que tem dificuldade de levantar voo... O barco embriagado? Uma embarcação em perigo... Sócrates não tem nenhuma dificuldade em marcar pontos: assim que o adversário comete o erro de entrar no seu jogo, está perdido, pois evidentemente, no que se refere à arte, não é o conteúdo de verdade que importa, mas a magia das emoções sensíveis, que, é claro, não poderia resistir à prova, diminuidora por excelência, do resumo.

Você pode ver, por fim, o que Nietzsche quer dizer no texto que citei acima, quando evoca a "feiura" de Sócrates, quando o associa à ideologia democrática ou ainda quando estigmatiza, um pouco mais adiante no mesmo livro, a "maldade do raquítico" que se compraz em aplicar contra seus interlocutores a "facada do silogismo". Não veja nisso tanto a expressão de fórmulas fascistizantes, mas antes

uma aversão à vontade de verdade (pelo menos em suas formas racionalistas e reativas tradicionais — pois você entende que Nietzsche, num outro sentido, talvez, que ainda não foi definido, também procura uma espécie de verdade).

Da mesma forma, quando ele fala de "evolução cruzada" e associa a ideia de mestiçagem à de decadência, não pense que haja aí um cheiro de racismo — mesmo que as conotações de seu discurso nos façam pensar a respeito. Por mais ambígua e até desagradável que seja a formulação, ela quer significar algo de profundo, designar um fenômeno que precisaremos esclarecer, ou seja: o fato de que as forças que se entrechocam, que se contrapõem umas às outras — o que ele chama de "mestiçagem" —, *enfraquecem a vida e a tornam menos intensa, menos interessante*.

Porque, como agora compreendemos bem, aos olhos de Nietzsche — ou talvez devêssemos dizer "aos seus ouvidos", a tal ponto ele suspeita do vocabulário da visão, da *theoria* —, o mundo não é um *cosmos*, uma ordem, nem natural como para os Antigos, nem construído pela vontade dos homens como para os Modernos. Ao contrário, é um caos, uma pluralidade irredutível de forças, de instintos, de pulsões que vivem em confronto. *Ora, o problema é que, ao se entrechocar, essas forças ameaçam continuamente, em nós e fora de nós, opor-se e, por isso mesmo, bloquear-se, diminuir-se e se enfraquecer. É assim, no conflito, que a vida definha, torna-se menos viva, menos livre, menos alegre, em resumo, menos poderosa* — é nesse aspecto que Nietzsche prenuncia a psicanálise. Segundo esta, com efeito, são os conflitos psíquicos inconscientes, os dilaceramentos internos, que nos impedem de viver bem, nos fazem adoecer e nos impossibilitam de, segundo a célebre fórmula de Freud, "fruir e agir".

Muitos intérpretes de Nietzsche, sobretudo recentemente, cometeram um erro enorme a respeito de seu pensamento, e eu gostaria que você o evitasse: eles acreditaram ingenuamente que, para tornar a vida mais livre e mais alegre, Nietzsche propunha a rejeição das forças reativas com o fim de conservar apenas as forças ativas, liberar o sensível e o corpo, abandonando a "seca e fria razão".

Com efeito, isso pode parecer bastante "lógico" à primeira vista. Saiba, no entanto, que tal "solução" é o arquétipo do que Nietzsche chama de "tolice": *pois, evidentemente, rejeitar as forças reativas seria naufragar numa outra figura da reação, já que nos colocaria em oposição a uma parte do real!* Portanto, não é para uma forma qualquer de anarquia, de emancipação dos corpos ou de "liberação sexual" que ele vai nos convidar a segui-lo, mas, ao contrário, para uma intensificação e hierarquização, tão sujeitas quanto possível às múltiplas formas que constituem a vida.

A isso Nietzsche dá o nome de "grande estilo".

E é com essa ideia que penetramos no cerne da moral do imoralista.

II. Além do bem e do mal: a moral do imoralista e o culto do "grande estilo"

Há paradoxo em querer encontrar uma moral em Nietzsche, da mesma forma que em buscar a natureza em sua *theoria*. Lembre-se — nós já falamos sobre isso — do modo como Nietzsche rejeita com violência todo projeto de melhoramento do mundo. Todos sabem, aliás, mesmo não sendo finos leitores de suas obras, que ele sempre se definiu como o "imoralista" por excelência, que ele sempre atacou a caridade, a compaixão, o altruísmo, sob todas as suas formas, cristãs ou não.

Como eu já disse, Nietzsche detesta a noção de ideal; ele é daqueles que não empalidecem diante das primeiras manifestações do humanitário moderno, nas quais vê apenas um leve cheiro de cristianismo:

> Proclamar o amor universal da humanidade [*escreve ele nesse contexto*] é, na prática, dar *preferência* a tudo o que é doloroso, defeituoso, degenerado... Para a espécie, é necessário que o defeituoso, o fraco, o degenerado pereçam.[35]

Às vezes, sua paixão descaridosa ou seu gosto pela catástrofe se manifestam como um verdadeiro delírio. De acordo com seus próximos mesmos, ele não reprime a alegria quando fica sabendo que um tremor de terra destruiu algumas casas em Nice, cidade onde, no entanto, gosta de morar, mas, infelizmente, o desastre é menor do que o previsto. Felizmente, algum tempo depois, ele se recupera ao saber que um cataclismo arrasou a ilha de Java:

> Duzentos mil seres aniquilados de uma só vez [*diz ele ao amigo Lanzky*] é magnífico! [*sic!*]... A destruição radical de Nice e dos nicenses é que seria necessária...[36]

Não é, portanto, aberrante falarmos de uma moral de Nietzsche? Aliás, o que poderia ele propor a respeito desse tema? Se a vida é apenas um tecido de forças cegas e dilaceradas, se nossos juízos de valor são apenas emanações mais ou menos decadentes, por vezes, mas sempre privados de qualquer significação exceto a de sintomáticos de nossos estados vitais, de que adianta esperar de Nietzsche a menor consideração ética?

Como lhe dizia há pouco, é verdade que uma hipótese seduziu alguns nietzschianos "de esquerda" — tão bizarra quanto possa parecer, essa estranha categoria, que o teria tornado ainda mais doente do que já era, existe mesmo. Eles se

detiveram, de modo bem simplista, é preciso dizer, no seguinte raciocínio: se, entre todas as forças vitais, umas, as reativas, são "repressivas", enquanto outras, as ativas, são libertadoras, não se deveria simplesmente aniquilar as primeiras em proveito das segundas? Não seria necessário até mesmo declarar finalmente que todas as normas enquanto tais devem ser proscritas, que é "proibido proibir", que a moral é apenas uma invenção de padres, a fim de liberar as pulsões em jogo na arte, no corpo, na sensibilidade?

Acreditaram nisso. Parece que alguns ainda acreditam... Nas pegadas das contestações de 68, quis-se ler Nietzsche nesse sentido. Como um revoltado, um anarquista, um apóstolo da libertação sexual, da emancipação dos corpos...

Se não se pode compreender Nietzsche, basta lê-lo e constatar que essa hipótese não é apenas absurda, mas o antípoda de tudo aquilo em que ele próprio acreditava. Que ele seja tudo, menos um anarquista, é o que ele nunca deixou de afirmar alto e bom som, como prova, entre tantas outras, esta passagem do *Crepúsculo*:

> Quando o anarquista, como porta-voz das camadas sociais *em decadência*, reclama, com toda a indignação, o "direito", a "justiça", os "direitos iguais", ele se encontra sob a pressão de sua própria incultura que não entende por que, no fundo, sofre, em que sua vida é pobre... Há nele um instinto de causalidade que o força a raciocinar: é preciso que seja culpa de alguém se ele está tão pouco à vontade... essa "grande indignação" já lhe faz bem, é um verdadeiro prazer para um pobre-diabo poder injuriar, ele encontra nisso uma leve embriaguez de poder...[37]

Se quisermos, podemos contestar a análise (muito embora...). Não se poderia, em todo caso, fazer Nietzsche endossar a paixão libertária e as indignações juvenis de Maio de 68 que ele, sem dúvida, teria considerado uma emanação por excelência do que chama de "ideologia do rebanho"... Isso pode ser contestado, sem dúvida. Em todo caso, não podemos negar sua aversão explícita por toda forma de ideologia revolucionária, quer se trate do socialismo, do comunismo ou do anarquismo.

Não há dúvida também de que, por outro lado, a simples ideia de "liberação sexual" lhe causasse horror. Para ele é evidente que um verdadeiro artista, um escritor digno desse nome deve, nesse aspecto, procurar se poupar. Segundo um tema desenvolvido exaustivamente nos célebres aforismos sobre a "fisiologia da arte", "a castidade é a economia do artista", ele deve praticá-la sem fraqueza, "pois é uma única e mesma força que consumimos na criação artística e no ato sexual". Aliás, Nietzsche tem palavras bastante duras contra a proliferação das paixões que

caracteriza a vida moderna desde a emergência, em sua opinião altamente funesta, do romantismo.

É preciso, pois, ler Nietzsche antes de falar sobre ele e de fazê-lo falar.

Se, além do mais, quisermos compreendê-lo, é preciso acrescentar algo que seria evidente para um verdadeiro leitor, que é o seguinte: toda atitude "ética" que consiste em rejeitar uma parte das forças vitais, mesmo a que correspondesse às forças reativas, em proveito de outro aspecto da vida, fosse ele dos mais "ativos", ela cairia *ipso facto* na mais patente reação! É claro que esse enunciado não apenas é uma consequência direta da definição nietzschiana das forças reativas como forças mutiladoras e castradoras, mas também sua tese mais explícita e mais constante, como prova essa passagem crucial e excepcionalmente límpida de *Humano, Demasiado Humano*:

> Supondo-se que um homem experimente o amor das artes plásticas ou da música, tanto quanto se sinta atraído pelo espírito da ciência [*ele é, pois, seduzido pelas duas faces das forças, a ativa e a reativa*], e que considere impossível eliminar essa contradição pela supressão de um e a liberação completa do outro, só lhe resta fazer de si mesmo um edifício da cultura tão grande que esses dois poderes, embora em extremos opostos, possam nele habitar, enquanto entre eles os poderes conciliadores encontram morada, providos de uma força superior capaz de aplainar, em caso de dificuldade, a luta que viesse a surgir...

Essa conciliação é, aos olhos de Nietzsche, o novo ideal, o ideal enfim aceitável porque não é, como todos os outros, falsamente exterior à vida, mas, ao contrário, explicitamente sustentado nela. E é exatamente isso que Nietzsche chama de *grandeza* — um termo importante em sua obra —, o sinal da "grande arquitetura", aquela no seio da qual as forças vitais, porque são, enfim, *harmonizadas e hierarquizadas*, atingem com um mesmo ímpeto a maior *intensidade* e simultaneamente a mais perfeita elegância. É apenas por essa harmonização e hierarquização de *todas as forças, mesmo as reativas*, que o poder desabrocha, e que a vida deixa de ser diminuída, enfraquecida ou mutilada. Assim, toda grande civilização, tanto em escala individual quanto na das culturas, "consistiu em forçar o entendimento entre os poderes opostos, por meio de uma forte coalizão das outras forças menos irreconciliáveis, sem, no entanto, sujeitá-las nem acorrentá-las".[38]

A quem se interrogar sobre a "moral de Nietzsche", aqui vai uma resposta possível: a vida boa é a vida *mais intensa porque a mais harmoniosa*; a vida mais elegante (no sentido em que se fala de uma demonstração matemática que não faz

rodeios inúteis, desperdício de energia por nada), *quer dizer, aquela na qual as forças vitais, em vez de se contrariarem, de se dilacerarem e de se combaterem ou de se esgotarem umas as outras, cooperam entre si, mesmo que seja sob o primado de umas, as forças ativas certamente, de preferência às outras, as reativas.*

Segundo ele, esse é o "grande estilo".

Nesse ponto, pelo menos, o pensamento de Nietzsche é perfeitamente claro; sua definição da "grandeza", em toda a sua obra da maturidade, de uma univocidade sem defeito. Como explica muito bem um fragmento de seu grande livro póstumo *A Vontade de Poder*, "a grandeza de um artista não se mede pelos 'bons sentimentos' que ele suscita", mas reside no "grande estilo", quer dizer, na capacidade de "se tornar senhor do caos interior; em forçar seu próprio caos a assumir forma; agir de modo lógico, simples, categórico, matemático, tornar-se lei, eis a grande ambição".

É preciso repetir: só ficarão surpresos com esse texto aqueles que cometem o erro, tão bobo quanto frequente, de ver no nietzschianismo um modo de anarquismo, um pensamento de "esquerda" antecipador de nossos movimentos libertários. Nada mais falso. A apologia do rigor "matemático", o culto da razão clara e exata também encontram lugar no seio das forças múltiplas da vida. Lembremo-nos mais uma vez do motivo: se aceitamos que as forças "reativas" são as que não podem se desenvolver sem negar outras forças, é preciso convir que a crítica do platonismo e, de modo geral, do racionalismo moral em todas as suas formas, por mais justificada que seja aos olhos de Nietzsche, não poderia levar a uma simples eliminação da racionalidade. Tal eliminação seria ela mesma reativa. É preciso, se quisermos alcançar essa grandeza, sinal de uma expressão bem-sucedida das forças vitais, hierarquizar essas forças de tal modo que elas deixem de se mutilar reciprocamente — e nessa hierarquia, a racionalidade deve também encontrar seu lugar.

Nada excluir, portanto, e, no conflito entre a razão e as paixões, não escolher estas em detrimento daquela, sob pena de soçobrar em pura e simples "tolice".

Não sou eu quem diz, mas Nietzsche, em muitas passagens de sua obra: "Todas as paixões têm um tempo em que são apenas nefastas, em que aviltam suas vítimas com o peso da tolice — e uma época tardia, muito mais tardia, em que elas esposam o espírito, em que elas se 'espiritualizam'."[39] Tão surpreendente quanto possa parecer aos leitores libertários de Nietzsche, é exatamente dessa espiritualização que ele tira um critério ético; é ela que nos possibilita aceder ao "grande estilo", permitindo-nos domesticar as forças reativas em vez de rejeitá-las "tolamente", compreendendo tudo o que ganhamos ao integrar esse "inimigo interior" em vez de bani-lo e, por aí mesmo, nos enfraquecer.

Mais uma vez, não sou eu quem diz, mas Nietzsche, do modo mais simples:

> A *inimizade* é outro triunfo de nossa espiritualização. Ela consiste em compreender profundamente o interesse que existe em se ter inimigos: nós, imoralistas e anticristãos, vemos nosso interesse em que a Igreja subsista... O mesmo acontece na grande política. Uma nova criação, por exemplo, um novo império, tem mais necessidade de inimigos que de amigos. É só pelo contraste que ela começa a se sentir, a se tornar necessária. Não nos comportamos de outro modo em relação ao inimigo interior: aí também espiritualizamos a inimizade, aí também compreendemos seu valor.[40]

Nesse contexto, Nietzsche não hesita em afirmar em alto e bom som, ele que é considerado o Anticristo e o mais encarniçado agressor dos valores cristãos, que a "continuação do ideal cristão faz parte das coisas mais desejáveis que possam existir",[41] já que nos oferece, para a confrontação que ele autoriza, um meio seguro de se tornar maior.

Se você entendeu bem o que foi exposto, e especialmente a significação exata da diferença entre o reativo e o ativo, você não pode mais se surpreender com esses textos que parecerão incompreensíveis e contraditórios aos maus leitores de Nietzsche. É essa "grandeza" que constitui o alfa e o ômega da "moral nietzschiana", é ela que deve nos guiar na procura de uma vida boa, e isso devido a uma razão que aos poucos se torna evidente: só ela nos possibilita integrar em nós todas as forças; só ela, por isso mesmo, autoriza levarmos uma vida mais *intensa*, quer dizer, mais rica em diversidade, mas também mais "poderosa" — no sentido do que ele chama de "vontade de poder" —, porque mais harmoniosa. A harmonia não é aqui, diferentemente da harmonia dos Antigos, a condição da dor e da paz, mas nos protege dos conflitos que esgotam e das amputações que enfraquecem; ela é a da força maior.

Por isso a noção de "vontade de poder" não tem quase nada a ver com o que os leitores superficiais acreditaram compreender. É preciso que eu lhe fale a respeito, antes de continuarmos.

A vontade de poder como "essência mais íntima do Ser". Verdadeira e falsa significação do conceito de "vontade de poder"

A noção de "vontade de poder" é de tal forma primordial que Nietzsche não hesita em fazer dela o núcleo de sua definição do real, o ponto último do que chamamos de sua "ontologia" ou, como ele mesmo diz em várias ocasiões, ela é "a essência mais íntima do Ser".

É preciso esclarecer aqui um mal-entendido tão grande quanto frequente: a vontade de poder não tem relação com o desejo de ocupar sei lá que lugar "importante". Trata-se de outra coisa. É a vontade que quer intensidade, que quer evitar a qualquer custo os dilaceramentos internos dos quais acabo de lhe falar e que, por definição mesmo, nos diminuem, já que as forças se anulam umas às outras, de modo que a vida em nós se estiola e apequena. Portanto, não é absolutamente vontade de conquistar, de ter dinheiro ou poder, mas o desejo profundo de uma intensidade máxima de vida, de uma vida que não seja mais empobrecida, enfraquecida porque dilacerada, mas, ao contrário, a mais intensa e a mais viva possível.

Quer um exemplo? Pense no sentimento de culpa quando, como se diz, "estamos ressentidos com nós mesmos". Nada é pior do que esse dilaceramento interno, esse estado do qual não se consegue sair e que nos paralisa a ponto de eliminar em nós qualquer tipo de alegria. Mas pense também no fato de que há milhares de pequenas "culpas inconscientes", que passam despercebidas, e que, contudo, não deixam de produzir efeitos devastadores em termos de "poder". É nesse sentido que em certos esportes, por exemplo, "controlam-se os golpes" em vez de "dá-los", como se houvesse uma espécie de remorso oculto, de temor inconsciente inscrito no corpo.

A vontade de poder não é a vontade de ter um poder, mas, como diz Nietzsche ainda, é a "vontade da vontade", a vontade que se sente a si mesma, que quer sua própria força, e que, em compensação, não quer ser enfraquecida pelos dilaceramentos internos que nos esgotam, que nos "tornam pesados" e que nos impedem de viver com a leveza e a inocência de um "dançarino".

Tentemos abordar mais concretamente o que isso pode significar.

Um exemplo concreto de "grande estilo": o gesto livre e o gesto "bloqueado". Classicismo e romantismo

Se você quiser ter uma imagem concreta desse "grande estilo", só precisa pensar no que temos de viver quando exercitamos um esporte ou artes difíceis — e todos são — para conseguirmos um gesto perfeito.

Pensemos, por exemplo, no movimento do arco nas cordas do violino, dos dedos no braço de um violão ou, mais simplesmente ainda, num revés ou num saque no jogo de tênis. Quando se observa a trajetória de um campeão, parece de uma simplicidade, de uma facilidade literalmente desconcertantes. Sem o menor esforço aparente, na mais límpida fluidez, ele envia a bola com uma rapidez que confunde: é que nele, *as forças em jogo no movimento são perfeitamente integradas. Todas cooperam*

para a mais perfeita harmonia, sem resistência alguma, sem desperdício de energia, logo, sem "reação", no sentido que Nietzsche dá ao termo. Consequência: uma reconciliação admirável da beleza e do poder que já se nota nos mais jovens, desde que dotados de algum talento.

Ao contrário, aquele que começou tarde demais terá, com a idade, um gesto irreversivelmente caótico, desintegrado, ou, como se diz, "bloqueado". Ele freia os lances, hesita em enviá-los... e se aborrece sempre, a ponto de insultar a si mesmo todas as vezes que erra. Permanentemente dilacerado, é mais contra si próprio do que contra seu adversário que ele luta. Não apenas a elegância desaparece, como também falta poder, e isso por um motivo bem simples: as forças em jogo, em vez de cooperarem, se contrapõem, se mutilam e se bloqueiam, de modo que, à deselegância do gesto, responde sua impotência.

É isso o que Nietzsche propõe que seja ultrapassado. Nesse ponto, você compreende que ele não sugere que se produza um novo "ideal", um ídolo a mais — o que seria contraditório —, já que o modelo que esboça, diferentemente de todos os ideais conhecidos até então, é preso à vida. Ele não pretende absolutamente ser "transcendente", situado acima dela numa posição de exterioridade e de superioridade qualquer. Trata-se antes de imaginar o que seria uma vida que tomasse como modelo o "gesto livre", o gesto do campeão ou do artista que produz nele grande diversidade até atingir, com harmonia, o maior poder, sem esforço laborioso, sem desperdício de energia. Tal é, no fundo, a "visão moral" de Nietzsche, aquela em nome da qual ele denuncia todas as morais "reativas", todas aquelas que, desde Sócrates, pregam a luta contra a vida, seu apequenamento.

Assim, ao contrário do grande estilo, se situam todos os comportamentos que se revelam como incapazes de conquistar o domínio de si que apenas uma hierarquização e uma harmonização perfeitas das forças que se agitam em nós possibilitam realizar.

A esse respeito, a expansão das paixões que algumas ideologias da "liberação dos costumes" quiseram valorizar é das piores coisas, já que essa expansão é sempre sinônimo de mutilação recíproca das forças e, por aí mesmo, do primado da reação.

