

[ARTIGO]

O contorno ontológico da finitude

Stefan Vasilev Krastanov

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

Resumo: O intuito deste trabalho é trazer à luz algumas considerações sobre a origem do filosofar. Não se trata, portanto, de especular sobre a origem cronológica ou histórica da filosofia, enquanto atividade teórica organizada, mas trata-se de colocar em foco o processo do filosofar que, supostamente, dá origem à filosofia. Enfatiza-se, neste ensaio, a relação entre o *pathos* e o filosofar, da qual surge como resultado a hipótese de que o filosofar nasce como reação diante do *pathos* (impacto) pensado em termos de contorno ontológico da finitude.

Palavras-Chave: Filosofar, Filosofia, Contorno ontológico, *Pathos*, Finitude.

INTRODUÇÃO

A origem do filosofar e a sua gênese – eis a questão que dá ensejo a este ensaio. A intenção de especular sobre o próprio filosofar e re-definir a sua origem desenhará o conteúdo deste breve ensaio, que não pretendemos, aqui, esgotá-lo, mas apenas lançar algumas breves considerações sobre a sua natureza. Trata-se, com efeito, de transformar o processo de filosofar em problema de si mesmo e colocar, sob uma nova ótica, a questão da sua origem. Para o sucesso desta tarefa ambiciosa, precisamos adentrar na fonte da qual o filosofar brota. Num primeiro momento, será imprescindível que se coloque clara distinção entre a filosofia e o filosofar. A primeira constitui-se como uma atividade teórica que alicerça e determina o mundo da cultura, enquanto o segundo apresenta-se como uma atividade peculiar da realidade humana de encarar existencialmente a relação entre a sua vida e o mundo. O filosofar brota nesse vácuo que se estende entre interno e externo, com efeito, entre a vida do sujeito e o mundo. A origem da filosofia é mais ou menos esclarecida nos manuais de história da filosofia, porém o processo de filosofar, tal como surge no interior da realidade humana, remonta um passado desconhecido e não necessariamente racional⁸⁵. Perguntas do tipo: como o filosofar nasceu? quem foi o primeiro homem que começou a filosofar? - são questões irrespondíveis, que não fornecem nenhuma base histórica da qual podemos abstrair qualquer resultado legítimo. Embora seja impossível recuperar histórica ou

⁸⁵ Nos manuais de filosofia, o surgimento da filosofia está atrelado a uma atividade essencialmente racional, quando ocorre a passagem do mito ao logos. Veremos mais adiante que o processo de filosofar não necessariamente está atrelado a essa atividade racional.

cronologicamente o começo do filosofar, é possível, sim, hipoteticamente recuperar o processo silencioso deste despertar extraordinário. Despertar que nasce, de acordo com a hipótese aqui levantada, no momento em que a realidade humana se deparou com a finitude. O antagonismo entre a vida e a morte que se pressupõem mutuamente determina o contorno ontológico da finitude⁸⁶.

A questão em torno da origem do pensamento filosófico não carece de especulações, por isso não será nossa pretensão reiterar a discussão sobre suas implicações cronológicas ou historiografias, considerando que, do ponto de vista cronológico, estamos suficientemente abastecidos de provas. Isso vale, ainda, para as questões historiográficas⁸⁷. Seria, porém, o mesmo caso da abordagem ontológica que, supostamente, deve especular sobre a relação entre o filosofar e o ser, colocando, assim, em jogo a própria origem do filosofar? Se consultarmos os grandes protagonistas da filosofia – Platão e Aristóteles – observamos um acordo geral entre ambos no que diz respeito à origem da filosofia. É no *pathos* (espanto) que ela se encontra⁸⁸. Heidegger também adere a essa posição. Em seu ensaio, *O que é isto a filosofia*, ele diz: “O *pathos* é o espanto e “o espanto enquanto *pathos* é a *arkhé* da filosofia. [...] Designa aquilo de onde algo surge [...]”⁸⁹. Aliás, essa será a versão predominante diante da procurada origem. Justamente aqui surge a primeira dificuldade: origem de quê? da filosofia, enquanto uma atividade teórica organizada que determina o mundo da cultura ou do filosofar, enquanto uma atitude peculiar do ser humano de pensar a sua vida num *contorno ontológico*⁹⁰? Evidentemente, a filosofia constitui-se como consequência do filosofar, portanto, o filosofar antecede a filosofia e a determina. E uma vez que o filosofar dá origem à filosofia, temos que perguntar, então, sobre a origem da origem. Para não remontar, porém, um regresso *ad infinitum*, em busca de origem, adotamos o *pathos* como origem do filosofar. Nesse caso, o filosofar nasce do *pathos* e a filosofia do filosofar. É uma mudança que nos

⁸⁶ Finitude é uma noção que faz referência ao ente que se dá conta à sua existência finita.

