
A MORTE E A MODERNIDADE: MEDITAÇÕES NOS TEMPOS DA PANDEMIA

Carlos Roberto Drawin

A pandemia de covid-19 tem produzido efeitos traumáticos nos indivíduos e nas sociedades. O seu alcance global, a rapidez da propagação e o despreparo científico inicial em seu enfrentamento suscitaram surpresa e desamparo, duas condições inerentes ao trauma. As reações cobrem um espectro afetivo abrangente: da pura e simples negação do problema e dos riscos envolvidos ao sarcasmo, revolta e depressão.

Como isso pôde acontecer conosco? A pergunta latente traduz a nossa perplexidade. É aceitável que situações semelhantes tenham ocorrido no passado, mas, afinal, não vivemos mais na Idade Média. Para nós, como para cada nova etapa da humanidade, circunscrita num segmento bem delimitado de tempo, o passado é uma abstração que somente vem à tona quando perambulamos distraidamente por seus restos monumentais.

A tendência ao apagamento do passado parece fazer parte do mecanismo de defesa geracional, porque as “juventudes” se sucedem e são instadas a assumir o seu papel na transmissão cultural, a enfrentar a tarefa sempre perturbadora do compromisso na construção do mundo, e tal desafio impõe certa ruptura com relação àqueles que lhes precederam. O meu propósito

neste texto consiste em ressaltar alguns traços específicos de nossa época, de modo a contribuir para a compreensão dos efeitos traumáticos da atual pandemia e tecer algumas observações sobre a meditação da morte como tópico fundamental do pensamento filosófico.

Qual modernidade?

Nossa época? Como proceder à sua definição e demarcação? A dificuldade é imensa e, como é comum dizer, já fez jorrar rios de tinta. A cronologia é controversa e depende dos acontecimentos considerados cruciais, ou seja, que fornecem elementos para a determinação de um limiar epocal. A designação, o modo como nomeamos esse ou aquele período, também não nos fornece grande consenso, e termos como “modernidade”, “modernização”, “pós-modernidade” e “hipermodernidade”, entre outros, se multiplicam e se misturam em confusão semântica, de modo que o seu deslindamento depende dos pressupostos de cada autor. Vou me limitar ao esboço de um mapa bem simples antes de entrar no tema central do texto.

Começo com alguns marcos cronológicos, não apenas para definir limiares epocais claramente diferenciados, mas também como sinalizadores de suas superposições, imbricações e polaridades. Os manuais de história estabelecem algumas datas indicativas do nascimento da época moderna: a invenção dos tipos móveis da imprensa por Johannes Gutenberg (c. 1445), a descoberta da América por Cristóvão Colombo (1492) e o início da Reforma com as 95 teses de Martinho Lutero (1517).

A exatidão das datas pode ser enganosa, sendo apenas pontos indicativos boiando na superfície de movimentos mais profundos. As mudanças estruturais na economia, por exemplo, começaram com o lento esgotamento do modo de produção feudal; as remodelações na ordem política, com a centralização do poder na constituição do Estado moderno; e os deslocamentos no domínio cultural, com o humanismo renascentista e a fragmentação da cristandade.

A distinção didática desses diferentes níveis não faz justiça ao processo muito complexo e de difícil análise de sua inter-relação. Para a caracterização do conjunto pode-se falar em “ascensão da modernidade”, como no manual que tomei como referência para minha esquemática descrição (PERRY, 2002, p. 214). Porém, prefiro a designação de todas essas mudanças, mais ou menos profundas e descontínuas, como “formação da época moderna”, reservando o substantivo “modernidade” para nomear o projeto civilizacional inaugurado no último quartel do século XVIII, com as revoluções industrial, americana e francesa, e no qual ainda estamos.

Ao falar desse modo, parece que há a insinuação de que a modernidade é um bloco monolítico, como se existisse uma nítida linha de continuidade atravessando os últimos 250 anos. Não é bem assim. Para matizar um pouco essa impressão, introduzo ciclos que se enlaçam e se superpõem no desdobramento da modernidade, constituindo a dialética da modernização de modo que um aspecto ou vertente do processo pode contradizer o outro, e o aparentemente novo pode ser o ressurgimento e a reconfiguração de algo anterior. Aqui, a noção de dialética, de uso comumente abusivo, simplesmente assinala as rupturas, contradições, amálgamas, diferenças e identidades que se entrecruzam e interagem nas determinações históricas, considerando como legítima a asserção de Hegel, segundo a qual “a base de toda determinidade é a negação” (HEGEL, 2012, p. 187).