Tal mutilação define exatamente o que Nietzsche chama de feiura. Esta surge sempre que as paixões desencadeadas se entrechocam e se enfraquecem umas às outras: "Quando há contradição e coordenação insuficientes das aspirações interiores, é preciso concluir que há diminuição da força organizadora, da vontade..."[42] E, nessas condições, a vontade de poder definha, e a alegria dá lugar à culpa que, por sua vez, engendra o ressentimento.

Evidentemente, o exemplo que dei para que você compreendesse o "grande

estilo", a ideia de que só uma síntese reconciliadora das forças ativas e reativas possibilita alcançar o "poder" autêntico — o do revés de um campeão de tênis —, não é do próprio Nietzsche. Ele tem outras imagens, outras referências em mente, e é útil, se você quiser mesmo lê-lo um dia, que conheça pelo menos uma delas, porque é a mais importante para ele. Trata-se da oposição entre classicismo e romantismo.

Para simplificar, podemos dizer que o classicismo designa o essencial da arte grega, mas também a arte clássica francesa do século XVII — as peças de Molière ou de Corneille, assim como a arte dos jardins "geométricos" com suas árvores podadas como figuras matemáticas.

Se você visitar um dia, nos museus franceses, uma sala destinada às antiguidades, observará que as estátuas gregas — ilustrações perfeitas da arte clássica — se caracterizam, sobretudo, por dois traços absolutamente típicos: as proporções dos corpos são perfeitas, harmoniosas como desejável, e os rostos são de uma calma e de uma serenidade absolutas. O classicismo é uma arte que confere um lugar primordial à harmonia e à razão. Ele desconfia como da própria sombra da expansão sentimental que vai, ao contrário, caracterizar em grande medida o romantismo.

Poderíamos desenvolver longamente essa oposição, mas, aqui, o essencial é que você compreenda como Nietzsche a pensa e por que ela é tão importante para ele.

Segundo um tema constante em sua obra, a "simplicidade lógica" própria dos clássicos é a melhor aproximação dessa hierarquização "grandiosa" que o "grande estilo" concretiza. Ainda aí, Nietzsche não faz mistério:

> O embelezamento é consequência de uma força maior. Pode-se considerar o embelezamento como a expressão de uma vontade vitoriosa, de uma coordenação mais intensa, de uma harmonização de todos os desejos violentos, de um infalível equilíbrio perpendicular. A simplificação lógica e geométrica é uma consequência do aumento da força.[43]

Espero que você avalie novamente o quanto Nietzsche pega no contrapé todos os que gostariam de ver nele um adversário da razão, um apóstolo da emancipação dos sentidos e dos corpos contra o primado da lógica. Nietzsche proclama em alto e bom som: "Somos os adversários das emoções sentimentais!"[44] O artista digno desse nome é aquele que sabe cultivar "o ódio ao sentimento, à sensibilidade, à fineza de espírito, o ódio ao que é múltiplo, incerto, vago, feito de pressentimentos..."[45] Pois, para ser clássico, é preciso ter todos os dons, todos os desejos violentos e contraditórios na aparência, mas de tal modo que eles caminhem

juntos, sob o mesmo jugo, de forma que se tenha necessidade de "frieza, lucidez, dureza, lógica, antes de tudo".

Não se poderia ser mais claro: o classicismo é a encarnação mais perfeita do "grande estilo". Eis por que, contra Victor Hugo, que ele considera um romântico sentimental, Nietzsche reabilita Corneille, para ele, um cartesiano racionalista, como um desses poetas

> pertencentes a uma civilização aristocrática... que tinham como ponto de honra *submeter a um conceito* [grifo de Nietzsche] seus sentidos talvez mais vigorosos ainda, e impor às pretensões brutais das cores, dos sons e das formas a lei de uma intelectualidade refinada e clara; nesse ponto, parece-me, eles seguiam os grandes gregos...

O triunfo dos clássicos gregos e franceses consiste em combater vitoriosamente o que Nietzsche chama ainda, de modo significativo, de "plebe sensual", que os pintores e músicos "modernos", quer dizer, os românticos, transformam facilmente em personagens de suas obras.

Ao contrário do gênio clássico, o herói romântico é então pintado como um ser *dilacerado e consequentemente enfraquecido* por suas paixões interiores. Ele é infeliz no amor, suspira, chora, arranca os cabelos, se lamenta e só abandona os tormentos da paixão para recair nos da criação. Por isso, em geral, o herói romântico é doente, desbotado mesmo, e acaba sempre morrendo jovem, corroído por dentro por essas forças que o habitam e minam porque não se conciliam. Eis por que Nietzsche tem horror a isso, eis por que ele vai detestar Wagner e Schopenhauer, por que ele vai sempre preferir Mozart ou Rameau a Schumann e a Brahms, quer dizer, a música "clássica e matemática" à música "romântica e sentimental".

No fim, você notará, e é um aspecto essencial de toda filosofia, que o ponto de vista prático encontra o da teoria, e que a ética é inseparável da ontologia, pois, nessa moral da grandeza, é a intensidade que tem primazia, é a vontade de poder que se sobrepõe a qualquer outra consideração. "Nada na vida vale mais do que o grau de poder!",[46] diz Nietzsche. O que significa que há valores, uma moral, para o imoralista.

Como aquele que pratica com prazer as artes marciais, o homem do grande estilo move-se com elegância, a léguas de qualquer aparência laboriosa. Ele não transpira, e, se ultrapassa montanhas, é sem esforço aparente, com serenidade. Assim como o verdadeiro conhecimento, o saber alegre, zomba da teoria e da vontade de verdade em nome de uma verdade mais alta, Nietzsche não zomba da moral senão em nome

de uma outra moral.

O mesmo acontece no que diz respeito à sua doutrina da salvação.

III. Um pensamento inédito da doutrina da salvação: a doutrina do *amor fati* (o amor do momento presente, do "destino"), a "inocência do devir" e o eterno retorno

Mais uma vez lhe dirão que é inútil procurar um pensamento da salvação em Nietzsche.

E de fato, quaisquer que elas sejam, as doutrinas da salvação para ele são uma expressão acabada do niilismo, quer dizer, como agora você sabe, da negação "deste mundo bem vivo" em nome de um pretenso "além ideal" que lhe seria superior. Certamente, declara Nietzsche para caçoar dos promotores de tais doutrinas, não se confessa espontaneamente que se é "niilista", que se adora o nada de preferência à vida: "Não se diz 'o nada'. Diz-se o 'além', ou então 'Deus', ou ainda 'a verdadeira vida', ou o nirvana, a salvação, a beatitude...", mas "essa inocente retórica, que penetra o reino da idiossincrasia religiosa e moral, parecerá muito menos inocente assim que compreendermos que tendência se reveste de um manto de palavras sublimes: *a inimizade com relação à vida*".[47] Procurar a salvação num Deus, ou em qualquer outra figura da transcendência que se queira pôr em seu lugar, é, diz ele ainda, "declarar guerra [...] à vida, à natureza, à vontade de viver!", é a fórmula de todas as calúnias "deste mundo", de todas as mentiras do "além".[48]

Nessas declarações, você vê o quanto a crítica nietzschiana do niilismo se aplica por excelência à ideia de doutrina da salvação, ao projeto de querer encontrar num "além", qualquer que ele seja, num "ideal", alguma coisa que possa "justificar" a vida, dar-lhe um sentido, e, assim, de qualquer modo salvá-la da desgraça de ser mortal. Tudo isso começa agora a fazer sentido, a lhe parecer familiar.

No entanto, isso significa que toda aspiração à sabedoria e à beatitude deva, na opinião de Nietzsche, ser rejeitada? Nada é menos certo. Acredito, ao contrário, que Nietzsche, como todo verdadeiro filósofo, visa à sabedoria.

É o que prova, entre outros, o primeiro capítulo de *Ecce Homo*, intitulado — com toda a modéstia: "Por que sou tão sábio." Ora, essa passagem, como ele próprio nos revela em suas últimas obras, é encontrada em sua célebre — mas, à primeira abordagem, bastante obscura — doutrina do "eterno retorno". Ela também se prestou a tantas interpretações, a tantos mal-entendidos, que é importante retomá-la.

O sentido do eterno retorno: uma doutrina da salvação enfim totalmente

terrestre, sem ídolos e sem Deus

É preciso dizer que Nietzsche mal teve tempo de formular o pensamento do eterno retorno antes que a doença o impedisse para sempre de afiná-lo e desenvolvê-lo como desejaria. No entanto, ele estava absolutamente convencido de que era nessa última doutrina que residia seu mais original aporte, sua verdadeira contribuição à história das ideias.

Contudo, a questão central nos interessa. Ela concerne a todos aqueles que não são mais "crentes", no sentido que quisermos — a maioria de nós, é preciso que se diga. Se não existem mais além, nem *cosmos* nem divindade, se os ideais fundadores do humanismo estão comprometidos, como distinguir não apenas o bem do mal, ou, ainda mais profundamente, o que vale a pena ser vivido e o que é medíocre? Para operar essa distinção, não seria necessário elevar os olhos para um céu qualquer e nele procurar um critério que transcendesse este mundo? E se o céu estiver desesperadamente vazio, onde procurar?

É para oferecer uma resposta a essa pergunta que a doutrina do eterno retorno foi inventada por Nietzsche. Para nos fornecer um *critério, finalmente terrestre, de seleção* do que merece e do que não merece ser vivido. Para aqueles que creem, ela permanecerá letra morta. Mas para os outros, para aqueles que não creem mais, para aqueles que também não pensam que os engajamentos militantes, políticos ou outros bastam, é preciso admitir que a questão é interessante...

Que, por outro lado, ela corresponda à problemática da salvação, não há nenhuma dúvida. Para se convencer disso, basta observar rapidamente o modo como Nietzsche a apresenta, em comparação com as religiões. Ela contém, ele afirma, "mais do que todas as religiões que ensinaram a desprezar a vida como passagem, a cobiçar uma *outra* vida", de modo que ela vai se tornar "a religião das almas mais sublimes, mais livres, mais serenas". Nessa ótica, Nietzsche chega a propor explicitamente que se ponha a "doutrina do eterno retorno no lugar da 'metafísica' e da religião"[49] — como ele colocou a genealogia no lugar da *theoria*, e o grande estilo no lugar dos ideais da moral. A menos que se suponha que ele empregue termos tão pesados levianamente, o que é pouco provável, devemos nos perguntar por que ele os aplica à sua própria filosofia, e, além disso, ao que ela tem de mais original e de mais forte a seus próprios olhos.

O que ensina, então, o pensamento do eterno retorno? Em que ponto ele retoma, nem que seja por um viés, as questões da sabedoria e da salvação?

Proponho-lhe uma resposta breve, que vamos desenvolver em seguida: se não há mais transcendência, mais ideais, mais fuga possível num além, mesmo depois da

morte de Deus, "humanizado" em forma de utopia moral ou política (a "humanidade", a "pátria", a "revolução", a "república", o "socialismo" etc.), *é no seio deste mundo, permanecendo nesta terra e nesta vida, que é preciso aprender a distinguir o que vale ser vivido e o que merece perecer. É aqui e agora que se deve saber separar as formas de vida frustradas, medíocres, reativas e enfraquecidas, das formas de vida intensas, grandiosas, corajosas e ricas em diversidade*.

Primeiro ensinamento a guardar, portanto: a salvação, segundo Nietzsche, não poderia ser outra senão decididamente *terrestre*, enraizada num tecido de forças que constitui a trama da vida. Não se trataria, uma vez mais, de inventar um novo ideal, um ídolo a mais que servisse pela enésima vez a julgar, rejulgar e condenar a existência em nome de um princípio pretensamente superior e exterior a ela.

É o que indica claramente um texto crucial do prólogo de *Assim Falou Zaratustra*, um dos últimos livros de Nietzsche. Fiel a seu estilo iconoclasta, ele convida o leitor a inverter o sentido da noção de blasfêmia:

> Eu vos conjuro, ó meus irmãos, permaneçam fiéis à terra e não creiam naqueles que vos falam de esperança supraterrestre. Voluntariamente ou não, são envenenadores.
> São contendores da vida, moribundos, intoxicados dos quais a terra está cansada: que pereçam, portanto!
> Blasfemar contra Deus era outrora a pior das blasfêmias, mas Deus está morto, e com ele mortos seus blasfemadores. De agora em diante, o crime mais terrível é blasfemar contra a terra e conceder mais apreço às entranhas do insondável do que ao sentido da terra.

Em poucas linhas, Nietzsche define como ninguém o programa que se tornará, no século XX, o de toda filosofia de inspiração "materialista", quer dizer, de todo pensamento que recusa deliberadamente o "idealismo", entendido no sentido de uma filosofia que enuncia ideais superiores a esta realidade que é a vida ou a vontade de poder. De imediato, como você vê, a blasfêmia muda de sentido: ainda no século XVII, e até no XVIII, quem fazia publicamente profissão de ateísmo podia ser mandado para a prisão, ou condenado à morte. Hoje, segundo Nietzsche, o inverso deveria ser a regra: blasfemar não é mais dizer que Deus está morto, mas, pelo contrário, é ceder ainda às bobagens metafísicas e religiosas segundo as quais haveria um "além", ideais superiores, mesmo irreligiosos como o socialismo ou o comunismo, em nome dos quais seria preciso "transformar o mundo".

É o que ele explica de modo quase límpido num fragmento datado de 1881, no qual, de passagem, ele se diverte parodiando Kant:

> Se, em tudo o que você quer fazer, começar perguntando: "Tenho certeza de que desejo fazê-lo infinitas vezes?", isso se tornará o centro de gravidade mais sólido para você... Eis o ensinamento de minha doutrina: "Viva de forma a ter de *desejar* reviver — é o dever —, pois, em todo caso, você reviverá! Aquele para quem o esforço é a alegria suprema, que se esforce! Aquele que ama antes de tudo o repouso, que repouse! Aquele que ama antes de tudo se submeter, obedecer e seguir, que obedeça! Mas *que saiba para o que dirige sua preferência*, e não recue diante de *nenhum meio!* É a *eternidade* que está em jogo!" Essa doutrina é suave para aqueles que nela não têm fé. Ela não tem nem inferno nem ameaças. Aquele que não tem fé não sentirá em si senão uma vida *fugidia*.[50]

Aqui, finalmente a significação da doutrina do eterno retorno aparece com toda a clareza.

Ela não é nem uma descrição do curso do mundo, nem uma "volta aos Antigos", como por vezes se acreditou tolamente, nem muito menos uma profecia. Ela não é, no fundo, nada além de um critério de avaliação, um princípio de seleção dos momentos de nossas vidas que valem ou não a pena ser vividos. Trata-se, graças a ela, de interrogar nossas existências, a fim de fugir das falsas aparências e das meias medidas, de todas essas covardias que, ainda segundo Nietzsche, nos levariam a desejar esta ou aquela coisa "só uma vez", como uma concessão, todos esses momentos em que nos abandonamos à facilidade de uma exceção, sem a querer realmente.

Nietzsche nos convida, ao contrário, a viver de tal modo que nem os arrependimentos nem os remorsos tenham mais nenhum espaço, nenhum sentido. Essa é a verdadeira vida. E quem, de fato, poderia querer seriamente que os momentos medíocres, todos os dilaceramentos, todas as culpas inúteis, todas as fraquezas inconfessáveis, as mentiras, as covardias, os jeitinhos consigo mesmo se repetissem eternamente? Mas também, quantos momentos de nossas vidas persistiriam se aplicássemos honestamente, com rigor, o critério do eterno retorno? Alguns momentos de alegria, sem dúvida, de amor, de lucidez, de serenidade, sobretudo...

Você objetará talvez que tudo isso é muito interessante, eventualmente útil, é verdade, mas sem nenhuma relação nem com uma religião, mesmo de um tipo radicalmente novo, nem com uma doutrina da salvação. Que eu possa me exercitar em refletir nos momentos de minha vida, utilizando o critério do eterno retorno? Por que não? Mas como isso pode me salvar dos medos de que falávamos no início deste livro? Que relação tem com a "finitude humana", com as angústias que ela

suscita e das quais as doutrinas da salvação pretendem nos curar?

É a noção de eternidade que pode nos mostrar o caminho. Pois você notará que, mesmo na ausência de Deus, existe eternidade, e, para se chegar a ela, é preciso, afirma estranhamente Nietzsche — estranhamente porque isso parece quase cristão —, *ter fé e cultivar o amor*.

> Ah! Como não me consumiria de desejo de eternidade, de desejo do anel dos anéis, do anel nupcial do Retorno? Ainda não encontrei a mulher de quem eu quisesse filhos, a não ser esta mulher que amo, pois eu te amo, ó eternidade! Pois eu te amo, ó eternidade![51]

Concordo que essas formulações poéticas nem sempre facilitam a leitura.

Se você quer compreendê-las e compreender também em que aspecto Nietzsche se reconcilia com as doutrinas da salvação, é importante que você perceba em que ponto ele alcança uma dessas intuições profundas que vimos atuar nas sabedorias antigas: *aquela segundo a qual a vida boa é a que consegue viver o instante sem referência nem ao passado nem ao futuro, sem condenação pessoal, com leveza absoluta, com o sentimento perfeito de que não há mais diferença real entre o passado e a eternidade.*

A doutrina do **amor fati** *(amor do que é no presente): fugir do peso do passado, assim como das promessas do futuro*

Vimos, ao evocar os exercícios de sabedoria recomendados pelos estoicos, como esse tema era essencial para os Antigos, mas também para os budistas. Nietzsche o retoma por seus próprios meios, acompanhando a progressão de seu pensamento, como bem indica essa magnífica passagem de *Ecce Homo*:

> Minha fórmula para o que há de grande no homem é *amor fati*: nada desejar além daquilo que é, nem diante de si, nem atrás de si, nem nos séculos dos séculos. Não se contentar em suportar o inelutável, e ainda menos dissimulá-lo — todo idealismo é uma maneira de mentir diante do inelutável —, mas *amá-lo*.[52]

Nada desejar além daquilo que é! A fórmula poderia ser assinada por Epicteto ou Marco Aurélio — aqueles de cuja cosmologia ele não se cansou de zombar. E, no entanto, Nietzsche insiste, como neste fragmento de *A Vontade de Poder*:

> Uma *filosofia experimental* como a que eu vivo começa suprimindo, a título de experiência, até a possibilidade do pessimismo absoluto... Ela quer antes atingir o extremo oposto, uma *afirmação dionisíaca* do universo tal como ele é, sem possibilidade de subtração, de exceção ou de escolha. Ela quer o ciclo eterno: as mesmas coisas, a mesma lógica ou o mesmo ilogismo dos encadeamentos. Estado mais elevado a que possa um filósofo atingir: minha fórmula para isso é o *amor fati*. Isso implica que os aspectos até então *negados* da existência sejam concebidos não apenas como *necessários*, mas como desejáveis...[53]

Esperar um pouco menos, lamentar um pouco menos, amar um pouco mais. Nunca permanecer nas dimensões não reais do tempo, no passado e no futuro, mas tentar, ao contrário, habitar tanto quanto possível o presente, dizer-lhe sim com amor (numa "afirmação dionisíaca", diz Nietzsche, referindo-se a Dioniso, o deus grego do vinho, da festa e da alegria, aquele que, por excelência, ama a vida).

Por que não?

Mas talvez você ainda faça uma objeção.

Admite-se, a rigor, que o presente e a eternidade se assemelham, já que nenhum deles é relativizado ou diminuído pela preocupação com o passado ou o futuro. Compreende-se também, com os estoicos e budistas, como aquele que consegue viver no presente pode extrair de semelhante atitude meios de escapar das angústias da morte. Que seja. Mas não é menos verdade que há uma contradição perturbadora entre as duas passagens de Nietzsche: de um lado, na doutrina do eterno retorno, ele nos pede para *escolher* o que queremos viver e reviver, em função do critério da repetição eterna do mesmo; e de outro, ele nos recomenda amar todo o real, qualquer que seja, sem nada tomar ou abandonar, e, sobretudo, nada querer além daquilo que é, sem nunca procurar escolher ou selecionar no interior do real! O critério do eterno retorno nos convidava à *seleção* apenas dos momentos dos quais desejássemos a infinita repetição, e eis que a doutrina do *amor fati*, que diz sim ao destino, não deve fazer nenhuma exceção para tudo tomar e tudo compreender num mesmo amor ao real. Como conciliar as duas teses?

Se admitirmos, tanto quanto possível, que este amor ao destino só vale depois de serem postas em prática as exigências seletivas do eterno retorno; se vivêssemos segundo esse critério de eternidade, se nos encontrássemos, enfim, no grande estilo, na mais alta das intensidades tudo seria bom. Os infortúnios da sorte não teriam mais lugar, tampouco os acontecimentos felizes. Poderíamos, enfim, viver todo o real, como se a cada instante ele fosse a eternidade mesma, e isso por um motivo que budistas e estoicos já tinham compreendido: se tudo é necessário, se

compreendemos que o real se reduz de fato ao presente, o passado e o futuro perderão sua inesgotável capacidade de nos culpar, de nos persuadir de que teríamos podido e, consequentemente, devido, agir *de outro modo*. Atitude do remorso, da nostalgia, dos arrependimentos, mas também das dúvidas e das hesitações em face do futuro, que conduz sempre ao dilaceramento interior, à oposição de si contra si, logo, à vitória da reação, já que ela leva nossas forças vitais a se enfrentarem.