⁸⁷ As abordagens cronológica e historiográfica não são propriamente ditas abordagens filosóficas, uma vez que se atentam ao fato e não ao direito desse fato. Assim, por exemplo, o fato de a filosofia surgir no século VII a. C., quando ocorre a passagem do mito ao logos, sob condições benéficas da constituição da cidade estado, etc., não diz nada sobre a raiz ontológica desse fato que deve se procurar na constituição ontológica da realidade humana.

⁸⁸ Tanto Platão como Aristóteles atribuem ao *pathos* a origem da filosofia. Platão profere em *Teeteto*: “É verdadeiramente de um filósofo este *pathos*, o espanto; pois não há outra origem imperante da filosofia que este”. Da mesma maneira, Aristóteles em sua *Metafísica* confirma esse significado: “Pelo espanto (*pathos* por excelência) os homens chegam agora e chegaram à origem imperante do filosofar” (ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Leonel Valandro. Porto Alegre: Globo, 1969, I, 2, 982 b 12 et seq.)

⁸⁹ Cf. HEIDEGGER, M. O que é isto – a filosofia. In: *Os Pensadores*, p. 219. São Paulo: Abril, 1973.

⁹⁰ O *contorno ontológico* é noção cunhada por nós, revela a relação antagônica entre o ser e nada, entre vida e morte, com outras palavras, revela a fenda que surge como resultado do impacto que se produz no conflito de forças opostas e enuncia o *pathos* do qual o filosofar brota como reação diante da finitude. Esses polos opostos descrevem um círculo que aqui, por uma razão peculiar, denominamos de contorno ontológico.

permite recolocar o foco investigativo sobre o processo do filosofar. Precisamos, desde o início, fazer essa ressalva para evitarmos erros conceituais que podem ocorrer por uma inadvertida utilização dessas noções tão próximas e, por isso mesmo, suscetíveis de erros.

Sendo assim, o primeiro ponto desta investigação é analisar a noção de *pathos*, o que ela significa e implica de tal modo que possa ser *arché* do filosofar; não apenas *arché*, mas também aquilo que o possibilita e o produz constantemente, como Heidegger ressalta⁹¹. A palavra *pathos*, enquanto soa em grego, designa algo como humor, afecção, sofrimento, enfim, uma “dis-posição afetiva fundamental” que está na base de todo filosofar. Todavia, o *pathos* implica, ainda, a ideia de algo pulsional, natural e afetivo e, portanto, não consciente e racional. O *pathos*, nas palavras de Heidegger, é “paixão, turbilhão afetivo. Mas *pathos* remonta a *paskhein*, sofrer, aguentar, suportar, tolerar, deixar se levar por, deixar-se convocar por”⁹². Se esse for o caso, seria então uma incoerência por parte de Platão e Aristóteles atribuírem ao *pathos* o *arché* da filosofia, uma vez que *pathos* e razão não são associáveis? Cabe mais ao *pathos* a ideia de caos, desordem, sofrimento, passividade em oposição à ordem, ao cosmos, à segurança, à ação que a razão constitui.

Dizer que o *pathos* é *arché* da filosofia seria reconhecer a sua origem extra-lógica. Isso não seria uma total divergência com aquilo que apreendemos nos manuais de filosofia, ou seja, que ela nasce como atividade preeminentemente racional? Assim sendo, o *pathos* pode somente dar origem ao filosofar, no âmbito de um contorno ontológico, mas jamais à filosofia. Deixando, momentaneamente, de lado essa polêmica, voltamos agora ao *pathos* para tentar descobrir em que sentido ele é *arché*. Observando melhor a citação abstraída de Heidegger, notamos que o *pathos* é “aquilo de onde algo surge”. Por um lado, ele é uma “disposição afetiva fundamental”, mas, por outro, “designa aquilo do que algo surge”. Em outros termos, dessa *disposição afetiva fundamental* brota o próprio filosofar. Não esqueçamos, porém, que o *pathos* pode ser traduzido por “espanto”. Nesse caso, é *do espanto que a filosofia surge*. Essa frase, contudo, isoladamente não é ainda bem compreendida. Falta-lhe um terceiro ponto, a saber, a referência à *instância espantadora* que provoca o sentimento de *pathos* ou espanto. Somente ela pode tornar compreensível porque o espanto ou o *pathos* é *arché* do filosofar. Perguntamos, então: espanto diante do quê? Essa pergunta já se dirige à instância espantadora, aquela que causa impacto (*pathos*, sofrimento, afecção).

⁹¹ Heidegger, a esse respeito, afirma: “O *pathos* do espanto não está simplesmente no começo da filosofia, como, por exemplo, o lavar das mãos precede a operação do cirurgião. O espanto carrega a filosofia e impera em seu interior” (O que é isto – a filosofia. In: *Os Pensadores*, p. 219).

⁹² HEIDEGGER, M. O que é isto – a filosofia. In: *Os Pensadores*, p. 219.