Por isso podemos perceber, no desenrolar da modernidade, a interpenetração de dois movimentos aparentemente antagônicos: o da racionalização social, com sua exigência de hegemonia da ciência e da técnica, de uniformização e maximização da funcionalidade; e o da diferenciação cultural, com sua reivindicação de liberdade e exaltação da consciência individual e grupal. Supostamente, esses movimentos de modernização encontrariam o seu fundamento ou ponto comum na abertura para o futuro, ou seja, no projeto de emancipação da humanidade das servidões e da realização, a partir da própria potência humana, de sua essência racional.

Não obstante, em sua deriva histórica, a modernização em seus dois aspectos, social e cultural, se desconectou do fundamento ontológico e do projeto racional para converter-se numa espécie de dinamismo automático. O ideal iluminista do progresso dá lugar às mutações incessantes, tomadas em si mesmas como fins ou, simplesmente, vistas como meios sem fins. Elas ocorrem sem nenhuma justificação substantiva, sem o recurso de alguma instância externa de inteligibilidade (HABERMAS, 1989, p. 11).

Após essas considerações filosóficas, posso retornar brevemente às demarcações cronológicas. No grande arco de quase três séculos da modernidade, estendendo-se da Revolução Francesa até os nossos dias, testemunhamos diversos deslocamentos e mutações nos processos de modernização. Na impossibilidade de segui-los mais de perto, utilizei a noção de ciclos, preservando a sua sequência no tempo, supondo a existência de diversos pontos diferentes de enlace.

Um primeiro ciclo pode ser denominado “modernidade clássica”, cobrindo o período de 1789 até 1914, data da eclosão da Primeira Guerra Mundial. Nele, visto sob o olhar retrospectivo, os ideais iluministas do projeto moderno parecem estar num percurso de realização. O avanço da tecnologia e o acirramento da competição capitalista, que seriam as condições necessárias ao progresso, surpreendentemente se voltam contra ele, desencadeando a destruição em massa e o colapso das ordenações e valores sociais até então dominantes.

O impacto da catástrofe mundial acentua o descolamento dos processos de modernização, que seguem um curso cada vez mais automatizado e independente das regulações normativas. É possível falar, então, de um segundo ciclo e nomeá-lo “modernidade tardia”, com o intuito de assinalar o crepúsculo dos ideais iluministas em seus pressupostos filosóficos e parâmetros axiológicos, provocando o desencantamento do projeto civilizacional iluminista naquele conturbado período de trinta anos, de 1914 a 1945, quase continuamente sacudido por guerras, massacres, genocídios e totalitarismos.

No segundo pós-guerra – com a paz restaurada, um novo pacto social e um surto de desenvolvimento –, há certa revivescência dos ideais e parâmetros

antes profundamente abalados. O marco formal do novo ânimo e da renovada esperança na civilização encontra-se na Declaração Universal dos Direitos Humanos por parte da Organização das Nações Unidas. A recuperação da economia europeia, desmantelada pela guerra, e o crescimento econômico dos países capitalistas desenvolvidos – com uma inédita participação popular na riqueza produzida – suscitou o novo ciclo, aproximadamente entre 1945 e 1975, denominado por alguns “trinta anos gloriosos” e por outros, “Era de Ouro”. Na década de 1960, esse ciclo virtuoso parece alcançar o seu apogeu, e os benefícios econômicos chegam a segmentos mais extensos da população nas sociedades caracterizadas como afluentes (HOBSBAWM, 1995, p. 253).

Não há como acompanhar aqui a fiação dos acontecimentos e de seus significados oscilantes. Pode-se dizer, genericamente, que há uma convergência ilusória de desenvolvimento econômico e liberdade individual alimentando a exacerbação utópica dos movimentos contraculturais dos anos sessenta e setenta. A crença na organização horizontal e quase espontânea da vida comunitária seria a prefiguração de uma nova etapa da humanidade, finalmente liberada de todos os jugos da transcendência e da universalidade. Um dos efeitos ideológicos do surgimento e possível triunfo de uma forma de vida que se opusesse ao sistema vigente foi essa crença, estruturada por uma racionalidade férrea e inumana. Incapaz de perceber o nexos estrutural entre o próprio imaginário e a expansão e flexibilização do capital, o movimento contracultural refluí rapidamente, deixando sulcos profundos na sensibilidade e no pensamento pós-modernos (LYOTARD, 1979).