A inocência do devir ou a vitória sobre o medo da morte

Se a doutrina do eterno retorno repercute como um eco na do *amor fati*, esta, por sua vez, culmina no ideal de uma inculpabilidade total. Pois a culpabilidade, como vimos, é o máximo do reativo, do conflito interior [entre si e si mesmo]. Somente o sábio, aquele que ao mesmo tempo pratica o grande estilo e segue os princípios do eterno retorno, poderá alcançar a verdadeira serenidade. É ela exatamente que Nietzsche designa pela expressão "inocência do devir":

> Há quanto tempo me esforço para demonstrar a mim mesmo a total *inocência* do devir! [...] e tudo isso por que motivo? Não será para conquistar o sentimento de minha completa irresponsabilidade, para escapar a todo louvor e a toda reprovação...?[54]

Pois é assim e apenas assim que podemos, por fim, ser salvos. De quê? Como sempre, do medo. Por meio do quê? Como sempre, pela serenidade. Eis por que, simplesmente,

> queremos devolver ao devir sua inocência: não existe ser que se possa tornar responsável do fato de que alguém exista, possua esta ou aquela qualidade, nasceu em tais circunstâncias, em tal meio. *É um grande reconforto que não exista ser semelhante* [grifo de Nietzsche]... Não existe nem lugar, nem fim, nem sentido ao qual possamos imputar nosso ser e nossa maneira de ser... E uma vez mais é um grande reconforto, nisso consiste a inocência de tudo o que é.[55]

Diferentemente dos estoicos, sem dúvida, Nietzsche não pensa que o mundo seja harmonioso e racional. A transcendência do *cosmos* foi abolida. Mas, como eles, ele convida a viver no instante,[56] a nos salvar por nós mesmos, amando tudo o que existe; a fugir da distinção dos acontecimentos felizes e infelizes, a nos libertar, sobretudo, dos dilaceramentos que uma má compreensão do tempo introduz fatalmente em nós: remorsos associados a uma visão indeterminada do passado ("eu

deveria ter agido de modo diferente..."), hesitações em face do futuro ("eu não deveria fazer uma outra escolha?"). Pois é quando nos libertamos dessa dupla face insidiosa das forças reativas (qualquer dilaceramento é essencialmente reativo), quando nos libertamos dos pesos do passado e do futuro, que alcançamos a serenidade e a eternidade, aqui e agora, *já que não há nada mais*, já que não há referência a "possíveis" que venham relativizar a existência presente e semear em nós o veneno da dúvida, do remorso ou da esperança.

Críticas e interpretações de Nietzsche

Acredito ter-lhe apresentado o pensamento de Nietzsche sob seu melhor aspecto, sem nunca tentar criticá-lo — como fiz, aliás, quase sempre quanto aos grandes filósofos que abordamos juntos.

Estou, de fato, em parte convencido de que é preciso inicialmente compreendê-lo antes de fazer objeções, e de que isso leva tempo, muito tempo, às vezes, mas também, e sobretudo, de que é preciso aprender a pensar segundo outros e com outros, antes de se conseguir, tanto quanto possível, pensar por si mesmo. Por isso não gosto de denegrir um grande filósofo — mesmo quando, por vezes, sou levado a silenciar objeções que me vêm irresistivelmente ao espírito.

Não posso, contudo, omitir por mais tempo uma delas — na verdade, eu teria várias —, que fará com que você entenda por que, apesar de todo o interesse que demonstro pela obra de Nietzsche, nunca pude ser nietzschiano.

Essa objeção diz respeito à doutrina do *amor fati*, que se encontra, como você viu, em muitas tradições filosóficas, entre os budistas e estoicos notadamente, mas também no materialismo contemporâneo, como você verá no próximo capítulo.

A noção de *amor fati* se fundamenta no seguinte princípio: lamentar um pouco menos, esperar um pouco menos, amar um pouco mais o real como ele é e, se possível, amá-lo por inteiro! Compreendo perfeitamente quanta serenidade, alívio, reconforto, como tão bem diz Nietzsche, pode haver na inocência do devir. Acrescento que a injunção só vale, é claro, para os aspectos mais dolorosos do real: convidar-nos a amá-lo quando ele é amável não teria, de fato, sentido, já que isso seria natural. O que o sábio deve conseguir realizar em si é o amor pelo que ocorre, sem o que ele não é sábio, mas se encontra como todos, amando o que é amável e não amando o que não o é!

Ora, é aí que reside a dificuldade: se é preciso dizer sim a tudo, se não se pode, como se diz, "pegar e largar", mas, ao contrário, assumir tudo, como evitar o que um filósofo contemporâneo, discípulo de Nietzsche, Clément Rosset, chamava tão

acertadamente (mas para negar), o "argumento do carrasco"?

Esse argumento é mais ou menos enunciado da seguinte forma: existem na Terra, desde sempre, carrascos e torturadores. Sem dúvida alguma, eles fazem parte do real. Consequentemente, a doutrina do *amor fati*, que nos obriga a amar o real tal como ele é, nos pede também para amar os torturadores!

Rosset considera a objeção banal e risível. Quanto ao primeiro ponto, ele tem razão: o argumento, concordo, é trivial. Mas e quanto ao segundo? Uma palavra pode ser banal e, contudo, absolutamente verdadeira. Ora, acredito que seja este o caso.

Outro filósofo contemporâneo, Theodor Adorno, se perguntava se ainda poderíamos, depois de Auschwitz e do genocídio hitlerista perpetrado contra os judeus, convidar os homens a amar *o mundo tal como é*, com um sim sem restrição ou exceção. Será mesmo possível? Epicteto, por sua vez, declarou nunca ter encontrado em sua vida um sábio estoico, alguém que amasse o mundo em todos os momentos, mesmo os mais atrozes que se possa imaginar, que se abstivesse, em qualquer circunstância, de lamentar ou esperar. Devemos ver de fato nesse esmorecimento uma loucura, uma fraqueza passageira, uma falta de sabedoria, ou não seria um sinal de que a teoria vacila, que o *amor fati* não apenas é impossível, mas que às vezes se torna simplesmente obsceno? Se devemos aceitar tudo o que é como é, em toda a sua dimensão trágica de não sentido radical, como evitar a acusação de cumplicidade, ou de colaboração com o mal?

Mas ainda há mais — muito mais, mesmo. Se o amor ao mundo tal como ele anda não é *realmente praticável* nem entre os estoicos, nem entre os budistas, em Nietzsche, ele não corre o risco de retomar irresistivelmente a forma execrável de um novo *ideal e, por isso mesmo, de uma nova figura do niilismo?* Na minha humilde opinião, esse é o argumento mais forte contra a longa tradição que vai das sabedorias mais antigas do Oriente e do Ocidente até o materialismo mais contemporâneo: de que adianta pretender acabar com o "idealismo", com todos os ideais e todos os "ídolos", se esse grandioso programa filosófico permanece ele próprio... um ideal? De que adianta zombar de todas as figuras da transcendência e apelar para essa sabedoria que ama o real tal como ele é se esse amor permanece, por sua vez, perfeitamente transcendente, se ele permanece um objetivo radicalmente inacessível sempre que as circunstâncias, por menos que seja, são difíceis de serem vividas?

De qualquer modo, tais interrogações não poderiam nos levar a subestimar a importância histórica da resposta nietzschiana às três grandes perguntas de toda filosofia: a genealogia como nova teoria, o grande estilo como moral ainda inédita e a inocência do devir como doutrina da salvação sem Deus nem ideal formam um

todo coerente sobre o qual você deverá refletir por muito tempo. Pretendendo desconstruir a própria noção de ideal, o pensamento de Nietzsche abre caminho para os grandes materialismos do século XX, para os pensamentos da imanência radical do ser no mundo que, por apresentarem os mesmos defeitos do modelo de origem, nem por isso deixarão de constituir uma longa e fecunda posteridade.

Gostaria ainda, a título de conclusão, de lhe dizer como a obra de Nietzsche será objeto de três interpretações (sem dúvida só me refiro às que valem a pena, às que se enraízam numa leitura séria).

Podemos ver nela uma forma radical de anti-humanismo, uma desconstrução sem precedente dos ideais da filosofia das Luzes. De fato, é certo que o progresso, a democracia, os direitos do homem, a república, o socialismo etc., todos esses ídolos e ainda outros serão varridos por Nietzsche, de sorte que, quando Hitler encontrou Mussolini, não foi inteiramente por acaso que lhe ofereceu uma bela edição encadernada de suas obras completas... Também não foi acaso que ele tenha servido de modelo — num outro estilo, por vezes ligado ao primeiro, devido ao ódio à democracia e ao humanismo — ao esquerdismo cultural dos anos 1960.

Inversamente, podemos ver nele um continuador paradoxal da filosofia das Luzes, um herdeiro de Voltaire e dos moralistas franceses do século XVIII. O que não tem nada de absurdo, pois, em muitos aspectos, Nietzsche dá prosseguimento ao trabalho que eles inauguraram, ao criticar a religião, a tradição, o Antigo Regime ou ao colocar sempre em evidência, por trás dos grandes ideais anunciados, os interesses inconfessáveis e as hipocrisias escondidas.

Podemos, por fim, ler Nietzsche como aquele que acompanha o nascimento de um mundo novo, aquele no qual as noções de sentido e de ideal vão desaparecer em proveito apenas da lógica da vontade de poder. É a interpretação de Heidegger, como veremos no próximo capítulo, que vê Nietzsche como o "pensador da técnica", o primeiro filósofo que vai destruir integralmente e sem o menor resquício da noção de "finalidade" a ideia de que haveria, na existência humana, um sentido a buscar, objetivos a perseguir, fins a realizar. Com o grande estilo, de fato, o único critério que subsiste ainda para definir a vida boa é o critério da intensidade, da força pela força, em detrimento de todos os ideais superiores.

Não seria, depois de esgotada a alegria de desconstruir, entregar o mundo contemporâneo ao puro cinismo, às leis cegas do mercado e da competição globalizada?

Como você vê, a pergunta merece pelo menos ser feita.

[30] *Le Crépuscule des Idoles*, «Le cas Sócrates», § 2. [*Crepúsculo dos Ídolos*, "O problema de Sócrates".]

[31] *Além do Bem e do Mal*, § 289.

[32] *Ibid.*, tomo I, livro 2, § 51.

[33] *A Gaia Ciência,* § 374.

[34] Personagem do popular *Columbo*, seriado de tevê dos anos 1970 em que um desajeitado detetive desvenda crimes após dar ao assassino uma falsa sensação de segurança, pois faz perguntas tolas e aparentemente sem pretensão, enquanto se atém a detalhes. (N. da E.)

[35] *La Volonté de Puissance*, 151 (tradução de Albert, "Le Livre de Poche", p. 166. [A Vontade de Poder.]

[36] Cf. sobre esse aspecto da personalidade de Nietzsche, Daniel Halévy, *Nietzsche*, Hachette, Co. "Pluriel", 1986, p. 489 ss. [HALÉVY, Daniel. *Nietzsche: uma Biografia*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989.]

[37] *Crepúsculo dos Ídolos*, *Considerações Inatuais,* § 34.

[38] *Humano, Demasiado Humano*, § 276.

[39] *A Moral enquanto Manifestação Antinatural*, § 1.

[40] *Ibid.*, § 3.

[41] Cf. *A Vontade de Poder*, *op. cit.*, § 409: "Declarei guerra ao ideal anêmico do cristianismo (assim como ao que lhe diz respeito) não com o intuito de destruí-lo, mas para pôr fim à sua tirania [...] A continuação do ideal cristão faz parte das coisas mais desejáveis que existem: a não ser por causa do ideal que quer se valorizar a seu lado e, talvez, acima dele — pois este precisa de adversários, e adversários vigorosos para se fortalecer. É assim que nós, imoralistas, utilizamos o poder da moral: nosso instinto de conservação deseja que nossos adversários conservem suas forças — ele quer apenas se tornar o senhor desses adversários."

[42] *A Vontade de Poder*, *op. cit.,* II, 152.

[43] *A Vontade de Poder, op. cit.*, p. 152.

[44] *Ibid.*, p. 172.

[45] *Ibid.*, p. 170.

[46] *A Vontade de Poder*. Introdução, § 8.

[47] *O Anticristo*, § 7.

[48] *Ibid.*, § 18.

[49] Edição *Schlechta*, III, 560.

[50] *A Vontade de Poder*, Bianquis, IV, 1.441-1.444. No mesmo sentido, ver também *A Gaia Ciência*, IV, § 341, assim como as célebres passagens do *Zaratustra* em que Nietzsche comenta sua fórmula segundo a qual "toda alegria [*Lust*] quer eternidade".

[51] *Zaratustra*, III, "Os sete selos".

[52] *Ecce Homo*, "Por que sou tão sábio".

[53] Tradução Bianquis, II, Introdução, § 14.

[54] Tradução Bianquis, III, § 382.

[55] *Ibid.*, § 458.

[56] Nesse ponto ele segue os epicuristas.

Capítulo 6

Depois da desconstrução
A filosofia contemporânea

Por que desejar mais uma vez ir tão longe? Por que, afinal, não ficar com Nietzsche e sua lucidez corrosiva? Por que não se contentar, como tantos fizeram, em desenvolver o programa dele, preencher os espaços ainda vazios e tecer sobre os temas que ele nos legou? E se não gostamos dele, se achamos que seu pensamento flerta um pouco demais com o cinismo e com as ideologias fascistas — vermelhas ou avermelhadas —, por que não voltar atrás, por exemplo, aos direitos dos homens, à república, às Luzes?

Essas perguntas não podem ser evitadas por uma história da filosofia, por mais simples que seja. Porque pensar a passagem de uma época a outra, de uma visão de mundo a outra, faz agora parte da própria filosofia.

Então, eu lhe direi simplesmente o seguinte: a desconstrução dos ídolos da metafísica revelou coisas demais para que não a levemos em consideração. Não me parece nem possível nem desejável voltar atrás. As "voltas a" não têm sentido. Se as posições anteriores eram tão fiáveis e tão convincentes, nunca teriam passado pelos rigores da crítica, nunca teriam deixado de ser oportunas. A vontade de restaurar paraísos perdidos se origina sempre da falta de sentido histórico. Sempre se pode querer a volta dos uniformes à escola, dos quadros-negros, dos tinteiros de porcelana e das penas, voltar às Luzes ou à ideia republicana, mas é somente uma postura, uma encenação pessoal que desdenha o tempo que ficou para trás, como se ele fosse vazio, nulo e não advindo — o que na verdade ele nunca é. Os problemas a serem resolvidos pelas democracias não são mais os do século XVIII: os comunitarismos não são mais os mesmos, as aspirações mudaram, nossas relações com as autoridades e nossos modos de consumo também; novos direitos e novos atores políticos (as minorias étnicas, as mulheres, os jovens...) surgiram, e de nada serve fechar os olhos a isso.

O mesmo acontece com a história da filosofia. Queiramos ou não, Nietzsche

apresentou questões impossíveis de serem descartadas. Depois dele, não podemos mais pensar como antes, como se nada tivesse acontecido, como se seus célebres "ídolos" ainda estivessem de pé. Simplesmente porque não é o caso. Houve um abalo, e não somente com Nietzsche, aliás, mas com toda a pós-modernidade: as vanguardas passaram por isso, e hoje não podemos mais pensar, escrever, pintar ou cantar do mesmo modo que antes. Os poetas não celebram mais o luar nem o pôr do sol. Sobreveio um certo desencanto do mundo, mas novas formas de lucidez, de liberdade também, a ele se seguiram. Quem hoje gostaria de voltar de verdade ao tempo de Victor Hugo, à época em que as mulheres não tinham direito de voto, os operários não tinham férias, as crianças trabalhavam com 12 anos, época em que se colonizava alegremente a África e a Ásia? Ninguém. E essa é a razão pela qual os paraísos perdidos são apenas uma pausa, uma veleidade mais do que uma vontade real.

Então, onde estamos? E, repito, se Nietzsche é tão "incontornável", por que não ficamos por aí e nos contentamos, como fizeram inúmeros de seus discípulos, Michel Foucault ou Gilles Deleuze, por exemplo, em dar continuidade à obra do mestre?

De fato, é possível. E hoje nos encontramos bem no meio de uma alternativa que poderíamos resumir assim: continuar por um caminho aberto pelos pais fundadores da desconstrução ou retomar o caminho da procura.

Primeira possibilidade para a filosofia contemporânea: prosseguir no caminho da desconstrução aberto por Nietzsche, Marx e Freud

Certamente podemos dar continuidade, inclusive por outras vias, ao trabalho de Nietzsche, ou, de modo geral, à *desconstrução*. Digo "de modo geral" porque Nietzsche, embora eu o considere o maior, não é o único "genealogista", o único "desconstrutor", o único demolidor de ídolos. Houve também, como lhe disse, Marx e Freud. Desde o início do século XX, os três tiveram, se ouso dizer, alguns milhares de filhos. Sem contar que, a esses filósofos da suspeita, veio se juntar, para se ter uma ideia, a vasta corrente das ciências humanas, as quais, no que diz respeito ao essencial, deram continuidade à obra de desconstrução dos grandes materialistas.

Uma parte da sociologia, por exemplo, decidiu mostrar como os indivíduos que se creem autônomos e livres são, na verdade, inteiramente determinados por suas escolhas éticas, políticas, culturais, estéticas, ou mesmo de vestuário, por "hábitos de classe" — o que quer dizer, se deixarmos de lado o jargão, pelo meio familiar e social no qual se nasceu. As próprias ciências duras (exatas) se envolveram,

começando pela biologia, o que serve para mostrar, num estilo nietzschiano, que nossos célebres "ídolos" são apenas um produto do funcionamento inteiramente material de nosso cérebro, ou então um puro e simples efeito das necessidades de adaptação da espécie humana à história de seu ambiente. Por exemplo, nossas decisões a favor da democracia e dos direitos do homem se explicariam, em última instância, não pela escolha intelectual sublime e desinteressada, mas pelo fato de que temos, em benefício da sobrevivência da espécie, mais interesse na cooperação e na harmonia do que no conflito e na guerra.

Podemos, assim, de mil maneiras, na verdade, continuar a pensar e a operar no estilo de filosofia inaugurado por Nietzsche. E, fundamentalmente, foi o que fez a filosofia contemporânea.

Não que esta seja unívoca, é claro. Ela é, ao contrário, rica e variada. Não poderíamos limitá-la à desconstrução. Você deve saber, por exemplo, que existe, oriunda da Grã-Bretanha e dos Estados Unidos, uma corrente de pensamento chamada de "filosofia analítica", que se interessa primordialmente pelo funcionamento das ciências, e que alguns consideram a mais importante de todas, embora se fale pouco dela entre nós. Num estilo bem diverso, filósofos como Jürgen Habermas, Karl Otto Appel, Karl Popper ou John Rawls tentaram, cada um a seu modo, dar continuidade à obra de Kant, ao mesmo tempo modificando-a e estendendo-a a questões do tempo presente. Por exemplo, a da sociedade justa, dos princípios éticos que devem regular a discussão entre seres iguais e livres, e ainda a da natureza da ciência e de suas ligações com a ideia democrática etc.

Mas na França, e em larga medida nos Estados Unidos, é a continuidade da desconstrução que no mais das vezes prevalece, pelo menos nos últimos anos, sobre outras correntes de pensamento. Como lhe disse, os "filósofos da suspeita", Marx, Nietzsche e Freud, tiveram inúmeros discípulos. Os nomes de Althusser, Lacan, Foucault, Deleuze, Derrida e alguns outros que você provavelmente não conhece ainda pertencem, embora de modos diversos, a essa configuração. Cada um deles procurou desvendar o que há por trás de nossa crença nos ídolos, as lógicas escondidas, inconscientes, que nos determinam a despeito de nossa vontade. Com Marx, tende-se para a economia das relações sociais; com Freud, para a linguagem das pulsões ocultas em nosso inconsciente; com Nietzsche, para o niilismo e a vitória das forças reativas sob todas as formas...

No entanto, não é proibido questionar o interminável processo instaurado contra os "ídolos" do humanismo, em nome da lucidez e do espírito crítico. Aonde ele leva? E a que propósito ele serve? E por que não, já que essa questão é por excelência a da genealogia e nada impede de devolvê-la a ela: de onde ele vem? Porque, sob a

aparência vanguardista e audaciosa da desconstrução, por trás da pretensão de elaborar uma "contracultura" que se opõe a "ídolos" aburguesados, paradoxalmente, o risco seria o triunfo da sacralização do real como ele é. O que, aliás, é bastante lógico: de tanto desqualificar esses famosos ídolos, de tanto só aceitar a "filosofia do martelo" como único horizonte possível para o pensamento, tínhamos mesmo de acabar como Nietzsche com seu célebre *amor fati*, se prostrando diante do real do jeito que ele é.

Nessas condições, como evitar o destino de ex-militantes da revolução convertidos ao *business*, tornados "cínicos", no sentido mais trivial do termo: petulantes, privados de ambição a não ser a de uma eficaz adaptação ao real? E nessas condições, é mesmo preciso, em nome de uma lucidez cada vez mais problemática, nos resignarmos a abdicar da Razão, da Liberdade, do Progresso, da Humanidade? Há alguma coisa nessas palavras, que até pouco tempo traziam luz e esperança, que possa escapar ao rigor da desconstrução, que possa sobreviver a ela?

Se a desconstrução vira cinismo, se sua crítica aos "ídolos" sacraliza o mundo tal como ele é, como ultrapassá-la?