Naturalmente, diante de qualquer impacto, reage-se, criam-se possibilidades para amortizar o efeito impactante causado pela instância espantadora. Podemos pensar, assim, que a reação que se produz no espanto pode ser a da razão. Essa reação é a filosofia, enquanto entendida como atividade racional. Todavia, não seria exato reduzir o domínio da filosofia em uma atividade puramente racional. Seria mais exato dizer que a razão constitui apenas uma das possibilidades de se reagir diante do impacto, que a filosofia acolheu e aderiu ao longo do seu itinerário metafísico.

Voltemos, agora, ao impacto e perguntemos: qual a natureza e a dimensão desse impacto capaz de suscitar ou criar o próprio filosofar? Seria o caso de a filosofia ser o produto do impacto entre o homem e o mundo, talvez, ou diante dos fenômenos naturais que emergem frente aos olhos dos curiosos gregos? Ambas as perguntas são bastante associáveis; entretanto, longe de constituírem uma hipótese relevante no que se refere à procurada instância, aquela que produz o impacto do qual o filosofar brota. A possibilidade de se fazerem perguntas sobre o mundo ou sobre os fenômenos naturais remonta a qualquer pré-condição ou à pré-disposição que antecede a pergunta e a torna possível, algo semelhante à noção transcendental de Kant, por exemplo. Essa pergunta que se dirige ao *direito* e não ao *fato*⁹³ registrado (mundo, fenômenos naturais), como é no caso das ciências⁹⁴, seria exclusivamente do domínio da especulação filosófica. Todavia, essa pré-condição ou pré-disposição que inaugura a interrogação filosófica teria que passar por qualquer processo, possivelmente ontológico para produzir aquela “abertura”⁹⁵ que nos permite perguntar. Caso contrário, o primeiro homem já teria sido o primeiro filósofo, o que, porém, não é o caso. Mesmo Kant, na introdução da sua *Lógica*, afirma que não é possível determinar o início da filosofia: “Mas quando e onde primeiro surgiu entre os gregos o espírito filosófico, eis aí uma coisa que não se pode a rigor precisar”⁹⁶. Concordando com o filósofo alemão, completamos: mais difícil ainda é precisar a origem do próprio filosofar. Trata-se, portanto, de uma evolução da condição humana no decorrer da qual ela apreende a perguntar filosoficamente? Talvez. Ou talvez não se trate de evolução, mas de um ato de despertar que paira acima da humanidade a partir dos gregos. Não nos é dado, infelizmente, recuperar ontologicamente a gênese dessa “evolução” ou o momento silencioso desse “despertamento filosófico”. Portanto, deixaremos em aberto tal questão.

⁹³ Alusão aos kantianos *quid juris quid facti*.

⁹⁴ Diferentemente da filosofia que se atenta ao direito, as ciências particulares se dirigem ao fato. Nisso consiste uma diferença genética entre ambos os conhecimentos.

⁹⁵ Entenda-se *transcendência*.

⁹⁶ KANT, I. *Logik*, WW (Cassirer), vol. VIII, p. 346.

A possibilidade de perguntar sobre entes, segundo Heidegger, presume sempre uma pré-compreensão do objeto para qual se pergunta: “Enquanto procura, o questionamento necessita de uma orientação prévia do procurado. Para isso, o sentido do ser já nos deve estar, de alguma maneira, disponível [...]. Nós não sabemos o que diz ‘ser’ nós nos mantemos numa compreensão do ‘é’”⁹⁷. O que Heidegger quis dizer é que toda condição humana de interrogação emerge e se orienta pelo ser. Este seria o horizonte ontológico ou âmbito no qual se fixam e aparecem entes, enfim, coisas do mundo que interrogamos. A interrogação ôntica só é possível, de acordo com esse filósofo, no âmbito da dimensão ontológica que se abre no interior do ser-aí⁹⁸. Justamente por isso, o filósofo dirá que: “A metafísica é o acontecimento essencial no âmbito do Ser-aí. Ela é o próprio Ser-aí”⁹⁹. A metafísica inspira, ainda Heidegger, não é uma ocupação acadêmica, mas a condição fundamental do *ser-aí* de abertura para o ser, na qual nasce o filosofar como pergunta pelo ser.