Tais são, a meu ver, as questões que abrem um novo caminho à filosofia contemporânea, que não a do prolongamento indefinido do "desconstrucionismo". Você pode acreditar que não seria o da volta às Luzes, à razão, à república e ao humanismo, o que não teria, eu já lhe disse por que, nenhum sentido, mas uma tentativa de pensá-los por meio de novos investimentos, não "como antes", *mas, ao contrário, depois e à luz da desconstrução.*

Porque, se não o fizermos, arriscamo-nos a ver o real levar a melhor. Nesse ponto, a desconstrução, que desejava liberar os espíritos e quebrar as correntes da tradição, tornou-se, involuntariamente, sem dúvida, seu contrário: um novo servilismo — mais desencantado do que lúcido — à dura realidade do universo da globalização no qual mergulhamos. Não podemos, de fato, atuar continuamente nos dois campos: defender com Nietzsche o *amor fati*, por amor ao presente tal como ele é, pela morte feliz dos "ideais superiores" e, ao mesmo tempo, chorar lágrimas de crocodilo pelo desaparecimento das utopias e pela dureza do capitalismo triunfante!

Para perceber isso plenamente, foi-me preciso descobrir o pensamento daquele que, na minha opinião, ainda é o principal filósofo contemporâneo, Heidegger. No entanto, ele também foi um dos fundadores da desconstrução. Seu pensamento, contudo, não é um materialismo — ou seja, uma filosofia hostil à ideia de transcendência, uma "genealogia" preocupada em provar que as ideias são todas e

sem exceção produzidas por interesses inconfessados e inconfessáveis.

Ele é, pelo que entendo, o primeiro que soube dar ao mundo de hoje — que ele chama de "mundo da técnica" — uma interpretação que possibilitasse compreender por que é impossível permanecer na atitude nietzschiana, pelo menos se não quisermos nos tornar pura e simplesmente cúmplices de uma realidade que hoje assume a forma da globalização capitalista. Pois esta, apesar de seus lados positivos — entre outros, o abrir-se aos outros e o formidável crescimento das riquezas que ela proporciona —, possui também efeitos devastadores sobre o pensamento, a política e sobre a vida dos homens.

Eis por que, para explorar o espaço da filosofia contemporânea, começo pela exposição desse aspecto fundamental do pensamento de Heidegger.

Inicialmente porque se trata, como você mesmo vai constatar, de uma ideia intrinsecamente genial, uma das que iluminam de modo poderoso, e até incomparável, o momento presente. Em seguida, porque ela permite, como nenhuma outra, não apenas compreender a paisagem econômica, cultural e política que nos cerca, mas também perceber por que a busca incansável da desconstrução nietzschiana só pode levar a uma sacralização obscena das realidades, ainda que bem triviais e muito pouco sagradas, de um universo liberal votado precisamente ao absurdo.

Muitos ecologistas e também os que se denominam "altermundialistas" pensam desse modo. Mas a originalidade de Heidegger e de sua crítica ao mundo da técnica é que ele não se limita às críticas rituais do capitalismo e do liberalismo. Habitualmente censuram-nas, aleatoriamente, por aumentar as desigualdades, devastar as culturas e as identidades regionais, reduzir de modo irreversível a diversidade biológica e das espécies, enriquecer os ricos e empobrecer os pobres... Tudo isso, na verdade, é não apenas contestável, como ainda fica à margem do essencial. Não é verdade, por exemplo, que a pobreza aumente no mundo, embora as desigualdades se aprofundem; também não é verdade que os países ricos estejam pouco preocupados com o meio ambiente. Muito pelo contrário, eles se preocupam muito mais do que os países pobres para os quais as necessidades do desenvolvimento se sobrepõem às da ecologia. Da mesma forma são os primeiros cuja opinião pública se preocupa verdadeiramente com a preservação das identidades e das culturas particulares.

Em todo caso, poderíamos discutir longamente a respeito do tema.

O que é certo, porém, e que Heidegger leva a compreender, é que a globalização liberal está traindo uma das promessas fundamentais da democracia: aquela segundo a qual poderíamos, coletivamente, fazer nossa história ou participar dela, interferir

em nosso destino para tentar dirigi-lo rumo ao melhor. Ora, o universo no qual entramos não apenas nos escapa, mas se revela desprovido de sentido, na dupla acepção do termo: simultaneamente privado de significado e de direção.

Estou certo de que você já constatou que todos os anos seu celular, seu computador, os jogos que você utiliza, e tudo o mais, mudam: as funções se multiplicam, as telas aumentam, se colorem, as conexões da internet melhoram etc. Ora, você compreende que a marca que não acompanhasse o ritmo se suicidaria. Portanto, ela é forçada a fazê-lo, quer lhe agrade ou não, quer isso tenha ou não sentido. Não é uma questão de gosto, uma escolha entre outras, mas um imperativo absoluto, uma necessidade indiscutível, caso se queira apenas sobreviver. Nesse sentido, poderíamos dizer que na competição globalizada que hoje põe todas as atividades humanas num permanente estado de concorrência, a história se move longe da vontade dos homens. Ela se torna uma espécie de fatalidade e nada indica com certeza que se oriente para o melhor. Quem pode acreditar seriamente que vamos ser mais livres e mais felizes porque no ano que vem o peso de nosso aparelho de MP3 vai diminuir pela metade, ou sua memória duplicar? Conforme o desejo de Nietzsche, os ídolos morreram: de fato, nenhum ideal inspira mais o curso do mundo, só existe a necessidade absoluta do movimento pelo movimento.

Para usar uma metáfora banal, mas significativa: assim como uma bicicleta deve avançar para não cair, ou um giroscópio rodar sem parar para se manter no eixo e não se soltar, precisamos sempre "progredir", mas esse progresso mecanicamente induzido pela luta em vista da sobrevivência não pode mais se situar no centro de um projeto mais vasto, integrado num grande desígnio. Ainda nesse aspecto, como você vê, a transcendência dos grandes ideais humanistas de que Nietzsche zombava desapareceu mesmo — *de modo que em certo sentido, como pensa Heidegger, é seu programa que o capitalismo globalizado realiza perfeitamente.*

O problema do capitalismo não é tanto, como pensam os ecologistas e os altermundialistas, o fato de empobrecer os pobres para enriquecer os ricos (o que é amplamente contestável), mas é que ele nos *desapossa de qualquer influência sobre a história e a priva de qualquer finalidade visível.* Desapossamento e absurdo são os dois termos que melhor o caracterizam — e, nesse ponto, segundo Heidegger, ele encarna perfeitamente a filosofia de Nietzsche, ou seja, um pensamento que assumiu como nenhum outro o programa da completa erradicação de todos os ideais e simultaneamente da lógica do sentido.

Como você vê, essa análise merece, pela amplidão da proposta, atenção e tempo para que possamos compreendê-la em profundidade. É perfeitamente possível, se abstrairmos o jargão tão inútil quanto impenetrável com o qual os tradutores

franceses acharam necessário envolver o pensamento de Heidegger.

O surgimento do "mundo da técnica" segundo Heidegger: declínio da questão do sentido

Num pequeno ensaio intitulado *Le Dépassement de la Métaphysique*, ele descreve como o domínio da técnica, que para ele caracteriza o universo contemporâneo, é resultado de processo que ganha força na ciência do século XVII para aos poucos abranger todos os campos da vida democrática.

Gostaria de expor aqui, em linguagem simples, destinada a quem ainda nunca leu Heidegger, seus principais momentos. Previno-o mesmo assim: o que vou lhe dizer não se encontra dessa forma em Heidegger. Acrescentei inúmeros exemplos que não são dele, e encontrei meu próprio modo de apresentar a lógica técnica. Contudo, a ideia inicial vem dele e sempre achei que se deve dar a César o que é de César. O que importa, na verdade, não é esta ou aquela formulação particular, mas a ideia central que se pode extrair da análise heideggeriana: aquela segundo a qual o projeto de dominação da natureza e da história, que acompanha o nascimento do mundo moderno e que dá sentido à ideia de democracia, vai se transformar em seu contrário perfeito. A democracia nos prometia nossa participação na construção coletiva de um universo mais justo e mais livre; ora, já perdemos quase todo o controle sobre o desenvolvimento do mundo. Suprema traição das promessas do humanismo que apresenta inúmeras questões sobre as quais é necessário refletir profundamente.

Continuemos, pois.

O primeiro momento desse processo coincide com o aparecimento da ciência moderna, que, como vimos, rompeu inteiramente com a filosofia grega. Com ela, de fato, assistimos à emergência de um projeto de dominação da Terra, de controle total do mundo pela espécie humana. Segundo a célebre fórmula de Descartes, o conhecimento científico vai permitir ao homem se tornar "como se fosse senhor e proprietário da natureza": "como se fosse" porque ele ainda não se assemelha inteiramente a Deus, seu criador, mas quase. Essa aspiração ao domínio científico do mundo pela espécie humana assume dupla forma.

De início, ela se exprime num plano apenas "intelectual", teórico, por assim dizer: o do conhecimento do mundo. A física moderna vai se fundamentar inteiramente no postulado segundo o qual *nada no mundo acontece sem razão*. Em outras palavras, tudo nele deve poder ser explicado em algum momento, racionalmente; todo acontecimento possui uma causa, uma razão de ser, e o papel

da ciência é descobri-las, de modo que seu progresso se confunda com a erradicação progressiva do mistério que os homens da Idade Média acreditavam inerente à natureza.

Mas uma outra dominação se delineia por trás do domínio do conhecimento. Trata-se agora de uma dominação inteiramente prática, que não provém mais do intelecto, e sim da vontade dos homens. De fato, se a natureza não é mais misteriosa, se ela não é mais sagrada, mas, ao contrário, se reduz a um estoque de objetos simplesmente materiais e em si mesmos completamente desprovidos de sentido ou valor, então nada nos impede mais de utilizá-la como quisermos, para realizar os nossos próprios fins. Imaginemos: se a árvore da floresta não é mais, como nos contos de fadas da nossa infância, um ser mágico suscetível de se transformar durante a noite em bruxa ou em monstro, mas só um pedaço de madeira totalmente desprovido de alma, nada mais nos impede de transformá-la em móvel ou de mandá-la para a lareira para nos aquecer. A natureza inteira perde seus encantos. Ela se torna uma gigantesca arena, uma espécie de loja enorme onde os humanos podem se abastecer à vontade, sem outra restrição além da imposta pelas necessidades de preservação do futuro.

Contudo, no momento do nascimento da ciência moderna, não nos encontramos ainda no que Heidegger chama de "mundo da técnica" propriamente dito, quer dizer, um universo no qual a preocupação com os fins, com os objetivos últimos da história humana, vai desaparecer totalmente em benefício único e exclusivo da atenção aos meios. De fato, no racionalismo dos séculos XVII e XVIII, em Descartes, nos enciclopedistas franceses ou em Kant, por exemplo, o projeto de um domínio científico do universo ainda possui um alcance emancipador. Com isso quero dizer que, em princípio, *ele permanece submisso à realização de certas finalidades, de certos objetivos considerados vantajosos para a humanidade*. O que interessa não são apenas os meios que nos permitirão dominar o mundo, mas os objetivos que esse domínio nos possibilitará, eventualmente, realizar: com isso, você vê que esse interesse não é puramente técnico. Caso se trate de dominar o universo teórica e praticamente, por meio do conhecimento científico e pela vontade dos homens, não é pelo simples prazer de dominar, por simples fascinação por nosso próprio poder. Não se visa dominar por dominar, mas para compreender o mundo e poder, ocasionalmente, *servir-se dele com vistas a atingir certos objetivos superiores que se reagrupam finalmente em torno de dois temas principais: liberdade e felicidade.*

Com isso, você deve compreender que a ciência moderna em estado nascente ainda não se reduz à pura técnica.

Sobre a diferença entre a ciência moderna e a técnica contemporânea

No século das Luzes, o projeto científico repousa ainda sobre dois credos, duas convicções que fundam o otimismo e a crença no progresso que então dominam os maiores espíritos.

A primeira convicção é aquela segundo a qual a ciência vai nos permitir libertar os espíritos, *emancipar* a humanidade dos grilhões da superstição e do obscurantismo medieval. A razão vai sair gloriosa do combate contra a religião e, geralmente, contra todas as formas de argumentos de autoridade — com isso, o racionalismo moderno prepara em espírito, como vimos a respeito de Descartes, a grande revolução de 1789.

A segunda é que o domínio do mundo vai nos libertar das servidões naturais e até mesmo revertê-las em nosso favor. Talvez você se lembre de que evocamos a comoção provocada em 1755 pelo famoso terremoto de Lisboa que, em algumas horas, fez milhões de mortos. Um debate foi instaurado entre os filósofos sobre a "maldade" dessa natureza que, decididamente, não tem nada de um *cosmos* harmonioso e bom. E todos, ou quase, pensam na época que a ciência vai nos salvar das tiranias naturais. Graças a ela, será, enfim, possível prever e, consequentemente, prevenir as catástrofes que a natureza envia regularmente aos homens. Essa é a ideia moderna de uma felicidade conquistada pela ciência, de um bem-estar possibilitado pelo domínio do mundo, que faz sua entrada em cena.

Assim, é em relação a essas duas finalidades, liberdade e felicidade, que juntas definem o cerne da ideia de progresso, que o desenvolvimento das ciências aparece como o veículo de outro progresso, o da civilização. Pouco importa se essa visão das virtudes da razão seja ingênua ou não. O que conta é que nela a vontade de dominar se articula ainda com objetivos *exteriores e superiores a ela* e que, nesse sentido, não pode ser reduzida a uma pura razão instrumental ou técnica que leve em consideração apenas os meios em detrimento dos fins.

Para que nossa visão do mundo se torne plenamente tecnicista, é necessário, portanto, um passo a mais. É preciso que o projeto das Luzes se integre ao mundo da competição, "encaixado" nele, de modo que o motor da história, o princípio da evolução da sociedade, como no exemplo do telefone celular que lhe dei há pouco, não se associe mais à representação de um projeto, de um ideal, tornando-se o único e exclusivo resultado da própria competição.

A passagem da ciência à técnica: a morte dos grandes ideais ou o desaparecimento dos fins em proveito dos meios

Nessa nova perspectiva, a da concorrência generalizada — que hoje chamamos de "globalização" —, a noção de progresso muda totalmente de significado: em vez de se inspirar em ideais transcendentes, o progresso, ou mais exatamente o *movimento* das sociedades, vai pouco a pouco se restringir a ser apenas o resultado mecânico da livre concorrência entre seus diferentes componentes.

Nas empresas, mas também nos laboratórios científicos e nos centros de pesquisa, a necessidade de se comparar continuamente aos outros — o que hoje tem um nome bem feio: o *benchmarketing* —, de aumentar a produtividade, de desenvolver os conhecimentos e, sobretudo, suas aplicações à indústria, à economia, em síntese, ao consumo, tornou-se um imperativo absolutamente vital. A economia moderna funciona como a seleção natural em Darwin: de acordo com uma lógica de competição globalizada, uma empresa que não progrida todos os dias é uma empresa simplesmente destinada à morte. Mas o progresso não tem outro fim além de si mesmo, ele não visa a nada além de se manter no páreo com outros concorrentes.

Daí o formidável e incessante desenvolvimento da técnica preso ao crescimento econômico e largamente financiado por ele. Daí também o fato de que o aumento do poder dos homens sobre o mundo tornou-se um processo absolutamente automático, incontrolável e até mesmo cego, já que ultrapassa as vontades individuais conscientes. *É simplesmente o resultado inevitável da competição. Nesse ponto, contrariamente às Luzes e à filosofia do século XVIII que, como vimos, visavam à emancipação e à felicidade dos homens, a técnica é realmente um processo sem propósito, desprovido de qualquer espécie de objetivo definido: na pior das hipóteses, ninguém mais sabe para onde o mundo nos leva, pois ele é mecanicamente produzido pela competição e não é de modo algum dirigido pela consciência dos homens agrupados coletivamente em torno de um projeto, no seio de uma sociedade que, ainda no século passado, podia se chamar* res publica, *república: etimologicamente, "negócio" ou "causa comum".*

Temos aqui, portanto, o essencial: *no mundo da técnica, ou seja, a partir de agora, no mundo todo, já que a técnica é um fenômeno sem limites, planetário, não se trata mais de dominar a natureza ou a sociedade para ser livre e mais feliz. Por quê? Por nada, justamente, ou antes, porque é simplesmente impossível agir de modo diferente devido à natureza de sociedades animadas integralmente pela competição, pela obrigação absoluta de "progredir ou perecer".*

Você já pode compreender por que Heidegger chama de "mundo da técnica" o universo no qual vivemos hoje. Para isso basta que você pense um pouco no significado que envolve a palavra "técnica" na linguagem corrente.

Ela designa geralmente o conjunto dos meios que é preciso mobilizar para

realizar um fim determinado. É nesse sentido, por exemplo, que se fala de um pintor ou de um pianista que possui uma "sólida técnica", no sentido de que ele domina sua arte suficientemente bem para poder pintar ou tocar o que quiser. Você deve, antes de tudo, observar que a técnica concerne aos *meios* e não aos *fins*. Quero dizer que ela é uma espécie de *instrumento* que se põe a serviço de todos os tipos de objetivos, mas que ela mesma não os escolhe: é essencialmente a mesma técnica que servirá ao pianista para tocar tão bem o clássico quanto o jazz, música antiga ou moderna, mas saber que obras ele vai escolher para interpretar não provém absolutamente da competência técnica.

É por isso que se diz também que a técnica é uma "racionalidade instrumental", justamente porque nos diz como realizar do melhor modo um objetivo, *mas ela nunca o estabelece por si mesma.* Ela se move na ordem do "se... então": "se você quer isto, então faça aquilo", nos diz ela, mas nunca determina o que é preciso escolher como fim. Um "bom médico", no sentido do bom técnico da medicina, pode tanto matar o paciente quanto curá-lo — acontece mais facilmente a primeira e não a segunda opção... Mas decidir tratar ou assassinar é algo totalmente diferente da lógica técnica enquanto tal.

Nesse ponto é igualmente legítimo dizer que o universo da competição globalizada é, em sentido lato, "técnico", pois, para ele, o progresso científico deixa certamente de visar a *fins exteriores e superiores* a si mesmo para se tornar uma espécie de fim — como se a multiplicação de meios, do poder ou do domínio dos homens sobre o universo se tornasse sua própria finalidade. É exatamente isso, essa "tecnicização do mundo" que ocorre, segundo Heidegger, na história do pensamento, com a doutrina nietzschiana da "vontade de poder", na medida em que desconstrói e até destrói todos os "ídolos", todos os ideais superiores. Na realidade — e não mais apenas na história das ideias —, essa mutação transparece no surgimento de um mundo onde o "progresso" (agora as aspas se impõem) se tornou um processo *automático e sem finalidade*, uma espécie de mecânica autossuficiente da qual os homens são totalmente *desapossados*. *E é justamente esse desaparecimento dos fins em benefício apenas da lógica dos meios que constitui a vitória da técnica como tal.*

Essa é a diferença última que nos separa das Luzes, que opõe o mundo contemporâneo ao universo dos Modernos: ninguém mais pode racionalmente ter certeza de que essas evoluções fervilhantes e desordenadas, esses movimentos incessantes que não são mais ligados por nenhum projeto comum, possam nos conduzir infalivelmente para o melhor. Os ecologistas têm sérias dúvidas, os críticos

da globalização também, mas da mesma forma bom número de republicanos, ou mesmo de liberais que, por essa razão mesma, se tornam a contragosto nostálgicos de um passado ainda recente, mas, ao que parece, irremediavelmente perdido.

Daí também, entre os cidadãos, até os menos apaixonados pela história das ideias, o sentimento de dúvida. Pela primeira vez na história da vida, uma espécie viva detém os meios de destruir todo o planeta; e essa espécie não sabe para onde vai! Seus poderes de transformação e, eventualmente, de destruição do mundo são, a partir de agora, gigantescos, mas como um gigante que tivesse o cérebro de um recém-nascido, eles estão totalmente dissociados de uma reflexão sobre a sabedoria — enquanto a própria filosofia se afasta apressada, tomada que está, também ela, pela paixão técnica.

Ninguém hoje pode garantir a sobrevivência da espécie; muitos se inquietam, e nem por isso alguém sabe como "recuperar o controle": do protocolo de Kyoto a cimeiras sobre ecologia, os chefes de Estado assistem, praticamente impotentes, às evoluções do mundo, mantendo um discurso moralizante, cheio de resoluções edificantes, mas sem efeito real sobre as situações, mesmo as mais bem-reconhecidas como potencialmente catastróficas. O pior nem sempre é certo, e nada impede, é claro, de se manter o otimismo. Mas é preciso dizer que isso provém mais da fé do que de uma convicção fundada na razão. Desse modo, o ideal das Luzes atualmente cede lugar a uma inquietação difusa e multiforme, sempre pronta a se cristalizar nesta ou naquela ameaça particular, de modo que o medo tende a se tornar a paixão democrática por excelência.

Que lição tirar de tal análise?

Inicialmente, a de que a atitude genealógica e a técnica são, exatamente como pensa Heidegger, apenas duas faces da mesma moeda: a primeira é o duplo ideal, filosófico, da segunda, que não é senão seu equivalente social, econômico e político.

É evidente que se trata de um paradoxo. Aparentemente, nada está mais distante do mundo da técnica — com seu lado democrático, banal e gregário no antípoda de qualquer espécie de "grande estilo" — do que o pensamento aristocrático e poético de Nietzsche. No entanto, quebrando todos os ídolos com seu martelo, deixando-nos, a pretexto de lucidez, praticamente com pés e mãos atados ao real tal como ele é, seu pensamento serve, sem que ele o tenha desejado, ao incessante movimento do capitalismo moderno.

Desse ponto de vista, Heidegger tem razão. De fato, Nietzsche é, por excelência, o "pensador da técnica", aquele que, como nenhum outro, acompanha o desencanto do mundo, o eclipse do sentido, o desaparecimento dos ideais superiores em proveito da única e exclusiva lógica da vontade de poder. Que na filosofia francesa

dos anos 1960 se tenha visto no pensamento de Nietzsche algo semelhante a uma filosofia das utopias radicais continuará, sem sombra de dúvida, um dos maiores equívocos da história das interpretações. Nietzsche é, sim, um vanguardista, mas nem por isso um teórico das utopias. Ao contrário, ele é seu mais ardente e eficaz contendor.

Portanto, grande é o risco — e aqui me afasto nitidamente do pensamento de Heidegger para voltar ao nosso objetivo — de que uma busca indefinida e incansável da desconstrução não venha a arrombar uma porta já aberta. Lamentavelmente, o problema não é mais continuar quebrando pobres "pés de barro" de infelizes ideais que ninguém consegue mais perceber a tal ponto se tornaram frágeis e raros. *O urgente não é mais se opor a "poderes", a partir de agora raros, a tal ponto o curso da história tornou-se mecânico e anônimo, mas, ao contrário, fazer surgir novas ideias, ou mesmo novos ideais, a fim de se reencontrar um mínimo de poder no desenvolvimento do mundo.* Pois o verdadeiro problema, na verdade, não é que ele seria secretamente guiado por alguns "poderosos", mas, ao contrário, que ele escapa, de agora em diante, a todos nós, inclusive aos poderosos. Não é tanto o poder que incomoda, mas antes a ausência de poder — de modo que querer desconstruir ainda e sempre os ídolos, procurar pela enésima vez derrubar o "Poder", com P maiúsculo, não é mais tanto agir em função da emancipação dos homens, mas se tornar involuntariamente cúmplice de uma globalização cega e insensata.

Em seguida, sem dúvida alguma, e essa é a terceira lição importante, a prioridade, na situação em que estamos, é "recuperar", tentar, se possível, "dominar a dominação". O próprio Heidegger não acreditava nisso ou, mais exatamente, duvidava de que a democracia estivesse à altura de tal desafio — e é provavelmente uma das razões que o atiraram nos braços do pior regime autoritário que a humanidade conheceu. Com efeito, ele pensava que as democracias esposam fatalmente a estrutura do mundo da técnica. No plano econômico, porque elas estão intimamente ligadas ao sistema liberal de concorrência entre as empresas. Ora, esse sistema, nós vimos como, induz quase que necessariamente à progressão ilimitada e mecânica das forças produtivas. No plano político também, já que as eleições assumem, do mesmo modo, a forma de uma competição organizada que, insensivelmente, tende a derivar para uma lógica cuja estrutura mais profunda, digamos logo, a da demagogia e do reino sem restrição do medidor de audiência, é o fundamento da técnica, ou seja, da sociedade de competição globalizada.

Heidegger, lamentavelmente, se engajou no nazismo, convencido que estava, sem dúvida, de que apenas um regime autoritário poderia se mostrar à altura dos desafios

lançados à humanidade pelo mundo da técnica. Mais tarde, na última parte de sua obra, ele se desligou de todo voluntarismo, de toda tentação de transformar o mundo, em proveito de uma espécie de "retiro" capaz de lhe oferecer alguma serenidade. Embora explicáveis, essas duas atitudes são imperdoáveis, ou mesmo absurdas — o que prova que se pode ser genial na análise e trágico quando se trata de chegar a conclusões. Grande parte da obra de Heidegger é, pois, terrivelmente decepcionante, por vezes insuportável, embora o cerne de sua concepção da técnica seja realmente esclarecedor. É assim mesmo.

Mas deixemos de lado as conclusões a que Heidegger chegou sobre as constatações que ele tão acertadamente fez. O que me parece essencial é que você perceba como, neste mundo tecnológico, a filosofia pode se engajar em duas direções.

Dois caminhos possíveis para a filosofia contemporânea: tornar-se uma "disciplina técnica" na universidade ou dedicar-se a pensar o humanismo depois da desconstrução

Pode-se, inicialmente, de acordo com o ambiente "tecnicista" no qual agora vivemos e respiramos permanentemente, fazer da filosofia uma nova escolástica, no sentido próprio do termo: uma disciplina escolar na universidade e na escola. O fato é que, após uma fase intensa de "desconstrução" inaugurada pelo martelo de Nietzsche e continuada por outros de diferentes modos, a filosofia, dominada pela paixão da técnica, especializou-se em setores particulares: filosofia das ciências, da lógica, do direito, da moral, da política, da linguagem, da ecologia, da religião, da bioética, da história das ideias orientais ou ocidentais, continentais ou anglo-saxônicas, de determinado período, de tal país... A bem dizer, nunca terminaríamos de enumerar as "especialidades" que os estudantes são forçados a escolher para serem considerados "sérios" e "tecnicamente competentes".

Nos grandes organismos de pesquisa, como o CNRS (sigla em francês para Centro Nacional da Pesquisa Científica), os jovens que não se dedicam a um tema ultra-avançado — sobre o "cérebro da sanguessuga", zombava Nietzsche — não têm a menor chance de serem considerados autênticos pesquisadores. Não apenas a filosofia é obrigada a imitar a todo custo o modelo das ciências "duras", mas também estas, por sua vez, se tornaram "tecnociências", quer dizer, ciências frequentemente mais preocupadas com os resultados concretos, econômicos e comerciais do que com questões fundamentais.

Quando a filosofia universitária deseja tomar impulso, quando o filósofo é

convidado a se pronunciar enquanto "especialista" a respeito deste ou daquele assunto relativo à vida da cidade (e são inúmeros), ela leva em conta que sua principal função é difundir o espírito crítico e as "Luzes" na sociedade, a respeito de questões que ela própria não produziu, mas que são de interesse geral. Sua mais alta finalidade seria assim, em sentido lato, uma finalidade moral: iluminar o debate público, encorajar as argumentações racionais, pretendendo agir de modo a que se caminhe no bom sentido. E para consegui-lo, ela pensa, por honestidade intelectual, que é preciso se especializar em temas bem precisos, temas sobre os quais o filósofo, na verdade transformado em professor de filosofia, acabe adquirindo uma competência específica.

Por exemplo, novos universitários atualmente se interessam no mundo todo pela bioética ou pela ecologia, a fim de refletir a respeito dos impactos das ciências positivas sobre a evolução de nossas sociedades, para buscar respostas sobre o que convém ou não fazer, autorizar ou proibir, no tocante a questões como a clonagem, os organismos geneticamente modificados, a eugenia, ou a reprodução clinicamente assistida...

Evidentemente, tal concepção da filosofia nada tem de indigno ou desprezível. Ao contrário, ela pode ter utilidade, e eu absolutamente não penso em negá-la. Nem por isso ela deixa de ser terrivelmente redutora em relação ao ideal de todos os grandes filósofos, de Platão a Nietzsche. Com efeito, nenhum deles chegou a renunciar a pensar na vida boa — nenhum decidiu acreditar que a reflexão crítica e a moral fossem os horizontes últimos do pensamento filosófico.

Diante dessa evolução, que para mim não é um progresso, as grandes interrogações filosóficas apresentam-se aos novos especialistas tomados pela paixão do sério como futilidades de outros tempos. Nada de falar de sentido, de vida boa, de amor à sabedoria, muito menos de salvação! Tudo o que durante milênios constituiu o essencial da filosofia parece jogado às urtigas para dar lugar apenas à erudição, à "reflexão" e ao "espírito crítico". Não que esses atributos não sejam qualidades, mas, enfim, como dizia Hegel, "a erudição tem início com as ideias e termina com a imundície...": tudo, qualquer coisa, pode se tornar objeto de erudição, as tampas dos potes de iogurte assim como os conceitos, de modo que a especialização técnica pode engendrar competências incontestáveis associadas à mais desoladora ausência de sentido.

Quanto à "reflexão crítica", já tive a oportunidade de lhe dizer o que penso desde as primeiras páginas deste livro: é uma qualidade indispensável, uma exigência essencial em nosso universo republicano, mas não é, repito, não é o apanágio da filosofia. Todo ser humano digno do nome reflete sobre seu trabalho, seus amores,

suas leituras, sua vida política ou suas viagens sem nem por isso ser filósofo.

Eis por que atualmente alguns de nós se situam longe das grandes aventuras do pensamento acadêmico bem como dos atalhos da desconstrução. Alguns de nós não querem restaurar as antigas questões — pois, como já lhe disse, as "voltas a" não têm nenhum sentido —, mas não desejam perdê-las de vista, com o fim de repensá-las com novo empenho. É nessa ótica, nos interstícios, por assim dizer, que debates puramente filosóficos continuam vivos. Depois da fase da desconstrução e à margem da erudição vazia, a filosofia, pelo menos uma certa filosofia, lança-se novamente rumo a outros horizontes, mais promissores, a meu ver. Estou convencido de que a filosofia pode e deve ainda, na verdade mais do que nunca, devido ao fundo tecnicista no qual mergulhamos, sustentar a interrogação, não apenas sobre a *theoria* e a moral, mas insistir sobre a questão da salvação, arriscando-se a renová-la de alto a baixo.

Não podemos mais nos contentar com um pensamento filosófico reduzido ao estado de disciplina universitária especializada e não podemos mais nos prender apenas à lógica da desconstrução, como se a lucidez corrosiva fosse um fim em si. Porque a erudição privada de sentido não nos basta. Porque o espírito crítico, mesmo quando serve ao ideal da democracia, não é senão uma condição necessária, mas não suficiente da filosofia: ele permite que nos livremos das ilusões e das ingenuidades da metafísica clássica, mas nem por isso responde às questões existenciais que a aspiração à sabedoria inerente à ideia de filosofia colocava no cerne das antigas doutrinas da salvação.

Podemos, certamente, renunciar à filosofia; podemos declarar em alto e bom som que ela morreu, acabou, definitivamente substituída pelas ciências humanas, mas não podemos pretender seriamente filosofar, agarrando-nos apenas à dinâmica da desconstrução e sem considerar a questão da salvação, qualquer que seja o sentido que lhe dermos. Tanto mais que, se não quisermos mais ceder, pelos motivos que indiquei a partir da análise heideggeriana da técnica, ao cinismo do *amor fati*, precisamos também tentar ultrapassar o materialismo filosófico onde ele atinge seu ponto culminante. Em resumo, para quem não crê, para quem não quer se contentar com "voltas a" nem se fechar no pensamento "às marteladas", é necessário aceitar o desafio de uma sabedoria ou de uma espiritualidade pós-nietzschianas.

Semelhante projeto supõe, é claro, manter distância do materialismo contemporâneo, quer dizer, da rejeição de todos os ideais transcendentes, de sua redução, pela genealogia, a produtos ilusórios da natureza e da história. Para tanto, é preciso demonstrar como, mesmo em seu melhor nível, ele não responde de modo satisfatório à questão da sabedoria ou da espiritualidade. É isso o que eu gostaria de

lhe explicar, a meu modo — o que um materialista poderia contestar, mas que eu considero correto —, antes de assinalar como um humanismo pós-nietzschiano consegue pensar em termos novos a *theoria*, a moral e a problemática da salvação ou aquilo que, a partir de agora, pode ocupar seu lugar.

Por que procurar pensar, depois da desconstrução, as bases de um humanismo livre dos "ídolos" da metafísica moderna? A derrota do materialismo

Mesmo quando ele quer, com talento, reassumir claramente o projeto que leva a uma moral, a uma doutrina da salvação ou da sabedoria — o que Nietzsche, por exemplo, só fazia de modo sub-reptício, implícito —, o materialismo contemporâneo não consegue, pelo menos ao que me parece, coerência suficiente para obter aprovação. Isso não significa que não exista algo de verdadeiro nele, nem elementos de reflexão profundamente estimulantes, mas apenas que, no todo, as tentativas para acabar com o humanismo resultam em fracasso.

Gostaria de lhe dizer uma palavra a respeito dessa renovação do materialismo — que reúne o estoicismo, o budismo e o pensamento de Nietzsche —, porque, de alguma forma, como acabo de sugerir, é exatamente devido a seu fracasso que um novo humanismo deve, como que por oposição, ser pensado com novo empenho.

No espaço da filosofia contemporânea, é sem dúvida André Comte-Sponville quem leva mais longe, com mais talento e vigor, a tentativa de fundar uma nova moral e uma nova doutrina da salvação com base na desconstrução radical das pretensões do humanismo à transcendência dos ideais. Nesse sentido, embora André Comte-Sponville não seja nietzschiano — ele rejeita veementemente as nuances fascistas das quais Nietzsche nem sempre escapa —, ele se solidariza com a ideia nietzschiana de que os "ídolos" são ilusórios; tem certeza de que eles devem ser desconstruídos, devolvidos pela genealogia a seu modo de produção, e que somente uma sabedoria da imanência radical é possível. Seu pensamento vai culminar também em inúmeras figuras do *amor fati*, num apelo à reconciliação com o mundo tal como ele é ou, o que dá no mesmo, numa crítica radical da esperança. "Esperar um pouco menos, amar um pouco mais" é, em sua opinião, a chave da salvação. Pois a esperança, ao contrário do que pensa o comum dos mortais, longe de nos ajudar a viver melhor, nos faz perder o essencial da vida, que deve ser abraçado aqui e agora.

Como para Nietzsche e os estoicos, do ponto de vista do materialismo renovado, a esperança é mais uma desgraça do que uma virtude benéfica. Assim André Comte-Sponville resumiu numa fórmula tão sintética quanto expressiva: "Esperar" diz ele,

"é desejar sem fruir, sem saber e sem poder." Portanto, é um grande malogro e de modo algum uma atitude que dá, como se repete tantas vezes, gosto à vida.

A fórmula pode ser comentada da seguinte maneira: esperar é, antes de tudo, *desejar sem fruir*, já que, por definição, é claro que não possuímos os objetos de nossas esperanças. Esperar enriquecer, ser jovem, ter boa saúde etc. certamente não é já sê-lo. É situar-se na falta do que gostaríamos de ser ou possuir. Mas é também *desejar sem saber*: se soubéssemos quando e como os objetos de nossas esperanças iriam se realizar, nós nos contentaríamos, sem dúvida, em *aguardá-los*, o que, se as palavras têm sentido, é muito diferente. Enfim, é *desejar sem poder*, visto que, ainda por comprovação, se tivéssemos a capacidade ou o poder de atualizar nossas aspirações, de realizá-las aqui e agora, não nos privaríamos delas. Limitar-nos-íamos a agir, sem passar pelo atalho da esperança.

O raciocínio é impecável. Frustração, ignorância, impotência, são essas as características maiores da esperança — nesse ponto, a crítica que ele faz da esperança se liga a uma espiritualidade que, como você se lembra, já tínhamos encontrado tanto no estoicismo como no budismo.

Com efeito, a doutrina da salvação materialista retoma naturalmente das sabedorias gregas a ideia do celebre *carpe diem* — "aproveita o dia de hoje" — dos Antigos, ou seja, a convicção de que só vale a pena viver a vida que se situa no aqui e no agora, na reconciliação com o presente. Tanto para ele quanto para elas, os dois males que estragam nossa existência são a nostalgia de um passado que não existe mais e a espera de um futuro que ainda não existe; com isso, em nome desses dois nadas, perdemos a vida tal como é, a única realidade que vale porque é a única verdadeiramente real: a do instante que deveríamos aprender a amar tal como ele é. Como na mensagem estoica, e da mesma forma que em Spinoza e Nietzsche, é preciso chegar a amar o mundo; é preciso elevar-se até o *amor fati*, o que é também a palavra-chave do que poderíamos chamar, mesmo parecendo algo paradoxal, de "espiritualidade" materialista.

Esse convite ao amor não tem como nos deixar indiferentes. Estou convencido de que ele tem certa dose de verdade que corresponde a uma experiência que todos nós já tivemos: a dos momentos de "graça" em que, por felicidade, o mundo tal como é não nos parece hostil, desengonçado ou feio, mas, ao contrário, acolhedor e harmonioso. Pode ser por ocasião de um passeio à beira de um rio, diante de uma paisagem cuja beleza natural nos encanta, ou até mesmo no mundo humano, quando uma conversa, uma festa, um encontro nos preenchem — todas essas situações tiro de Rousseau. Cada um pode naturalmente recuperar a lembrança de um desses momentos felizes de leveza quando experimentamos o sentimento de que

o real não está ali para ser transformado, aperfeiçoado laboriosamente, com esforço e trabalho, mas para ser saboreado no instante, tal como é, sem preocupação com o passado ou com o futuro, na contemplação e na fruição mais do que na luta engendrada pela esperança de dias melhores.

Já lhe disse tudo isso, ao dar, se você se lembra, o exemplo do mergulho submarino. Portanto, não insistirei mais.

É claro que nesse sentido o materialismo é uma filosofia da felicidade; quando tudo vai bem, quem não seria tentado a ceder a seus encantos? Uma filosofia para tempo bom, no final das contas. Sim, mas aí é que está: quando a tempestade se levanta, ainda podemos segui-la?

Nesse aspecto, ele poderia ser de alguma ajuda, mas logo se esquiva de nós — o que, de Epicteto a Spinoza, os maiores foram obrigados a conceder: o sábio autêntico não é deste mundo, e a beatitude nos é, lamentavelmente, inacessível.

Em face da iminência da catástrofe — a doença de uma criança, a possível vitória do fascismo, a urgência de uma escolha política ou militar etc. —, não conheço nenhum sábio materialista que não se torne logo um vulgar humanista sopesando as possibilidades, convencido de repente de que o curso dos acontecimentos poderia de algum modo depender de suas livres escolhas. Que seja preciso se preparar para a desgraça, antecipá-la, como dissemos, no modo do futuro do pretérito ("quando acontecer, pelo menos eu me terei preparado"), concordo de boa vontade. Mas que seja preciso amar em qualquer circunstância o real, parece-me simplesmente impossível, para não dizer absurdo, e até obsceno. Que sentido pode ter o imperativo do *amor fati* em Auschwitz? E de que valem nossas revoltas ou nossas resistências se estão inscritas por toda a eternidade no real com o mesmo valor daquilo a que elas se opõem? Sei que o argumento é trivial. Nem por isso jamais vi materialista algum, antigo ou moderno, que tivesse encontrado meios de dar uma resposta.

Eis por que, levando tudo isso em consideração, prefiro me engajar na via de um humanismo que tenha a coragem de assumir plenamente o problema da transcendência. Pois, no fundo, é disso que se trata: da incapacidade lógica em que nos encontramos de evitar a questão da liberdade tal como aparece em Rousseau e Kant — quer dizer, da ideia de que existe em nós algo que é como um excesso em relação à natureza e à história.

Não. Contrariamente ao que pretende o materialismo, não conseguimos nos pensar como totalmente determinados por elas; não conseguimos erradicar totalmente o sentimento de que somos de alguma forma capazes de nos afastar para observá-las de modo crítico. Pode-se ser mulher e não se fechar naquilo que a

natureza parece ter previsto em matéria de feminilidade: a educação dos filhos, a esfera privada, a vida em família; pode-se nascer num meio desfavorecido socialmente e se emancipar, progredir, graças à escola, por exemplo, para entrar em outros mundos diferentes dos que um determinista social teria programado para nós.

Para que você se convença, ou pelo menos para que perceba o que estou tentando explicar, reflita um pouco no que forçosamente você sente — a bem da verdade, nós todos, sempre que fazemos o menor julgamento de valor. Como todos nós, sem dúvida, você não pode deixar de pensar, para tomar um exemplo entre mil outros possíveis, que os militares que ordenaram o massacre dos muçulmanos bósnios em Srebrenica são verdadeiros canalhas. Antes de matá-los, eles se divertiram amedrontando-os, dando tiros de metralhadora em suas pernas, obrigando-os a correr antes de abatê-los. Às vezes, eles lhes cortaram as orelhas, torturaram-nos antes de matá-los. Em resumo, não vejo como dizer ou pensar de outro modo, a não ser com palavras como a que acabo de empregar: são uns canalhas.

Mas, quando digo isso, e você pode tomar qualquer outro exemplo, à vontade, é evidentemente porque suponho que, enquanto seres humanos, *eles poderiam ter agido de outro modo, eles possuíam liberdade de escolha*. Se os generais sérvios fossem ursos ou lobos, eu não faria nenhum julgamento de valor. Eu me contentaria em lamentar o massacre dos inocentes por animais selvagens, e não me viria à cabeça a ideia de julgá-los de um ponto de vista moral. Faço isso justamente porque os generais não são animais, e sim humanos aos quais atribuo a capacidade de escolher entre possibilidades.