Conforme essas considerações, conclui-se que a pergunta pelo sentido e pela natureza do ser inaugurou a especulação filosófica. Ou seja, o filosofar encaminha-se pela interrogação ontológica. Tal questionamento surge no impacto que produz a “fissura” chamada “realidade humana” e instala nela o *pathos* filosofante. Isso remonta à investigação do impacto e da instância espantadora. Se o início da filosofar é perguntar pelo ser, que nasce no *pathos*, justamente esse *pathos* seria o lugar da abertura causada pelo impacto produzido pela instância espantadora. Na busca dessa instância espantadora, novamente encontramos a valiosa indicação de Heidegger. Esse filósofo conclui seu ensaio, *O que é metafísica*, com a fundamental pergunta ontológica: “Por que afinal existe o ente e não antes nada?”¹⁰⁰. Nessa frase aparece outro aspecto da especulação ontológica – o nada. Para o filósofo, o nada constitui a possibilidade da revelação do ser. É um estado em que o homem (ser-aí) é arrancado da sua atitude cotidiana ou científica marcada pela ocupação. Enquanto ocupado pelos entes, ele fixa apenas este ou aquele ente, jamais o horizonte ontológico dos entes, isto é, o ser. No estado de angústia (que manifesta o nada, segundo Heidegger), brota aquela fissura reveladora que enuncia o ser ou, mais exatamente, a pergunta pelo ser, em total

⁹⁷ HEIDEGGER, M. O que é metafísica, p. 239. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1973.

⁹⁸ O termo Ser-aí representa a tradução do termo alemão Dasein. Segundo o *Dicionário Heidegger*, de Michael Inwood: “Dasein está essencialmente mundo e ilumina a si mesmo e ao mundo. O ‘aí (das Da)’ é o espaço que abre e ilumina: ‘O aí (Das Da) não é um lugar (...) o que contrasta com um lá’” (*Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 29). Dasein, então, pode ser entendido como o lugar privilegiado em que o ser se mostra, a partir do qual se mostra. É a presença do ser por meio da existência humana.

⁹⁹ HEIDEGGER, M. O que é metafísica, p. 242. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1973.

¹⁰⁰ Idem, p. 242.

domínio da autenticidade. Isso só é possível porque a angústia nivela¹⁰¹ as coisas, como se o nada manifestado pela angústia velasse os entes para desvelar o ser.

Esse ato de desvelamento é a transcendência que, assim entendida, indica um movimento que vai para além dos entes, como se o impacto arremessasse o homem para além dos entes, convocando, assim, a voz silenciosa¹⁰² do filosofar. Mas em que direção esse arremesso se dirige? Heidegger dirá: na direção do ser. Segundo o filósofo, o nada e o ser *com - pertencem* de tal modo que o ser se “revela na transcendência do ser-aí suspenso dentro do nada”¹⁰³. Nesse caso, o nada seria um mecanismo de revelação do ser; no entanto, não cabe ao nada a força gravitacional em torno da qual a filosofia gira. Não é a elaboração da questão do nada, mas do ser que constitui o alvo privilegiado da ontologia ao longo dos séculos e, em particular, da ontologia fundamental de Heidegger. Não obstante, aqui contestamos esse célebre filósofo, no domínio da sua reivindicação de fundamento. O espanto ou o *pathos* não pode, em seu modo de transcendência, enquanto condicionado pelo nada, destinar-se apenas ao ser, mas inclui, em seu foco central, não o ser, mas o totalmente absurdo e estranho nada. Talvez seja em meio do abismo do nada que nasce o espanto de tal modo que o homem possa ser elevado a visualizar o seu anseio metafísico mais precioso – o ser. O nada pode ser então a primeira indicação da instância espantadora¹⁰⁴. Levando em consideração a especulação heideggeriana sobre o nada tratado em seu célebre ensaio¹⁰⁵, voltemos nossos olhos à possibilidade que faz emergir a pergunta pelo ser e, curiosamente, nós a encontramos no vão

¹⁰¹ Na atitude cotidiana, sempre estamos ocupados com esse ou aquele ente, em cada momento dando preferência a algum tipo de ente. No humor de angústia, os entes perdem seus sentidos e significados. Nesse estado, perdemos interesse para com os entes e deixamos de nos ocupar com eles. Esse deixar de se ocupar com os entes é o nivelamento.

¹⁰² Alusão à frase heideggeriana de que *o silêncio é a expressão mais autêntica do ser* (ref.).

¹⁰³ HEIDEGGER, M. O que é metafísica, p. 241. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1973.

¹⁰⁴ Nesse ponto surge a necessidade de uma discussão sobre o nada enquanto este se apresenta como instância espantadora. Desde a antiguidade remota, quando a filosofia faz seus primeiros passos, o problema do nada suscita uma tamanha curiosidade “Nada não é” (fr. 6, 2), afirmava Parmênides, reduzindo-o em pura ausência, em puro não ser em oposição ao ser. O problema do nada ocupou as especulações metafísicas ao longo da sua história. Em Hegel, em oposição ao ser, o nada é, por assim dizer, a essência da negação, a base abstrata da negação e, portanto, a origem da negação. Essa conotação do nada se pode observar no seguinte trecho da *Ciência da lógica*: “(...) o positivo contém o ser e o negativo contém o nada, como base abstrata” (Wissenschaft der Logik, I, séc. 1, cap. 1, C, nota 1). O nada como a origem da negação é também sustentada por Heidegger: “É o nada a origem da negação e não vice-versa” (Was ist Metaphysik, 1949, e5 ed, p. 33). No mesmo ensaio, ele completa: “O nada é a negação radical da totalidade do existente” (ibid., p. 27). Por outro lado, Heidegger vê no nada um aspecto constituinte da realidade humana (Dasein), que se manifesta sob a forma da angústia: “(...) a angústia se encontra na mais completa impotência perante o existente em sua totalidade” (Ibid., p. 31). Na mesma página, o filósofo alemão ainda dirá: “O próprio nada que anula” (Ibid., p. 31). As especulações de Heidegger em torno do nada, apesar de não se vincularem diretamente a questão da morte, a pressupõem, pois, se é pelo sentimento de angústia que o nada brota como *completa impotência perante o ser*, então é a morte, entendida como dissolução total da existência, que dá vigor a essa impotência. O espanto nasce dessa impotência ou se confunde plenamente com ela.