Poderíamos, é certo, a partir de um ponto de vista materialista, dizer que esses julgamentos de valor são ilusões. Poderíamos fazer-lhes a "genealogia", mostrar de onde vêm, como são determinados por nossa história, nosso meio, nossa educação etc. O problema é que nunca encontrei ninguém, materialista ou não, que fosse capaz de evitá-los. Ao contrário, até; a literatura materialista está cheia, como nenhuma outra, de uma incrível profusão de condenações diversas e variadas. Começando por Marx e Nietzsche, os materialistas não se abstêm nunca de julgar permanentemente a deus e o mundo, de pronunciar sentenças morais das quais, no entanto, sua filosofia deveria abster-se. Por quê? Simplesmente porque, mesmo sem perceberem, eles continuam na vida corrente a atribuir aos seres humanos uma liberdade que eles lhes negam na teoria filosófica — de modo que poderíamos chegar a pensar que a ilusão reside, provavelmente, menos na liberdade do que no próprio materialismo, já que seu ponto de vista se revela insustentável.

Para além da esfera moral, todos os julgamentos de valor, até o menor entre eles — uma observação sobre um filme que o agradou, uma música que o emocionou, sei lá mais o quê —, supõem que você se pense livre, que você se represente como falando livremente e não como um ser transpassado por forças inconscientes que falariam por seu intermédio sem que você percebesse.

Em que acreditar, então? Em você mesmo, quando se pensa livre, o que faz implicitamente todas as vezes que emite um julgamento? Ou no materialismo, que afirma (livremente?) que você não o é — mas que não deixa de enunciar, assim que a ocasião se apresenta, julgamentos de valor que supõem sua própria liberdade? Cabe a você escolher...

Quanto a mim, prefiro, em todo caso, não me contradizer continuamente e, para isso, postular, embora ela seja de fato misteriosa — como a vida, como a própria existência —, uma faculdade de desenraizamento da natureza e da história, essa faculdade que Rousseau e Kant chamavam de liberdade ou perfectibilidade, que se encontra em situação de transcendência em relação aos códigos nos quais o materialismo gostaria de nos prender.

Acrescentaria até, para completar e compreender o simples fenômeno do julgamento de valor que acabo de citar, que existe não somente transcendência da liberdade, por assim dizer, *em nós*, mas também valores *fora de nós*: não somos nós que inventamos os valores que nos guiam e nos animam, não inventamos, por exemplo, a beleza da natureza e o poder do amor.

Entenda o que estou dizendo: não afirmo absolutamente que temos "necessidade" de transcendência, como um pensamento meio bobo se compraz em proclamar atualmente — acrescentando naturalmente que se tem "necessidade de sentido", ou "necessidade de Deus". Essas fórmulas são calamitosas, pois se voltam imediatamente contra quem as utiliza: não é porque temos necessidade de uma coisa que ela é verdadeira. Ao contrário, há fortes possibilidades de que a necessidade nos leve a inventá-la e, em seguida, a defendê-la, mesmo por má-fé, porque nos apegamos a ela. A necessidade de Deus, segundo esse ponto de vista, é a maior objeção que faço a ele.

Não afirmo, de modo algum, que temos "necessidade" da transcendência dos valores. Digo, o que é muito diferente, que não podemos dispensá-la, que não podemos nos pensar por nós mesmos, nem nossas relações com os valores, sem a hipótese da transcendência. É uma necessidade lógica, uma exigência racional, não uma aspiração ou um desejo. Não se trata, nesse debate, de nosso conforto, mas de nossa relação com a verdade. Ou, para formular a ideia em outros termos: se não me deixo convencer pelo materialismo, não é porque ele me pareça desconfortável,

muito pelo contrário. Como, aliás, Nietzsche afirmou, a doutrina do *amor fati* é fonte de um reconforto sem igual, motivo de uma infinita serenidade. Se me sinto obrigado a ultrapassar o materialismo para tentar ir mais longe, é porque o considero "impensável", no sentido literal, por demais cheio de contradições lógicas para que eu possa nele me instalar intelectualmente.

Para formular mais uma vez o princípio dessas contradições, eu lhe diria apenas que a cruz do materialismo é que ele jamais consegue pensar seu próprio pensamento. A fórmula pode parecer difícil; no entanto, significa algo de muito simples. O materialismo diz, por exemplo, que não somos livres, *mas está convencido, é claro, de que afirma tal coisa livremente, que ninguém o obriga de fato a fazê-lo, nem seus pais, nem seu meio social, nem sua natureza biológica.* Ele diz que somos inteiramente determinados por nossa história, *mas não deixa de nos convidar a nos emancipar dela, a mudá-la, a, se possível, fazer a revolução*! Ele diz que é preciso amar o mundo tal como ele é, reconciliar-se com ele, fugir do passado e do futuro para viver no presente, *mas, como eu e você quando o presente nos pesa, não deixa de tentar mudá-lo na esperança de um mundo melhor.* Em resumo, o materialismo anuncia teses filosóficas profundas, *mas sempre para os outros, nunca para ele mesmo.* Ele está sempre introduzindo transcendência, liberdade, projeto, ideal, pois, na verdade, ele não pode se acreditar livre e requisitado por valores superiores à natureza e à história.

Donde a questão fundamental do humanismo contemporâneo: como pensar a transcendência sob suas duas formas, em nós (a da liberdade) e fora de nós (a dos valores), sem ficar sujeito à genealogia e à desconstrução materialistas? Ou ainda — é a mesma questão formulada de outra forma —, como pensar um humanismo que esteja, por fim, desembaraçado das ilusões metafísicas que ele ainda carregava consigo na origem, por ocasião do nascimento da filosofia moderna?

Como você deve ter entendido, é esse o meu programa filosófico, pelo menos aquele em que me reconheço plenamente, e sobre o qual gostaria de dizer algumas palavras para terminar.

I. *Theoria*: rumo a um pensamento inédito da transcendência

Contrariamente ao materialismo, ao qual se opõe diametralmente, o humanismo pós-nietzschiano que tenho em mente aqui — cuja longa tradição mergulha as raízes no pensamento de Kant e desabrocha com um de seus maiores discípulos, Husserl, que escreveu a parte fundamental de sua obra no início do século passado — reabilita a noção de transcendência. Mas lhe oferece, no plano teórico

especialmente, um significado novo que gostaria que você entendesse. Porque é por essa novidade que vai ser possível escapar às críticas vindas do materialismo contemporâneo e se situar, assim, no espaço de pensamento não "pré", mas "pós" nietzschiano.

Com efeito, podemos distinguir três grandes concepções da transcendência. Você vai reconhecê-las sem dificuldade, pois, embora não as tendo nomeado, já tivemos a oportunidade de encontrá-las pelo caminho.

A primeira é a que os Antigos já mobilizavam para descrever o *cosmos*. Fundamentalmente, o pensamento grego é um pensamento da imanência, já que a ordem perfeita não é um ideal, um modelo que se situaria em outro lugar a não ser no universo, mas ao contrário, uma característica totalmente encarnada nele. Como você se lembra, o divino dos estoicos, diferentemente do Deus dos cristãos, não é um Ser exterior ao mundo, mas, por assim dizer, sua própria ordem, visto que é perfeito. No entanto, como eu já havia assinalado de passagem, podemos dizer que a ordem harmoniosa do *cosmos* não deixa de ser *transcendente* em relação aos humanos, no sentido exato em que eles nem o criaram nem o inventaram. Eles o *descobrem*, ao contrário, como um dado exterior e superior a eles. A palavra "transcendente" deve ser entendida aqui em relação à humanidade. Ela designa uma realidade que ultrapassa os homens, mas se situa no universo. A transcendência não está no céu, mas na Terra.

Uma segunda concepção da transcendência, inteiramente diferente e até mesmo oposta à primeira, aplica-se ao Deus dos grandes monoteístas. Ela designa simplesmente o fato de que o Ser supremo é, ao contrário do divino dos gregos, "além" do mundo criado por ele, quer dizer, ao mesmo tempo exterior e superior ao conjunto da criação. Contrariamente ao divino dos estoicos, que se confunde com a harmonia natural e, consequentemente, não se situa fora dela, o Deus dos judeus, dos cristãos e dos muçulmanos é totalmente "supranatural". Trata-se, no caso, de uma transcendência que não se situa apenas em relação à humanidade, como a dos gregos, mas também ao próprio universo concebido inteiramente como uma criação cuja existência depende de um Ser exterior a ela.

Mas uma terceira forma de transcendência, diferente das duas primeiras, pode ainda ser pensada. Ela já fixa raízes no pensamento de Kant, em seguida caminha até nós por intermédio da fenomenologia de Husserl. Trata-se do que Husserl, que gostava bastante do jargão filosófico, chamava de "transcendência na imanência". A fórmula não é muito eloquente, mas encobre uma ideia de grande profundidade.

Eis como, segundo contam, o próprio Husserl gostava de explicar a seus alunos — pois, como muitos grandes filósofos, Kant, Hegel, Heidegger, que foi seu aluno,

e tantos outros, ele era antes de tudo um grande professor.

Husserl tomava de um cubo — ou um paralelepípedo retangular, pouco importa —, por exemplo, uma caixa de fósforos, e o mostrava aos alunos fazendo-os observar o seguinte: não importando a maneira como se mostrasse o cubo em questão, não veríamos nunca mais que três faces ao mesmo tempo, embora ele tivesse seis.

E daí?, você me dirá. O que isso significa e o que se pode concluir no plano filosófico? Antes de tudo, o seguinte: não há onisciência, não há saber absoluto, pois todo visível (no caso, o visível é simbolizado pelas três faces expostas do cubo) se apresenta sempre sobre um fundo de invisível (as três faces escondidas). Em outras palavras, toda presença supõe uma ausência, toda imanência, uma transcendência escondida, toda doação de objeto, alguma coisa que se tira.

É preciso compreender a ousadia desse exemplo, que é apenas metafórico. Ele significa que a transcendência não é um novo "ídolo", uma invenção de metafísico ou de crente, a ficção, uma vez mais, de um além que serviria para depreciar o real em nome de um ideal, mas um fato, uma constatação, uma dimensão incontestável da existência humana inscrita no centro mesmo do real. É nisso que a transcendência, ou melhor, *essa transcendência*, não poderia ser derrubada pelos ataques das críticas clássicas feitas por materialistas ou por diferentes adeptos da desconstrução. Nesse sentido, ela é certamente não metafísica e pós-nietzschiana.

Para melhor delimitar esse novo pensamento da transcendência, antes de apresentar alguns exemplos concretos, um bom meio consiste em refletir, como sugere Husserl, sobre a noção de *horizonte*. De fato, quando você abre os olhos para o mundo, os objetos aparecem sempre sobre um fundo, e esse mesmo fundo, à medida que você penetra no universo que nos cerca, desloca-se continuamente, como acontece com o horizonte, para um navegador, sem nunca se fechar para constituir um fundo último e intransponível.

Assim, de fundo em fundo, de horizonte em horizonte, você jamais consegue capturar nada que possa considerar como uma entidade última, um Ser supremo ou uma causa primeira que garanta a existência do real em que mergulhamos. E é nisso que existe transcendência, alguma coisa que nos escapa sempre no seio daquilo que nos é dado, que vemos e tocamos, logo, no seio mesmo da imanência.

Por isso, a noção de horizonte, em virtude de sua mobilidade infinita, encerra, de algum modo, a de mistério. Como a do cubo, do qual nunca percebo todas as faces ao mesmo tempo, a realidade do mundo nunca me é dada na transparência e no domínio perfeitos, ou, em outras palavras: se nos limitamos à ideia da finitude humana, a ideia, como disse ainda Husserl, de que "toda consciência é consciência de alguma coisa", de que toda consciência é, pois, limitada por um mundo exterior

a ela e, consequentemente, nesse sentido *finita*, é preciso admitir que o conhecimento humano não poderia nunca aceder à onisciência, que não pode jamais coincidir com o ponto de vista que os cristãos atribuem a Deus.

É também pela recusa ao fechamento, pela rejeição de todas as formas de "saber absoluto", que essa transcendência de terceiro tipo se revela como uma "transcendência na imanência", só ela passível de conferir um significado rigoroso à experiência humana que tenta descrever e considerar o humanismo liberto das ilusões da metafísica. É "em mim", em meu pensamento ou em minha sensibilidade que a transcendência dos valores se manifesta. Embora situadas em mim (imanência), tudo acontece como se elas se impusessem (transcendência), apesar de tudo, à minha subjetividade, como se viessem de outra parte.

Com efeito, considere os quatro grandes campos nos quais sobressaem valores fundamentais da existência humana: verdade, beleza, justiça e amor. Os quatro, não importa o que diz o materialismo, continuam fundamentalmente transcendentes para o indivíduo singular, para você, para mim e para todos.

Digamos mais simplesmente ainda: não invento nem as verdades matemáticas, nem a beleza de uma obra, nem os imperativos éticos; e, como se diz tão bem, a gente "cai de amores", e não por escolha deliberada. A transcendência dos valores é, nesse sentido, bem real. Mas é dada na mais concreta experiência, não numa ficção metafísica, não em forma de um ídolo como um "Deus", o "paraíso", a "república", o "socialismo" etc. Podemos propor, a partir daí, uma "fenomenologia", quer dizer, uma simples descrição que parte de uma necessidade, da consciência de uma impossibilidade de fazer de modo diferente: não adianta, 2 + 2 são 4, e isso não é questão de gosto ou de escolha subjetiva. É algo que se impõe a mim como se viesse de outro lugar e, no entanto, é em mim que essa transcendência está presente, quase palpável.

Mas, do mesmo modo, a beleza de uma paisagem ou de uma música "cai" literalmente sobre mim, me arrebata, quer queira quer não. Também não estou convencido de que eu "escolha" os valores morais, que eu decida, por exemplo, ser antirracista: a verdade, de preferência, é que não posso pensar diferentemente, e que a ideia de humanidade se impõe a mim com as noções de justiça e de injustiça que ela carrega.

Há mesmo uma transcendência dos valores, e é essa abertura que o humanismo não metafísico, contrariamente ao materialismo que pretende tudo explicar e tudo reduzir, quer assumir — sem, aliás, nunca alcançar. Não por impotência, mas por lucidez, porque a experiência é incontestável, e nenhum materialismo consegue verdadeiramente dar conta dela.

Há, pois, transcendência.

Mas por que "na imanência"?

Simplesmente porque, desse ponto de vista, os valores não são mais impostos a nós em nome de argumentos de autoridade, nem deduzidos de alguma ficção metafísica ou teológica. Certamente descubro, não invento a verdade de uma proposição matemática, tanto quanto não invento a beleza do oceano ou a legitimidade dos direitos do homem. Todavia, é em mim, e não em outro lugar, que elas se revelam. Não há mais céu das ideias metafísicas, não há mais Deus, ou, pelo menos, não sou obrigado a acreditar nele para aceitar a ideia de que me encontro diante de valores que ao mesmo tempo me ultrapassam e, contudo, não estão em nenhum outro lugar, visíveis apenas no interior de minha própria consciência.

Tomemos mais um exemplo. Quando "caio" de amores, não há dúvida de que, a menos que eu seja Narciso, estou mesmo seduzido por um ser exterior a mim, por uma pessoa que me escapa e até porque, além do mais, sou muitas vezes dependente dela. Há, pois, nesse sentido, transcendência. Mas é claro também que essa transcendência do outro é em mim que sinto. Mais ainda: ela se situa naquilo que, dentro de mim, é o mais íntimo na esfera do sentimento, ou, como se diz, do "coração". Não se poderia encontrar metáfora mais bonita da imanência do que essa imagem do coração. Este é, por excelência, ao mesmo tempo o lugar da transcendência — do amor do outro como irredutível a mim — e da imanência do sentimento amoroso ao que minha pessoa tem de mais íntimo. Transcendência na imanência, portanto.

Onde o materialismo quer a qualquer custo reduzir o sentimento de transcendência às realidades materiais que o engendraram, um humanismo, liberto das ingenuidades ainda presentes na filosofia moderna, prefere se entregar a uma descrição bruta, uma descrição que não contém preconceitos, uma "fenomenologia" da transcendência tal como se instalou no interior de minha subjetividade.

Eis também por que a *theoria* humanista vai se revelar, por excelência, uma teoria do conhecimento centrado na consciência de si ou, para usar a linguagem da filosofia contemporânea, na "autorreflexão". Ao contrário do materialismo, sobre o qual lhe disse por que ele nunca consegue pensar seu próprio pensamento, o humanismo contemporâneo vai fazer de tudo para tentar refletir sobre o significado de suas próprias afirmações, para tomar consciência delas, criticá-las, avaliá-las. O espírito crítico que caracterizava a filosofia moderna a partir de Descartes vai dar um passo além: em vez de se aplicar apenas aos outros, ele vai finalmente aplicar-se a si mesmo.

Sobre a **theoria** *como autorreflexão*

Poderíamos ainda aí distinguir três idades do conhecimento.

A primeira corresponde à *theoria* grega. Contemplação da ordem divina do mundo, compreensão da estrutura do *cosmos*, ela não é, como vimos, um conhecimento indiferente aos valores ou, para utilizar a linguagem de Max Weber, o maior sociólogo alemão do século XIX, ela não é "axiologicamente neutra" — o que significa "objetiva", desinteressada ou desprovida de prevenção. Como vimos no estoicismo, conhecimento e valores estão intrinsecamente ligados, no sentido de que a descoberta da natureza cósmica do universo implica a demonstração de algumas finalidades morais para a existência humana.

A segunda surge com a revolução científica moderna que assiste à emergência, contrariamente ao mundo grego, da ideia de um conhecimento radicalmente indiferente à questão dos valores. Aos olhos dos Modernos, não apenas a natureza não nos indica mais nada no plano ético — ela não é mais modelo para os homens —, mas, além disso, a ciência autêntica deve ser absolutamente neutra no que diz respeito a valores, sob pena de ser partidária e de faltar com objetividade. Em outros termos: a ciência deve descrever *o que é*; ela não pode indicar o *que deve ser*, o que devemos moralmente fazer ou não fazer. Como se diz no jargão filosófico e jurídico, ela não possui, enquanto tal, nenhum alcance *normativo.* O biólogo, por exemplo, pode muito bem demonstrar que é ruim para a saúde fumar e, nesse ponto, ele tem razão, sem a menor dúvida. Em compensação, à pergunta sobre se, do ponto de vista moral, o fato de fumar é ou não um erro, se, consequentemente, parar de fumar é um dever ético, ele nada tem a nos dizer. Cabe a nós decidir, em função de valores que não são mais científicos. Nessa perspectiva, que designamos geralmente como "positivismo" e que domina amplamente os séculos XVIII e XIX, a ciência se interroga menos sobre si mesma, porque busca mais conhecer o mundo tal como ele é.

Não podemos interromper nesse ponto: a crítica não pode valer apenas para os outros. É preciso que um dia, nem que seja por fidelidade a seus próprios princípios, ela evite ficar de lado. É preciso que o pensamento crítico faça autocrítica, o que os filósofos modernos começam a perceber, mas que Nietzsche e os grandes materialistas paradoxalmente se recusam a fazer. O genealogista, o desconstrucionista, faz maravilhas quando se trata de furar os balões da metafísica e da religião, quando se trata de quebrar com o martelo seus ídolos, mas, em se tratando dele mesmo, não há nada a fazer. Sua aversão pela autocrítica, pela autorreflexão, é, por assim dizer, constitutiva de seu olhar sobre o mundo. Sua

lucidez é admirável quando se trata dos outros, mas ele é completamente cego quando se trata de si mesmo.

Uma terceira etapa vem questionar tudo de novo, mas ao mesmo tempo completar a segunda: a da autocrítica ou da autorreflexão que caracteriza no mais alto grau o humanismo contemporâneo e pós-nietzschiano. Ela só aparece, de fato, após a Segunda Guerra Mundial, quando começamos a nos interrogar sobre os malefícios potenciais de uma ciência de algum modo responsável pelos terríveis crimes de guerra, representados pelo lançamento de duas bombas atômicas sobre Hiroshima e Nagasaki. Continuará em todos os campos onde as consequências da ciência podem ter implicações morais e políticas, notadamente no campo da ecologia e da bioética.

Podemos dizer, desse ponto de vista, que, na segunda metade do século XX, a ciência deixa de ser essencialmente dogmática e autoritária para começar a aplicar a si mesma seus próprios princípios, os do espírito crítico e da reflexão — os quais, de imediato, se tornam "autocrítica" e "autorreflexão". Físicos se interrogam sobre os perigos potenciais do átomo, sobre os possíveis malefícios do efeito estufa; biólogos se perguntam se os organismos geneticamente modificados não apresentam risco para a humanidade, se as técnicas de clonagem são moralmente lícitas, e outras tantas questões da mesma ordem que comprovam uma mudança completa de perspectiva em relação ao século XIX. A ciência não tem mais certeza de si mesma e, dominadora, aprende lentamente, mas com segurança, a se questionar.

Daí também o formidável impulso, ao longo do século XX, das ciências históricas. A história, com certeza, se torna a rainha das "ciências humanas", e nesse ponto é também útil refletirmos um pouco sobre o significado do crescimento de poder dessa maravilhosa disciplina. A causa de seu incrível sucesso tem para mim uma explicação nesse contexto. Tomando a psicanálise como modelo, ela nos promete que é dominando cada vez mais nosso passado e praticando a autorreflexão em altas doses que vamos compreender melhor nosso presente e melhor orientar o futuro.

Assim, as ciências históricas, em sentido lato, incluindo toda uma parte das ciências sociais, enraízam-se, de modo mais ou menos consciente, na convicção de que a história pesa mais em nossas vidas quando a ignoramos. Conhecer sua história é, consequentemente, trabalhar para a própria emancipação, de modo que o ideal democrático da liberdade de pensamento e da autonomia não possa evitar uma passagem pelo conhecimento histórico, nem que seja para abordar o presente com menos preconceito.

Aproveito para observar que é isso também que explica o erro dominante

segundo o qual a filosofia seria inteiramente dedicada à autorreflexão e à crítica. Há, como você vê, um pouco de verdade nesse erro: de fato, a *theoria* moderna entrou mesmo na idade da autorreflexão. O erro seria simplesmente deduzir que a filosofia deveria ficar nisso, como se, a partir daí, a *theoria* fosse sua única e exclusiva dimensão, como se a problemática da salvação, em especial, devesse ser abandonada.

Vou lhe mostrar daqui a pouco que não se trata disso, que ela permanece mais do que nunca atual, desde que aceitemos pensar em termos que não pertençam mais ao passado.

Vejamos antes como, na perspectiva de um humanismo não metafísico, a moral moderna se enriquece com novas dimensões.

II. Uma moral fundada na sacralização de outrem: a divinização do humano

Nietzsche compreendeu bem, mesmo que no seu caso tenha sido para tirar conclusões críticas e se engajar na via de um "imoralismo" reivindicado como tal: a problemática moral, em qualquer sentido em que seja compreendida e qualquer que seja o conteúdo que lhe seja dado, aparece no instante em que um ser humano proponha valores sacrificiais, valores "superiores à vida". Há moral quando princípios nos parecem, com ou sem razão — para Nietzsche é, evidentemente, sem razão, mas pouco importa aqui —, tão elevados, tão "sagrados" que chegamos a considerar que valeria a pena arriscar ou mesmo sacrificar a vida para defendê-los.

Estou certo, por exemplo, de que se você assistisse ao linchamento de alguém que estivesse sendo torturado por outros, simplesmente por não ter a mesma cor da pele ou a mesma religião, você faria tudo o que estivesse ao seu alcance para salvá-lo, mesmo que fosse perigoso. E se você não tivesse coragem, o que todos podem compreender, você admitiria sem dúvida, lá no fundo, que, moralmente, era o que você deveria fazer. Se a pessoa que estivesse sendo assassinada fosse alguém que você ama, talvez, provavelmente até, você assumisse riscos enormes para salvá-la.

Dou-lhe esse pequeno exemplo — que certamente não acontece com frequência hoje em dia na França, mas que é, não se esqueça, diário nos países que estão em guerra atualmente, a algumas horas de avião do nosso — para que você reflita sobre o seguinte: ao contrário do que deveriam ser as consequências lógicas de um materialismo por fim radical, continuamos, materialistas ou não, a considerar que alguns valores poderiam, em último caso, nos levar a assumir o risco de morte.

Talvez você seja muito jovem para se lembrar, mas no início dos anos 1980, na época em que o totalitarismo soviético vigorava, os pacifistas alemães alardeavam um slogan detestável: *Lieber rot als tot* — "Mais vale o vermelho do que a morte".

Em outras palavras, é melhor se curvar diante da opressão do que arriscar a vida resistindo a ela. No fim, esse slogan não convenceu a todos os contemporâneos e, evidentemente, inúmeros, não obrigatoriamente "crentes", ainda pensam que a preservação da própria vida, por menos preciosa que seja, não é, necessariamente em todas as circunstâncias, o único valor que vale a pena. Tenho mesmo a certeza de que, se fosse preciso, nossos concidadãos ainda seriam capazes de pegar em armas para defender seus próximos, ou para resistir às ameaças totalitárias, ou que, pelo menos, tal atitude, mesmo que eles não tivessem coragem para levá-la a termo, não lhes pareceria nem indigna nem absurda.

O sacrifício, que remete à ideia de valor *sagrado*, possui, paradoxalmente, mesmo para um materialista convicto, uma dimensão que poderíamos chamar de quase religiosa. Ele implica, de fato, que se admita, mesmo ocultamente, que existem valores transcendentes, já que superiores à vida material ou biológica.

Apenas, e é aí que quero chegar para identificar, enfim, o que a moral humanista pode ter de novo no espaço contemporâneo em relação à dos Modernos, os motivos tradicionais do sacrifício falharam.

Em nossas democracias ocidentais, pelo menos, são muito pouco numerosos os indivíduos que estariam dispostos a sacrificar a vida para a glória de Deus, da pátria ou da revolução proletária. Em compensação, sua liberdade e, mais ainda, sem dúvida, a vida dos que eles amam poderiam lhes parecer, em certas circunstâncias extremas, merecer que eles ainda aceitassem combates.

Em outros termos, *as transcendências de outrora — as de Deus, da pátria ou da revolução — não foram absolutamente substituídas pela imanência radical prezada pelo materialismo, pela renúncia ao sagrado e pelo sacrifício, mas sim por formas novas de transcendência, transcendências "horizontais" e não mais verticais: enraizadas em seres que estão no mesmo plano que nós, e não mais em entidades situadas acima de nossas cabeças.* Eis aí em que me parece que o movimento do mundo contemporâneo é um movimento durante o qual duas tendências pesadas se cruzaram.

De um lado, uma tendência à *humanização do divino*. Para lhe dar um exemplo, poderíamos dizer que nossa grande Declaração dos Direitos do Homem não é nada mais — e Nietzsche também percebeu isso muito bem — do que um cristianismo "secularizado" — quer dizer, uma retomada do conteúdo da religião cristã sem que a crença em Deus seja por isso uma obrigação.

De outro lado, vivemos, sem dúvida alguma, um movimento inverso de divinização ou de *sacralização do humano* no sentido em que acabo de definir: agora é para o outro homem que podemos, eventualmente, aceitar assumir riscos, não para defender as grandes entidades de antigamente, como a pátria ou a revolução, porque

ninguém acredita mais, como no hino cubano, que "morrer por ela é entrar na eternidade". Podemos ainda, é claro, ser patriotas, mas a pátria mudou de sentido: designa menos o território do que os homens que vivem nele, menos o nacionalismo do que o humanismo.

Você quer um exemplo, para não dizer uma prova? Basta ler o pequeno e importante livro de Henri Dunant intitulado *Un Souvenir de Solferino.* Henri Dunant, como você talvez saiba, foi o criador da Cruz Vermelha e, para além dessa instituição específica, o fundador do humanismo moderno ao qual ele dedicou toda a vida. Em seu pequeno livro, ele conta o nascimento desse extraordinário engajamento. Tendo atravessado sem querer, devido ao acaso de uma viagem de negócios, o campo de batalha de Solferino, ele descobre o horror absoluto. Milhares de mortos e, pior ainda, inúmeros feridos que agonizam lentamente em meio a sofrimentos atrozes, sem a menor ajuda nem assistência de espécie alguma. Dunant desce da diligência e passa 48 horas terríveis, com as mãos mergulhadas em sangue, acompanhando os moribundos.

Ele tira daí uma lição magnífica que estará na origem da verdadeira revolução moral que representa o humanitário contemporâneo: aquela segundo a qual o soldado, uma vez derrubado, desarmado e ferido, deixa de pertencer a uma nação, a um campo, para voltar a ser um homem, um simples humano que, enquanto tal, merece ser protegido, assistido, tratado, independentemente de todos os engajamentos vividos no conflito do qual participou. Dunant adere à aspiração fundamental da grande Declaração dos Direitos do Homem de 1789: todo ser humano merece ser respeitado independentemente de todos os pertencimentos comunitários, étnicos, linguísticos, culturais, religiosos. Mas ele vai mais longe ainda, pois nos convida a abstrair também os pertencimentos nacionais, de modo que o humanitário, nisso herdeiro do cristianismo, nos pede agora para tratar nosso próprio inimigo, quando reduzido a estado de ser humano inofensivo, como se fosse nosso amigo.

Como você vê, estamos longe de Nietzsche — cuja aversão pela ideia de piedade o levava a odiar todas as formas de ação caridosa, suspeita a seus olhos de exalar um cheiro de cristianismo, de restos de ideal. A ponto de literalmente pular de alegria no dia em que ficou sabendo que um tremor de terra tinha acontecido em Nice ou que um ciclone tinha devastado as ilhas Fidji.

Nietzsche se perde, não há por que duvidar. Mas, sobre o fundamento do diagnóstico, ele não deixa de ter razão: mesmo tendo rosto humano, o sagrado, de fato, não deixa de subsistir, como subsiste a transcendência, embora alojada na imanência, no coração do homem. Mas, em vez de lamentar com ele, é isso,

exatamente isso que se tem de fazer, pensar em termos novos, se quisermos deixar de viver, como o materialismo tem de decidir fazer, nessa insustentável e permanente denegação que consiste em reconhecer na experiência íntima a existência de valores que comprometem *absolutamente*, mas que no plano teórico se empenham em defender uma moral *relativista*, rebaixando esse absoluto a uma simples ilusão a ser ultrapassada.

Baseados nisso podemos agora chegar à análise da salvação, ou pelo menos do que a substitui, num universo voltado a uma exigência de lucidez até então desconhecida.

III. Repensar a questão da salvação: para que serve crescer?

Gostaria, para terminar, de lhe propor três elementos de reflexão sobre o modo como o humanismo não metafísico pode hoje reinvestir na problemática da sabedoria: eles dizem respeito à *exigência do pensamento alargado*, à *sabedoria do amor* e à *experiência do luto*.

A exigência do pensamento alargado

Comecemos pelo "pensamento alargado".

Essa noção, que tive a oportunidade de evocar no fim do capítulo sobre a filosofia moderna, assume um significado novo no quadro do pensamento pós-nietzschiano. Ela não designa simplesmente, como em Kant, uma exigência do espírito crítico, uma imposição argumentativa ("colocar-se no lugar dos outros para melhor compreender seu ponto de vista"), mas um novo modo de responder à questão do sentido da vida. Gostaria de lhe dizer uma palavra a respeito, a fim de indicar algumas relações que ela mantém com a problemática da salvação ou, pelo menos, com o que está em seu lugar na perspectiva humanista pós-nietzschiana, liberada dos ídolos da metafísica.

Por oposição ao espírito "limitado", o pensamento alargado poderia ser definido, num primeiro momento, como aquele que consegue arrancar-se de si para se "colocar no lugar de outrem", não somente para melhor compreendê-lo, mas também para tentar, num momento em que se volta para si, olhar seus próprios juízos do ponto de vista que poderia ser o dos outros.

É o que exige a autorreflexão de que falávamos há pouco: para que se tome consciência de si, é preciso situar-se *a distância de si mesmo*. Onde o espírito limitado permanece envisgado em sua comunidade de origem a ponto de julgar que

ela é a única possível ou, pelo menos, a única boa e legítima, o espírito alargado consegue, assumindo tanto quanto possível o ponto de vista de outrem, contemplar o mundo como espectador interessado e benevolente. Aceitando descentrar sua perspectiva inicial e arrancar-se ao círculo do egocentrismo, ele pode penetrar nos costumes e nos valores diferentes dos seus; em seguida, ao se voltar para si mesmo, tomar consciência de si de modo distanciado, menos dogmático, e com isso enriquecer suas próprias ideias.

É também nesse ponto que eu gostaria que você observasse e avaliasse a profundidade das raízes intelectuais do humanismo: a noção de "pensamento alargado" dá seguimento à "perfectibilidade" que vimos em Rousseau. Ele encontrava nela o próprio do humano, por oposição ao animal. Ambas supõem, de fato, a ideia de liberdade entendida como a faculdade de arrancar-se da condição particular para aceder a uma maior universalidade, para entrar numa história individual ou coletiva — de um lado, a da educação, de outro, a da cultura e da política — no curso da qual se efetua o que poderíamos chamar de humanização do humano.

Ora, é também esse processo de humanização que dá todo sentido à vida e que, na acepção quase teológica do termo, a "justifica" na perspectiva do humanismo. Gostaria de lhe explicar o porquê, tão claramente quanto possível.

Em meu livro *O que É uma Vida Bem-sucedida?*, citei longamente um discurso pronunciado por ocasião da entrega do Prêmio Nobel de Literatura, em dezembro de 2001, pelo escritor indo-britânico V. S. Naipaul. Pareceu-me, com efeito, que ele descrevia perfeitamente essa experiência do pensamento alargado e dos benefícios que ele pode trazer, não apenas na escrita de um romance, como também, mais profundamente, na conduta de uma vida humana. Gostaria de retomá-lo mais uma vez com você.

Nesse texto, Naipaul conta sua infância na ilha de Trinidad e evoca as limitações inerentes à vida das pequenas comunidades, fechadas sobre si mesmas e fechadas em seus particularismos, em termos nos quais gostaria que você refletisse:

> Nós, indianos, emigrados da Índia [...] levávamos basicamente vidas ritualizadas e não éramos ainda capazes da autoavaliação necessária para começar a aprender [...] Em Trinidad, onde, recém-chegados, formávamos uma comunidade inferior, a ideia de exclusão era uma espécie de proteção que nos permitia, por pouco tempo, viver à nossa maneira e segundo nossas próprias regras, viver em nossa própria Índia que se apagava. Daí um extraordinário egocentrismo. Olhávamos para dentro; vivíamos nossos dias; o mundo de fora existia numa

espécie de escuridão; não nos interrogávamos sobre nada...

E Naipaul explica de que modo, quando se tornou escritor, "essas zonas de trevas" que o cercavam em criança — quer dizer, tudo o que estava mais ou menos presente na ilha, mas que o fechamento em si impedia de ver: os nativos, o Novo Mundo, o universo muçulmano, a África, a Inglaterra — tornaram-se temas de predileção que lhe permitiram, estabelecida certa distância, escrever um dia um livro sobre sua ilha natal. Você já viu que todo o seu itinerário de homem e de escritor — os dois são inseparáveis, no caso — consistiu em alargar o horizonte por meio de gigantesco esforço de "descentramento", de afastamento de si com o objetivo de conseguir apropriar-se das "zonas de sombra" em questão.

Em seguida ele acrescenta algo que talvez seja fundamental:

> Mas quando o livro foi concluído, tive a sensação de que tinha tirado tudo o que podia de minha ilha. Inutilmente refleti, nenhuma outra história me vinha. O acaso veio então em meu socorro. Tornei-me um viajante. Viajei pelas Antilhas e compreendi bem melhor o mecanismo colonial do qual havia feito parte. Estive na Índia, pátria de meus ancestrais, durante um ano; essa viagem dividiu minha vida ao meio. Os livros que escrevi durante essas duas viagens me alçaram a novos reinos de emoção, deram-me uma visão do mundo que nunca havia tido, ampliaram-me tecnicamente.

Nenhuma rejeição, nenhuma renúncia às peculiaridades da origem. Apenas um distanciamento, uma ampliação (e é significativo que o próprio Naipaul utilize o termo) que permite percebê-las de outra perspectiva, menos imersa, menos egocêntrica — por isso a obra de Naipaul, longe de permanecer, como o artesanato local, apenas no registro folclórico, pôde elevar-se ao nível de "literatura mundial". Quero dizer que ela não está limitada ao público dos "naturais" de Trinidad, nem mesmo ao dos ex-colonizados, porque o itinerário que ela descreve não é apenas particular: ele possui um significado humano universal que, para além da particularidade da trajetória, pode comover e levar a refletir todos os seres humanos.

No fundo, o ideal literário e existencial que Naipaul esboça aqui significa que precisamos sair do egocentrismo. Precisamos dos outros para nos compreender a nós mesmos, precisamos de sua liberdade e, se possível, de sua felicidade para realizar nossa própria vida. Nesse aspecto, a moral por si só indica uma problemática mais alta: a do sentido.

Na Bíblia, conhecer significa amar. Falando mais rudemente: quando se diz que alguém "a conheceu biblicamente", significa que "ele fez amor com ela". A

problemática do sentido é uma secularização dessa equivalência bíblica: se conhecer e amar são uma só coisa, então, o que acima de tudo dá sentido a nossas vidas, ao mesmo tempo orientação e significado, é exatamente o ideal do pensamento alargado. Só ele, de fato, nos permite, ao nos convidar, em todos os sentidos do termo, para a viagem, ao nos exortar a sair de nós mesmos para melhor nos encontrar — e é o que Hegel chamava de "experiência" —, conhecer melhor e amar mais os outros.

Para que serve envelhecer? Para isso, e talvez para mais nada. Para alargar a visão, aprender a amar a singularidade dos seres assim como a das obras e às vezes, quando esse amor é intenso, viver a supressão do tempo que sua presença nos dá. Com isso conseguimos, mas apenas em alguns momentos, como nos sugeriam os gregos, nos libertar da tirania do passado e do futuro para habitar esse presente por fim sem culpa e sereno. Agora você compreendeu que esse presente é como que um "momento de eternidade", como que um instante no qual o temor da morte finalmente não significa mais nada para nós.

É nesse ponto que a questão do sentido e da salvação se unem.

Mas não quero parar aqui, pois essas fórmulas, que anunciam um pensamento, são ainda insuficientes para que você possa compreender. Precisamos ir mais longe e tentar perceber que existe, de fato, uma "sabedoria do amor", uma visão do amor que permite captar plenamente as razões pelas quais só ele, pelo menos na perspectiva do humanismo, dá sentido às nossas vidas.

A sabedoria do amor

Proponho que você parta, para melhor delimitá-la, de uma análise muito simples do que caracteriza toda grande obra de arte.

Em qualquer campo, a obra de arte é sempre, de início, caracterizada pela particularidade de seu contexto cultural de origem. Ela é sempre marcada histórica e geograficamente pela época e pelo "espírito do povo" do qual ela se origina. Esse é justamente seu lado "folclórico" — a palavra folclore vem de *folk*, que quer dizer "povo" —, sua dívida para com o artesanato popular, ou, melhor dizendo, local. Vê-se, imediatamente, mesmo quando não se é um grande especialista, que uma tela de Vermeer não pertence nem ao mundo asiático, nem ao universo árabe-muçulmano, que visivelmente ela também não é localizável no espaço da arte contemporânea, mas que seguramente tem mais a ver com o norte da Europa do século XVII. Do mesmo modo, às vezes bastam apenas alguns compassos para indicar que uma música vem do Oriente ou do Ocidente, que ela é mais ou menos antiga ou recente,

destinada a uma cerimônia religiosa ou à dança etc. Aliás, mesmo as maiores obras da música clássica se inspiram em cantos e danças populares dos quais o caráter nacional nunca está ausente. Uma polonesa de Chopin, uma rapsódia húngara de Brahms, as danças populares romenas de Bartok demonstram-no explicitamente. Mesmo quando não manifesta, a particularidade da origem sempre deixa suas marcas e, por maior que ela seja, por mais universal que seja seu alcance, a grande obra nunca rompeu inteiramente os laços com seu lugar e sua data de nascimento.

No entanto, é verdade que o próprio à grande obra, diferentemente do folclore, é que ela não está presa a um "povo" em particular. Ela se eleva ao universal ou, melhor dizendo, mesmo que a palavra provoque medo, ela se dirige potencialmente a toda a humanidade. É o que Goethe chamava, referindo-se aos livros, de "literatura mundial" (*Weltlitteratur*). A ideia de "globalização" não estava absolutamente associada em seu espírito à de uniformidade: o acesso da obra a um patamar mundial não se obtém ultrajando-se as características de sua origem, mas aceitando-se o fato de que ela parte delas e delas se nutre para *transfigurá-las* no espaço da arte. Para fazer delas algo diferente do simples folclore.

Consequentemente, as particularidades, em vez de serem sacralizadas como se fossem destinadas a encontrar sentido somente nas comunidades de origem, são integradas a uma perspectiva mais ampla, a uma experiência bastante vasta para ser potencialmente comum à humanidade. É por isso que a grande obra, diferentemente das outras, fala a todos os seres humanos, não importando nem o tempo nem o lugar onde eles vivem.

Vamos agora dar mais um passo.

Para compreender Naipaul, você verá que mobilizei dois conceitos, duas noções-chave: o particular e o universal.

O particular, na experiência descrita pelo grande escritor, é o ponto de partida: a pequena ilha, e até, mais exatamente, o interior da ilha, a comunidade indiana à qual Naipaul pertence. E, de fato, trata-se de uma realidade particular, com sua língua, suas tradições religiosas, sua cozinha, seus rituais etc. Em seguida, do outro lado da corrente, por assim dizer, há o universal. Não se trata apenas do vasto mundo, dos outros, mas também da finalidade do itinerário que Naipaul segue quando enfrenta as "zonas de sombra", os elementos de alteridade que ele não conhece nem compreende à primeira vista.

O que eu gostaria que você entendesse, pois é crucial para perceber como o amor dá sentido, é que entre as duas realidades, o particular e esse universal que se confunde, a rigor, com a própria humanidade, existe lugar para o meio-termo: o singular ou o individual. Ora, é este, só este, o objeto de nosso amor e o portador de

sentido.

Tentemos analisar isso com mais atenção, a fim de tornar perceptível essa ideia que nada mais é do que a viga mestra do edifício filosófico do humanismo secularizado.

Para nos ajudar a ver com clareza, partirei de uma definição da singularidade herdada do romantismo alemão, cujo interesse para nosso objetivo você vai poder avaliar.

Se a lógica clássica, desde a Antiguidade grega, designa pelo nome de "individualidade" uma particularidade que não se prendeu apenas ao particular, mas se fundiu num horizonte superior para aceder ao universal, então você pode avaliar que nesse ponto a grande obra de arte oferece-nos seu mais perfeito modelo. É porque eles são, nesse exato sentido, autores de obras singulares, ao mesmo tempo enraizados na cultura de origem e na sua época, mas capazes de se dirigir a todos os homens de todas as épocas, que lemos Platão ou Homero, Molière ou Shakespeare, ou ouvimos ainda Bach ou Chopin.