¹⁰⁵ Conf. *O que é metafísica*.

do nada. Todavia, como podemos encontrar o nada, ou como o nada pode nos encontrar e causar o impacto de abertura? Em torno dessa pergunta bilateral talvez se oculte a suposta origem do filosofar. Então, é para o ser que o filosofar se dirige, mas a partir do nada; e é por esse nada que ele surge como grito diante do abismo, que devora, como *Cronos*, os seus próprios filhos.

O *pathos*, isto é, a origem do filosofar, surge e se alimenta do nada. Ou melhor, é no espelho negro do nada que a pergunta pelo ser se espelha. Em nossa ocupação cotidiana – diz Heidegger – *a gente se ocupa*¹⁰⁶ (com entes). Nessa ocupação, não há brechas ou fissuras. As coisas preenchem tudo até o momento inaudito em que o nada as invade e acende a “clareira do ser”. Quando, porém, esse nada se torna visível? Ou, retrocedendo mais ainda, perguntamos: qual a origem do nada, ou melhor, de onde brota esse conceito absolutamente vazio e absurdo? Não temos acesso ao nada diretamente, com efeito, o nada não se vê, não se sente, não se ouve, não se enuncia pela linguagem, pois a linguagem entifica o nada e, assim, o priva da sua não existência. Como se o nada fosse uma “presença” latente no homem que, em determinadas disposições de humor, de angústia, por exemplo, transcende para além dos entes e se instala como fundo negro no qual brilham *autênticas interpretações*¹⁰⁷ do ser. O nada, certamente, não se experimenta, isto é, não há registros dessa experiência. A única forma de nos aproximarmos dela é imaginá-la por intermediário da sua oposição radical – o ser. E, mais exatamente, imaginar a experiência de *não ser/existir mais*. Essa imaginação indiretamente nos dá ideias e interpretações sobre o nada, *o nada de ser*, em outras palavras, sobre a própria morte¹⁰⁸. E aqui chegamos à nossa segunda indicação da instância espantadora – a morte. A imagem, enquanto se imagina a possibilidade mais radical da existência – a própria morte, antecipa-nos uma experiência nunca vivida. Temos acesso a ela apenas por

¹⁰⁶ HEIDEGGER, M. *O que é metafísica*.

¹⁰⁷ Propositadamente, a frase *autênticas interpretações* é colocada em grifo, pois o acesso ao ser do modo descrito acima só pode advir da interpretação individual de modo tal que cada interpretação será totalmente única e individual. Isso, por outro lado, ressalta a impossibilidade de se compreender o ser sob quaisquer definições.

¹⁰⁸ A associação do nada com a morte não é arbitrária. Se o conceito de nada não possui nenhuma referência na vida, seria difícil então de determinar a sua origem. Todavia, será possível, em meio da disposição fundamental de angústia, no interior da própria realidade humana, brotar esse vazio que chamamos de nada. A angústia, portanto, que nos dá ideia sobre o nada, é o topos da sua “presença”. Mas o que é angústia e do que, em última instância, ela se origina? Uma possível resposta encontramos em *Ser e tempo* de Heidegger. No § 53 da obra, o filósofo dirá que a angústia, como disposição fundamental, “pode manter aberta a contínua e radical ameaça que vem do ser mais próprio e isolado do homem”. Essa ameaça radical que origina a angústia é evidentemente a morte. Na angústia, diz ainda Heidegger, “o homem sente-se em presença do nada, da impossibilidade possível da sua existência. Essa presença do homem perante a sua possibilidade última que anula todas as outras, Heidegger chama ser para morte. Segundo esses pensamentos, podemos, então, estabelecer o elo estreito entre o nada e a morte. O nada brota na angústia, mas esta se origina da ameaça ontológica do inevitável abandono do ser.