O mesmo acontece com todas as grandes obras e até com os grandes monumentos da história: pode-se ser francês, católico, e, no entanto, profundamente deslumbrado pelo templo de Angkor, pela mesquita de Kairouan, por uma tela de Vermeer ou uma caligrafia chinesa... Porque eles se elevaram ao nível supremo da "singularidade", porque aceitaram não mais se prender ao particular que formava, como para qualquer homem, a situação inicial, nem a um universal abstrato, desencarnado, como, por exemplo, o de uma fórmula química ou matemática. A obra de arte digna do nome não é nem o artesanato local nem o universal descarnado e insosso que o resultado de uma pesquisa científica pura representa. E é isso, essa singularidade, essa individualidade nem apenas particular, nem inteiramente universal, que amamos nela.

Com isso você também vê por qual viés a noção de singularidade pode se ligar diretamente ao ideal do pensamento alargado: *afastando-me de mim mesmo para compreender o outro, alargando o campo de minhas experiências, eu me singularizo, já que ultrapasso ao mesmo tempo o particular de minha condição de origem para aceder, se não à universalidade, pelo menos ao reconhecimento cada vez maior e mais rico das possibilidades que são da humanidade inteira.*

Tomando um exemplo mais simples: quando aprendo uma língua estrangeira, quando me instalo, para fazê-lo, num país que não o meu, não deixo, querendo ou não, de alargar meu horizonte. Não apenas ofereço a mim mesmo os meios de me comunicar com mais seres humanos, mas também toda uma cultura associada à

língua que descubro, e, ao fazê-lo, enriqueço-me de modo único com uma contribuição à minha particularidade inicial.

Em outras palavras: a singularidade não é somente a característica primeira dessa "coisa" exterior a mim que é a obra de arte, mas também uma dimensão subjetiva, pessoal, do ser humano. *E é essa dimensão, e não as outras, que é o objeto de nosso amor*. Nunca amamos o particular enquanto tal, tampouco o universal abstrato e vazio. Quem se apaixonaria por um recém-nascido ou por uma fórmula algébrica?

Se continuarmos a seguir o fio da singularidade, ao qual o ideal do pensamento alargado nos conduziu, devemos acrescentar a ele a dimensão do amor: somente ele dá valor e sentido último a todo esse processo de "alargamento" que pode e deve guiar a experiência humana. Como tal, ele é o resultado de uma soteriologia humanista, a única resposta plausível à questão do sentido da vida — e, nesse aspecto, uma vez mais o humanismo não metafísico pode aparecer como uma secularização do cristianismo.

Um fragmento, magnífico, dos *Pensamentos* de Pascal (323) o ajudará a melhor compreender. Ele se interroga sobre a natureza exata dos objetos de nossos afetos e sobre a identidade do eu. Aqui vai ele:

> O que é o eu?
> Um homem se põe à janela para ver os passantes; se eu estiver passando, posso dizer que ele ali está para ver-me? Não: pois ele não pensa em mim em particular. Mas aquele que ama uma pessoa por causa de sua beleza a ama? Não: pois a varíola, que matará a beleza sem matar a pessoa, fará com que ele não a ame mais.
> E se me amam por meu juízo, por minha memória, amam a mim? Não, pois posso perder essas qualidades sem me perder. Onde está, pois, esse eu, se não se encontra nem em meu corpo nem em minha alma? E como amar o corpo ou a alma senão por essas qualidades, que não são absolutamente o que faz o eu, já que elas são perecíveis? Pois amariam a substância da alma de uma pessoa abstratamente, e algumas qualidades que nela existissem? Não é possível e seria injusto. Portanto, nunca se ama a pessoa, mas somente qualidades.
> Que não se zombe mais, portanto, daqueles que se fazem homenagear por seus cargos e funções, pois só se ama alguém por qualidades de empréstimo.

A conclusão a que em geral se chega desse texto é a seguinte: o eu, que Pascal chama sempre de "detestável", porque sempre mais ou menos se entrega ao egoísmo, não é um objeto de amor defensável. Por quê? Simplesmente porque nós todos tendemos a nos prender às particularidades, às qualidades "exteriores" dos

seres que pretendemos amar: beleza, força, humor, inteligência etc., que de imediato nos seduzem. Mas, como esses atributos são por demais perecíveis, um dia o amor acaba, dando lugar ao cansaço e ao tédio. Segundo Pascal, é a experiência mais comum:

> Ele não ama mais a pessoa que amava há dez anos. Acredito! Ela não é mais a mesma, ele também não. Ele era jovem e ela também; ela é outra. Talvez ele ainda a amasse, tal como ela era então. (*Pensamentos*, 123.)

Pois é. Longe de amar no outro o que era considerado como sua essência mais íntima, o que chamamos aqui de singularidade, só nos prendemos a qualidades particulares e, consequentemente, abstratas *no sentido em que poderíamos encontrá-las em qualquer outra pessoa*. A beleza, a força, a inteligência etc. não são específicas a este ou àquele; não pertencem de modo íntimo e essencial à "substância" de uma pessoa diferente de todas as outras, mas são intercambiáveis. Se persistir em sua lógica inicial, é provável que o ex-amante do fragmento 123 vá se divorciar para procurar uma mulher mais jovem e mais bonita, nesse aspecto muito semelhante à primeira com quem se casou dez anos atrás...

Muito antes dos filósofos alemães do século XIX, Pascal descobre que o particular bruto e o universal abstrato não se opõem, "estão presentes um no outro" e são apenas duas faces de uma mesma realidade. Para dizer as coisas com simplicidade, reflita sobre essa experiência bem simples: quando você telefona a alguém e diz apenas "Alô! Sou eu", ou "Sou eu mesmo", isso não informa nada. Esse "eu" abstrato não tem nada de singular, pois *todos podem dizer "sou eu", tanto quanto você*! Somente a consideração de outros elementos possibilitará a seu interlocutor identificá-lo. Por exemplo, sua voz, mas com certeza não a simples referência ao eu, que pertence paradoxalmente à ordem do geral, do abstrato, do que há de menos amável.

Do mesmo modo, acredito ter conquistado o coração de um ser, o que existe de mais essencial, de absolutamente insubstituível, amando-o por suas qualidades abstratas; mas a realidade é outra: só conquistei da pessoa atributos tão anônimos quanto um cargo ou um título, nada mais. *Em outras palavras, o particular não era o singular*.

Ora, é preciso que você compreenda bem que só a singularidade, que ultrapassa ao mesmo tempo o particular e o universal, pode ser objeto de amor.

Se nos prendemos apenas às qualidades particulares/gerais, nunca amamos verdadeiramente ninguém e, nesse aspecto, Pascal tem razão. É preciso parar de caçoar dos vaidosos que apreciam as honras. Afinal, se pomos em evidência a beleza

ou as medalhas, dá mais ou menos na mesma: aquela é (quase) tão exterior à pessoa quanto estas. O que faz com que um ser seja amável, o que dá a impressão de que poderíamos continuar a amá-lo mesmo que a doença o tivesse desfigurado, não é redutível a uma qualidade, por mais importante que seja. O que amamos nele (e que ele ama em nós, eventualmente) e que, consequentemente, devemos alimentar tanto em relação ao outro quanto em nós mesmos, não é nem a particularidade nem as qualidades abstratas (o universal), mas a singularidade que o distingue e o torna sem igual. Àquele ou àquela que amamos, podemos dizer afetuosamente, como Montaigne, "porque era ele, porque era eu", mas não: "porque ele era belo, forte, inteligente"...

E essa singularidade, você deve imaginar, não é dada no nascimento. Ela se constrói de mil maneiras, sem que tenhamos sempre consciência, longe disso. Ela se forja ao longo da existência, da experiência, e é exatamente por isso que é insubstituível. Todos os recém-nascidos se parecem. Como gatinhos. São adoráveis, é claro, mas é com a idade de um mês, com o surgimento do primeiro sorriso, que o filhote do homem começa a se tornar *humanamente* amável. Pois é nesse momento que ele entra numa história propriamente humana, a da relação com outrem.

Nesse momento, podemos também, sempre acompanhando o fio condutor do pensamento alargado e da singularidade, reinvestir o ideal grego desse "instante eterno", esse presente que, por sua singularidade, justamente porque o consideramos insubstituível e cuja espessura medimos, em vez de anulá-lo em nome da nostalgia do que o precede ou da esperança do que poderia suceder a ele, liberta-se das angústias de morte ligadas à finitude e ao tempo.

É ainda nesse ponto, mais uma vez, que a questão do sentido se une à da salvação. Se o desapego ao particular e à abertura universal constitui uma experiência singular, se esse duplo processo ao mesmo tempo singulariza nossas vidas e nos dá acesso à singularidade dos outros, ele nos oferece, junto com o meio de alargar o pensamento, o de pô-lo em contato com momentos únicos, momentos de graça dos quais o temor da morte, sempre ligada às dimensões do tempo exteriores ao presente, se ausenta.

Você objetará talvez que, em relação à doutrina cristã, em relação especialmente à promessa que ela nos faz, com a ressurreição dos corpos, de reencontrar depois da morte aqueles que amamos, o humanismo não metafísico pesa bem pouco. Concordo de boa vontade: no controle de qualidade das doutrinas da salvação, nada pode concorrer com o cristianismo... desde que acreditemos.

Se não somos crentes — e não podemos nos forçar a sê-lo, nem fingir —, é preciso, então, aprender a considerar diferentemente a questão última de todas as

doutrinas da salvação, ou seja, a do luto do ser amado.

A meu ver, seria assim.

O luto do ser amado

Em minha opinião, existem três modos de pensar o luto de uma pessoa que amamos, três modos de enfrentá-lo.

Podemos ser tentados pelas recomendações do budismo — que se identifica, quase que palavra por palavra, às dos estoicos. No fundo, elas se resumem a um preceito primeiro: não se apegar. Não por indiferença — ainda aí o budismo, como o estoicismo, prega a compaixão e os deveres da amizade —, mas por precaução. Se nos deixamos prender pouco a pouco na armadilha dos apegos que o amor sempre nos prepara, predispomo-nos aos piores sofrimentos, já que a vida é mudança, impermanência, e que todos os seres são perecíveis. E mais ainda. Não é apenas da felicidade, da serenidade que nos privamos antecipadamente, mas da liberdade. As palavras são, aliás, significativas: estar *apegado* é estar *ligado*, não livre, e, se quisermos nos libertar dos laços que o amor tece, precisamos exercitar o mais cedo possível essa forma de sabedoria que é o não apego.

Uma outra resposta, totalmente inversa, é a das grandes religiões, sobretudo a do cristianismo, já que só ele professa a ressurreição dos corpos e não apenas das almas. Ela consiste, você se lembra, em prometer que, se praticamos com os seres queridos o amor em Deus, o amor que neles carrega o que há de divino e não mortal, teremos a felicidade de reencontrá-los — de modo que o apego não é proibido, desde que seja convenientemente situado. Essa promessa é simbolizada no Evangelho pelo episódio que relata a morte de Lázaro, amigo do Cristo. Como qualquer ser humano, o Cristo chora quando fica sabendo que seu amigo morreu — o que Buda nunca se permitiria fazer. Ele chora porque, tendo assumido a forma humana, experimenta em si a separação como um luto, um sofrimento. Mas ele sabe, é claro, que logo vai reencontrar Lázaro, porque o amor é mais forte do que a morte.

Temos aí duas sabedorias, duas doutrinas da salvação que, embora em todos os pontos, ou quase, opostas, não deixam, como você vê, de tratar o mesmo problema: o da morte dos seres queridos.

Para lhe dizer simplesmente o que penso, nenhuma das duas atitudes, por mais profundas que pareçam para alguns, me convém. Não apenas não posso evitar me apegar, como não tenho vontade de renunciar a isso. Não ignoro quase nada dos sofrimentos que virão — já sei até como são amargos. Mas, como afirma o dalai-lama, o único meio de viver o não apego é a vida monástica, no sentido etimológico

do termo: é preciso viver sozinho para ser livre, para evitar os laços, e, para ser franco, acredito que ele tem razão. Preciso então renunciar à sabedoria dos budistas, assim como renunciei à dos estoicos. Com respeito, estima e consideração, no entanto, com uma irremediável distância.

Acho o dispositivo cristão infinitamente mais tentador... a não ser por um único detalhe: não acredito. Mas se fosse verdade, como diz o outro, eu seria candidato. Lembro-me de meu amigo François Furet, um dos maiores historiadores franceses e pelo qual eu tinha grande afeição. Um dia, ele foi convidado a se apresentar no programa de Bernard Pivot, que sempre concluía com o famoso questionário de Proust. Umas dez perguntas, às quais se deve responder brevemente. A última diz respeito ao que gostaríamos que Deus nos dissesse quando o encontrássemos. François, que não podia ser mais ateu do que era, respondeu sem hesitar, como qualquer cristão: "Entra rápido, teus próximos te esperam!"

Eu teria dito o mesmo que ele e, como ele, também não acredito.

Então, o que fazer senão esperar pela catástrofe, pensando nela o menos possível?

Talvez nada, de fato, mas talvez também, apesar de tudo, desenvolver sem ilusão, em silêncio, só para si mesmo, uma espécie de "sabedoria do amor". Todos sabem muito bem que precisamos nos reconciliar com nossos pais — quase que inevitavelmente, pois a vida cria tensões — antes que eles desapareçam. Porque depois, o que quer que diga o cristianismo, é tarde demais. Se pensamos que o diálogo dos seres que nos são caros não acabou, é preciso chegar a uma conclusão.

Eu lhe aponto uma, rapidamente, para lhe dar uma ideia do que entendo aqui por sabedoria do amor. Penso que os pais nunca devem mentir a seus filhos sobre coisas importantes. Conheço várias pessoas que descobriram, depois da morte do pai, que ele não era seu pai biológico — quer porque a mãe tenha tido um amante, quer porque tenha havido adoção secreta. Em todos os casos, esse tipo de mentira faz estragos consideráveis. Não só porque num momento qualquer a descoberta da verdade vira sempre um desastre, mas sobretudo porque depois da morte do pai, que não o era efetivamente, é impossível para a criança que se tornou adulto explicar-se com ele, compreender um silêncio, uma observação, uma atitude que os marcaram e aos quais ele gostaria de poder dar um sentido — o que se torna para sempre impossível.

Não insisto — já lhe disse que essa sabedoria do amor deve ser elaborada por cada um de nós e, sobretudo, em silêncio. Mas acredito que devemos, à margem do budismo e do cristianismo, aprender, enfim, a viver e a amar como adultos, pensando, se necessário, todos os dias na morte. Não por fascinação mórbida. Ao contrário, para procurar o que convém fazer aqui e agora, na alegria, com aqueles

que amamos e que vamos perder, a menos que eles nos percam antes. Estou certo de que, embora eu esteja infinitamente longe de possuí-la, essa sabedoria existe e constitui o coroamento de um humanismo, enfim, desembaraçado das ilusões da metafísica e da religião.

A título de conclusão...

Você já entendeu que eu amo a filosofia e, acima de tudo, a ideia do pensamento alargado, que prezo muito. O que talvez seja o essencial da filosofia moderna e do humanismo contemporâneo.

Ela possibilita, na minha opinião, pensar uma *theoria* que confere à autorreflexão o lugar que merece, uma moral aberta ao universo globalizado que a partir de agora teremos de enfrentar, mas também uma doutrina pós-nietzschiana do sentido e da salvação.

Além desses três grandes eixos, ela permite também pensar de outro modo, ultrapassando o ceticismo e o dogmatismo, a enigmática realidade da pluralidade das filosofias.

Em geral, o fato de que haja vários sistemas filosóficos e que esses sistemas não se coadunem entre si provoca duas atitudes: o ceticismo e o dogmatismo.

O ceticismo sustenta mais ou menos o seguinte discurso: desde a aurora dos tempos, as diferentes filosofias se combatem sem jamais conseguir chegar a um acordo sobre a verdade. Essa pluralidade mesma, por seu caráter irredutível, prova que a filosofia não é uma ciência exata, que essa disciplina é marcada por grande incerteza, por uma incapacidade de manifestar uma posição verdadeira que, por definição, deveria ser única. Já que existem várias visões do mundo e que elas não conseguem se harmonizar, deve-se admitir também que nenhuma poderia pretender seriamente conter em si, mais do que outras, a verdadeira resposta às perguntas que nos fazemos sobre o conhecimento, a ética ou a salvação, de modo que toda filosofia é vã.

O dogmatismo sustenta, é claro, uma linguagem inversa: evidentemente, há várias visões do mundo, mas a minha, ou pelo menos aquela na qual eu me encontro, é, com certeza, superior e mais verdadeira do que as dos outros, que não constituem senão uma longa tecedura de erros. Quantas vezes não ouvi os spinozianos me explicarem que Kant delirava, e os kantianos denunciarem o absurdo estrutural do spinozismo!

Cansado desses velhos debates, minado pelo relativismo, culpado também pela lembrança de seu próprio imperialismo, o espírito democrático frequentemente se alinha com compromissos, em nome da louvável preocupação em "respeitar as diferenças", que se acomodam a conceitos frouxos: "tolerância", "diálogo", "preocupação com o Outro" etc., aos quais é difícil conferir um sentido que se possa

referendar.

A noção de pensamento alargado sugere uma outra via.

Afastando-se da escolha entre um pluralismo de fachada e a renúncia de suas próprias convicções, ele sempre nos convida a resgatar o que uma visão de mundo diferente da sua pode ter de verdadeiro, aquilo que pode nos levar a compreendê-la, ou mesmo a assumi-la em parte.

Um dia, escrevi um livro com meu amigo André Comte-Sponville, o filósofo materialista pelo qual tenho o maior respeito e amizade. Tudo nos opunha: tínhamos aproximadamente a mesma idade, poderíamos ter sido competidores. André vinha, politicamente, do comunismo; eu, da direita republicana e do gaullismo. Filosoficamente ele se inspirava completamente em Spinoza e nas sabedorias do Oriente; eu, em Kant e no cristianismo. Encontramo-nos e, em vez de nos odiar, como teria sido simples fazê-lo, começamos a acreditar um no outro, quero dizer, a não supor *a priori* que o outro estava de má-fé, mas a procurar, com todas as forças, compreender o que poderia seduzir e convencer numa visão de mundo diferente da nossa própria.

Graças a André, compreendi a grandeza do estoicismo, do budismo, do spinozismo, de todas as filosofias que nos convidam a "esperar um pouco menos e amar um pouco mais". Compreendi também o quanto o peso do passado e do futuro estraga o gosto do presente e até gostei mais de Nietzsche e de sua doutrina da inocência do devir. Nem por isso me tornei materialista, mas não posso mais dispensar o materialismo para descrever e pensar algumas experiências humanas. Em suma, acredito ter alargado o horizonte que era o meu até algum tempo atrás.

Toda grande filosofia resume em pensamentos uma experiência fundamental da humanidade, como toda grande obra artística ou literária traduz os possíveis das atitudes humanas nas formas mais sensíveis. O respeito pelo outro não exclui a escolha pessoal. Ao contrário, a meu ver, ele é sua condição primeira.

Bibliografia

É CLARO QUE EU PODERIA FAZER como antigamente na universidade. A primeira hora do curso se passava anotando-se uma bibliografia ditada pelo professor, de 150 ou mais títulos, que enumerava todas as obras, de Platão a Nietzsche, com os competentes comentários, tudo para ser obrigatoriamente lido até o fim do ano. A única dificuldade é que isso não serve absolutamente para nada, muito menos hoje do que antes, quando se podem encontrar na internet, em alguns segundos, todas as bibliografias que quiser, sobre todos os autores que desejar. Prefiro, portanto, lhe dar uma bibliografia pequena, mas "racional", só para lhe indicar alguns livros que você deve ler desde já, aqueles pelos quais você deve começar... sem prejuízo do resto, é claro. E, para ser honesto, você tem aí com o que se ocupar durante um bocado de tempo...

HADOT, Pierre. *O que É a Filosofia Antiga*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens.* In: *Rousseau.* Os Pensadores. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

KANT, Immanuel. *Fundamentos da Metafísica dos Costumes.* Tradução de Lourival Queiroz Henkel. Rio de Janeiro: Ediouro, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo É um Humanismo*. In: *Sartre.* Os Pensadores. Traduções de Rita Correia Guedes e outros. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

COMTE-SPONVILLE, André. *A Felicidade, Desesperadamente*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Que É Metafísica*. São Paulo: Duas Cidades, 1969; e *Superação da Metafísica*. In: *Nietzsche — Metafísica e Niilismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000. (Esses dois ensaios, embora muito curtos, são sem dúvida ainda muito difíceis, enquanto os outros livros são mais acessíveis.)

Sumário

Capa
Folha de rosto
Créditos
Dedicatória
Prólogo
Capítulo 1 - O que é a filosofia?
Capítulo 2 - Um exemplo de filosofia antiga
Capítulo 3 - A vitória do cristianismo sobre a filosofia grega
Capítulo 4 - O humanismo ou o nascimento da filosofia moderna
Capítulo 5 - A pós-modernidade
Capítulo 6 - Depois da desconstrução
A título de conclusão...
Bibliografia