antecipação da imaginação, e não pelo evento único da nossa própria dissolução. E, assim, começamos a especular sobre ela, deparando-nos com a perplexidade do sentimento mais originário e impactante – o abandono do ser. Talvez, nesse abandono, como no espelho diante do nada, brota o filosofar. No abandono do ser. E Schopenhauer nos convence de que a “morte é a musa da filosofia” e argumenta que: “o homem, com sua consciência, a cada hora se aproxima mais de sua morte (...). Principalmente por causa disso o homem tem filosofias e religiões”¹⁰⁹. Nesse trecho, certamente, Schopenhauer explicita a fundamental importância da morte. Todavia, cabe aí uma correção: não é, porém, a consciência que enuncia a morte, mas o humor ou a disposição ao sentimento originário que a imaginação por antecipação produz. Nesse caso, estamos no âmbito do autêntico filosofar. Seria mais acertado dizer, tal como o faz Heidegger, que: “Antecipar-se à morte nos abre para o ser: ‘a morte é o maior e mais elevado testemunho do ser’”¹¹⁰.

Estando diante da presença latente da morte, o filosofar nos determina. A questão agora se transforma de: *por que existe o ente e não antes nada*, em *por que nada e não sempre o ente*¹¹¹? Nesse eixo: *nada versus ser*, em que a presença iminente da morte se coloca, em todo o seu vigor, diante da perplexidade desse pensamento arrepiante, começa, então, a caminhada filosófica e emerge a poderosa metafísica como aquele *fármaco* milagroso que promete exorcizar *aquela* que domina todos.

A morte significa e dá contraste à vida, antecipa as possibilidades de ser-aí em forma de projetos, dá sentido à vida que a filosofia procura desvelar. O pré-sentimento da finitude, que nos lança na transcendência e desencadeia a imaginação, é responsável pela evolução do ser humano, seja no sentido teórico, seja no sentido prático. O homem evolui porque antecipa a morte tentando escapar dela. As culturas, as sociedades, as ciências e as tecnologias nada mais são do que as respostas evanescentes do enigma existencial. As tentativas de aliviar esse sentimento mais originário criaram o próprio itinerário filosófico. Nesse itinerário, projetou-se uma vontade desenfreada que se aventurou para além da realidade aparente e fugidia – a única que está presente diante dos nossos olhos – para uma realidade permanente e perpétua que garante a realização desse anseio demasiado humano. A filosofia escolheu, assim, a razão como sua aliada mais poderosa, acreditando que, com ela, daria fim ao onipotente devir. Essa cruzada intelectual e teórica contra o devir, que durante milênios é protagonizada pela

¹⁰⁹ SCHOPENHAUER, A. Die Welt als Wille und Vorstellung I (O Mundo como Vontade e Representação I). Livro I. In: Saemtliche Werke. Ed. Wolfgang Frhr. Von Loehneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, volume I, p. 75.

¹¹⁰ INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 217.

¹¹¹ Nesse caso, o ente remete ao existir perpétuo em oposição da morte.

poderosa metafísica, tem modificado constantemente a vida do homem, mas sempre mantendo-se em rumo à eternidade. A vida eterna – eis o problema mais fundamental, mais urgente e mais inevitável de um ser imerso em constante devir, que só se destaca no fundo de uma morte certa. Eis a origem absolutamente fundadora da metafísica – o impacto do inevitável desaparecimento da singularidade do indivíduo, em contraste com o anseio frenético de existência perpétua.

Disso podemos concluir que o filosofar, como *pathos* causado pelo impacto diante do fim da existência, vem à luz no momento em que a morte se torna um problema e o homem descobre o sentido inexorável e absurdo dos enigmas da Esfinge¹¹²: “Decifra-me ou devoro-te”. Justamente na decifração dos enigmas do monstro, o homem toma conhecimento do seu caráter finito e contingente¹¹³. Em ambos os casos – decifrar a Esfinge ou ser devorado pelo monstro – implica o mesmo destino: a morte certa. Porém, do ponto de vista da origem do filosofar, a decifração é mais relevante porque ela revela a fugacidade da existência em que o homem pré-sente que está a caminho da morte, não como o animal que “só conhece a morte na morte”¹¹⁴. Justamente com ela nasce o grito do filosofar, com o trágico grito daquele que sabe a resposta.

Há quem conteste essa hipótese dizendo que o problema da morte e, por conseguinte, da imortalidade, cronologicamente, é muito mais recente e, portanto, não se aplica nem à Antiguidade, nem à Idade Média, muito menos à Grécia homérica¹¹⁵. Todavia, uma análise mais detalhada nos revelaria justamente o contrário, com efeito, desde o tempo dos ciclos épicos, a questão da morte abalava profundamente a consciência mítica dos gregos.

¹¹² Elegemos aqui o enigma da Esfinge como metáfora que representa o momento em que o homem toma consciência da sua finitude. Édipo decifra o enigma, mas ele lhe revela o caráter inexorável da vida que termina com a morte, com efeito, o enigma mostra inequivocamente que nenhuma razão ou astúcia humana é capaz de iludir ou confundir a natureza. Pior ainda, o homem sabe essa verdade trágica. Aqui se revela mais claramente o contorno ontológico em que a vida e a morte são apenas dois lados de uma e mesma moeda – a finitude.

¹¹³ A Esfinge propunha a quem passava perto dela o seguinte enigma: “*Que criatura pela manhã tem quatro pés, ao meio-dia tem dois e à tarde tem três?*”. A resposta desse enigma que Édipo consegue resolver é o homem, este enquanto sujeito a nascimento e morte, isto é, enquanto sujeito à transitoriedade. Esse enigma pode ser interpretado como alusão à descoberta da condição finita do homem.

¹¹⁴ Conf. Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung I* (O Mundo como Vontade e Representação I). Livro I. In: *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Loehneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, volume I, p. 75.

¹¹⁵ Feuerbach, em *Pensamento sobre a morte e sobre a imortalidade* (1830), afirma que o problema da morte, imortalidade individual, só aparece na modernidade. Nem no mundo greco-romano, nem na época medieval, o problema da imortalidade configurava uma questão fundamental e básica da existência. O homem da época greco-romana não se reconhecia, segundo Feuerbach, como consciência individual, considerando-se como parte do todo, da polis, da sociedade. Da mesma forma, o homem da época medieval não se via envolvido com o problema da imortalidade, apesar de constituir o artigo da fé, e vivia a sob a responsabilidade da igreja, justamente porque ainda não tinha desenvolvida uma consciência da sua individualidade. Apenas na época moderna, o problema da imortalidade aparece com toda força e significado.

O problema “morte” e a tomada da consciência desse evento mais radical da existência humana impõem, segundo Jacques Choron¹¹⁶, três considerações: é necessário, segundo ele, que, primeiramente, se tome a consciência da individualidade do sujeito, isto é, da sua singularidade. No segundo momento, Choron evoca a necessidade de um raciocínio lógico que revele o caráter universal da morte, ou seja, que todos os homens são mortais. A universalidade desse raciocínio mostraria o caráter inevitável da morte. No terceiro momento, o autor destaca a necessidade de substituição do tempo cíclico com o tempo linear em que aparece a ideia de início e fim.

Referente à primeira exigência, podemos observar que a tomada da consciência da singularidade do indivíduo se evidencia ainda nas atitudes dos heróis, tanto épicos, como trágicos. A tendência de *diferenciação*¹¹⁷, claramente explícita nas atitudes dos heróis, prova, incontestavelmente, que tanto a Grécia épica, como também a Grécia trágica já teria conquistado a sua concepção de individualidade. As disputas homéricas constituem uma prova incontestável ao apelo à individualidade.

No que diz respeito à segunda exigência, sobre a necessidade de um raciocínio lógico que revele inequivocamente o caráter inevitável da morte, diremos que o raciocínio lógico, tomado em si mesmo, não é capaz de atravessar a fronteira para o domínio ontológico e atestar a certeza existencial da morte. O raciocínio lógico só se formará muito mais tarde, depois que a certeza existencial, por meio da experiência empírica da morte do outro e da dor da perda irreparável que dela se origina, alcançar o *sentimento da situação originária*¹¹⁸. Ressaltamos, também, que, no raciocínio lógico, com a sua exigência de universalidade, opera uma atitude banalizadora¹¹⁹ da morte que cabe só ao sentimento de autenticidade desbanalizar. Disso se pode concluir que não o raciocínio lógico, mas o sentimento da própria singularidade colocou o indivíduo face a face com a morte.

No terceiro caso, que se refere à substituição do tempo cíclico pelo tempo linear, podemos dizer que o tempo cíclico implica a ideia de eterna renovação e, portanto, considera a morte não em sua radicalidade, como sendo o evento final da existência. Com a mudança do paradigma a partir do tempo linear, essa renovação se torna impossível. Todavia, nesse terceiro ponto, é possível polemizar com Choron, pois ambas as ideias, seja de tempo cíclico, seja de tempo linear, não reconhecem a morte em sua radicalidade, apenas implicam na

¹¹⁶ Ver: CHORON, J. *La mort et la pensée occidentale*. Paris: Payot, 1969, p. 11.

¹¹⁷ A tendência à diferenciação é, na realidade, tendência à individuação. Neste caso, a diferenciação pode ser compreendida como o processo de determinação da individualidade.

¹¹⁸ Sentimento da situação originária refere-se ao estado de autenticidade.

¹¹⁹ Como, por exemplo, uma mera estatística.

maneira de se lidar com ela. O tempo cíclico predomina na cosmovisão antiga. Nesse caso, a possível renovação é um dos modos de se lidar com o lado tenebroso da vida que, inclusive, a metafísica de Platão adere. Platão apresenta-nos uma versão peculiar dessa visão cíclica, por meio da doutrina da metempsicose.

O tempo linear, por outro lado, também não considera a morte em sua radicalidade, uma vez que o fim da existência física seria apenas o início da vida espiritual. Nesse caso, vale notar que a escatologia cristã, ao aderir à ideia de tempo linear, apresenta uma síntese entre o dogma da criação *ex-nihilo* e o dualismo platônico, em que se estabelecem dois níveis ontológicos distintos – físico e metafísico. Pela criação *ex-nihilo*, já é possível pensar o tempo linear como progressão histórica da existência física entre dois pontos extremos, com efeito, entre início e fim. Todavia, a ideia de dualidade dos mundos parece dissolver a ideia de fim, uma vez que, para além da existência física temporal, existe uma outra – atemporal. Portanto, o tempo linear, enquanto vinculado à escatologia cristã, ainda não apresenta um argumento contundente em favor da tomada da consciência da morte como um evento irreversível.

Portanto, em ambos os casos – seja na ideia de tempo cíclico, seja na de tempo linear – propõem-se duas soluções diferentes ao mesmo problema: a morte. Nas duas, porém, a morte não é encarada em sua radicalidade; o seu sentido é totalmente invertido e banalizado. Ela perde seu vigor impactante, vira uma morte fraca e disfarçada e, o mais importante, incapaz de engendrar o *pathos* do filosofar.

Concluimos, então, que, referente à tomada da consciência da morte, o mais relevante argumento consiste na emergência do sentimento de singularidade do indivíduo. Os demais argumentos, como o do raciocínio lógico e o dos tempos – linear e cíclico, apresentam apenas uma maneira metafísica e moral de lidar com o problema “morte”.

A tomada da consciência do caráter inevitável da morte faz com que o homem comece a se questionar a respeito de uma eventual vida após a morte. Enfim, começa a se questionar a respeito da natureza da própria morte, entendida como nadificação total da existência. Uma vez que a questão da morte se configura como a questão mais fundamental da existência humana, há de se esperar que uma relativa imortalidade – da alma, por exemplo – pode constituir conforto diante desse pensamento aterrador.

Certamente, a vida após a morte serve como consolo metafísico, em torno do qual a especulação metafísica desenvolveu o seu arcabouço. Mas não apenas ela, também a religião, que atua com o mesmo arcabouço e enfatiza o consolo metafísico, opera significativa desvalorização da morte, esvaziando, assim, a fonte da qual o filosofar brota – o impacto

diante da morte. Portanto, se o sentimento de morte conduz ao filosofar e esse sentimento não se dá no plural, mas depende, exclusivamente, da autenticidade humana, então, quaisquer atitudes universalizantes presentes na metafísica implicam inevitavelmente na desconfiguração do autêntico filosofar¹²⁰. Nesse caso, a possibilidade de se manter em aberto o autêntico filosofar depende exclusivamente da possibilidade de se encarar a morte em sua radicalidade. Possibilidade essa que só é cumprida no horizonte da autenticidade, onde se constitui o contorno ontológico da finitude.

CONCLUSÃO

Neste ensaio, traçamos algumas linhas limítrofes entre a filosofia e o filosofar, trazendo à tona uma reflexão sobre a importância do filosofar. Este processo nasce como “reação de amortizar” o impacto (*pathos*) que a morte, compreendida como finitude, exerce sobre a realidade humana e a conduz a interrogar-se sobre o ser. Eis a aposta ontológica em torno da qual se constitui a pergunta mais significativa da existência humana que se estende entre dois extremos – vida e morte ou ser e nada, desenhando o contorno ontológico no qual nasce o filosofar como pré-condição daquela extraordinária cultura teórica do ocidente que leva o nome de filosofia.

¹²⁰ Aqui se pode polemizar, objetando-se que a metafísica constitui a marca registrada do filosofar e, portanto, não se pode atribuir a ela, em nenhuma hipótese, um efeito banalizador da filosofia. Todavia, se prestarmos atenção à afirmação de Alfred Whitehead (1929), conforme o qual a filosofia depois de Platão “não passa de uma sucessão de notas de rodapé da obra de Platão”, e, levando às últimas consequências essa afirmação, podemos então dizer que o primeiro e o último filósofo original era Platão. E isso faria todo sentido se pensarmos que toda tradição metafísica gira em torno das ideias diretoras de Platão. Como se, ao esboçar os principais problemas da metafísica, Platão traçasse os contornos da figura metafísica que, atraída por um *thelos* racional, tende ao preenchimento e à realização. Nesse sentido, podemos pensar que os pensadores após Platão são os realizadores desse projeto platônico.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Leonel Valandro. Porto Alegre: Globo, 1969,

CHORON, J. *La mort et la pensée occidentale*. Paris: Payot, 1969

HEIDEGGER, M. *O que é isto – a filosofia*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1973

HEIDEGGER, M. *O que é metafísica*, p. 239. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1973

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Ed. Vozes, 2001

INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung I* (O Mundo como Vontade e Representação I). Livro I. In: *Saemtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Loehneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986,