O que significaria o pós? A direção de um caminhar para além da modernidade? O tema é fascinante e difícil, mas não pretendo abordá-lo. Quero apenas sublinhar como o pós-moderno surge justamente do descolamento interno da modernidade, como uma espécie de efeito subjetivo do desmoronamento das bases sociais laboriosamente montadas no pós-guerra, entre 1973 e 1991, ou seja, nos vinte anos que se seguiram ao fim da estabilidade da Era de Ouro (HOBSBAWM, 1995, p. 393).

Com o fim da União Soviética e da Guerra Fria, no início dos anos noventa, bem depressa se difundiu a ideia da chegada do fim de uma época – a das ideologias, dos conflitos de classe e de nacionalidades – e a entrada auspiciosa nos novos tempos da democracia liberal, do bem-estar da maioria associado ao reconhecimento e respeito aos direitos das minorias. A felicidade não viria da contestação da cultura, crença dos anos sessenta, mas sim do dinamismo intrínseco do sistema, ou seja, o descolamento entre o processo de modernização e o projeto da modernidade não produziria um desastre, abriria as portas pós-utópicas de um “admirável mundo novo”.

Em julho de 1989, o cientista político norte-americano Francis Fukuyama publicou um ensaio de grande repercussão sobre o fim da história. Longe de significar o alcance de um final longamente almejado, o “fim” não era o atingimento de um *telos* ou de uma finalidade intencionalmente buscada, e sim a abdicação de toda espécie de teleologia, de filosofia da história. O encerramento da história tornava-se também uma interdição do pensamento e deslegitimação da ação, porque nada mais haveria como alternativa ao estado hegemônico do mundo.

Por que pensar e agir quando o processo de modernização foi colocado no piloto automático, se o progresso, quase sempre identificado ao mero crescimento econômico, tinha se tornado inevitável? O anúncio da nova prosperidade não foi tão longamente saboreado como se supunha e um travo amargo não se fez esperar, a história retornou ao seu curso com a força da violência e o cortante da ironia (DRAWIN, 1990, p. 363; ANDERSON, 1992, p. 7).

O pensamento pós-moderno, que ainda era caracterizado por grande envergadura conceitual, acabou se diluindo numa vulgata bem banal. Se aceitarmos como referência a noção controversa, bastante cômoda, de geração – englobando aqueles que compartilham experiências comuns a cada trinta anos – então a última geração, vivendo entre 1990 e 2020, após o triunfo das sociedades neoliberais, pode ser considerada como a geração

do desencanto acerca da paz estável e das benesses econômicas provenientes do “fim da história”.

A dura realidade da reprodução cega do capital, o desmonte do Estado de seguridade social, a corrosão generalizada da confiança nas instituições e o desnorteamento dos valores produziram um inesperado choque, cujo efeito rebote se deu na supercompensação imaginária do poder do indivíduo de moldar a vida ao seu bel-prazer.

Os sonhos da contracultura renasceram desencantados e apequenados na esfera sufocante das vidas individuais e tribais. Na esteira da virtualização do mundo, difundiu-se a ideia do “tudo é possível”, como um tipo de parasita do postulado “nada é possível”, em que não há alternativas para o real da realidade: o crescimento é interminável, a riqueza e o prazer acessíveis, os direitos inegociáveis e o fracasso, se houver, somente pode ser atribuído à incompetência dos indivíduos em gerenciar a si mesmos (JUDT, 2011, p. 15; DARDOT; LAVAL, 2016, p. 321).

A geração dos últimos trinta anos da pós-história foi ficando completamente esquecida do passado, desvinculada das tradições e descrente das promessas de futuro, passou a viver no tempo cada vez mais contraído, acelerado e virtualizado do presente. Vou nomeá-la “geração hipermoderna” (CHARLES, 2009).

Gosto de expressar a atual condição geracional de um modo um pouco ácido: se as coisas estão sob controle e seguem o seu curso inexorável, se quanto a isso nada há o que fazer, então somos inteiramente livres para sermos o que bem quisermos. Garantido o real da realidade, o imaginário pode se soltar à vontade. Esse sistema paradoxal de crenças parece ser refratário às críticas sistêmicas, como se vê no caso da catástrofe ecológica que se aproxima. Os apelos para frear o rumo enlouquecido da civilização aparentam ter um tom excessivamente apocalíptico, assim, deixam de ser críveis e não são sequer escutados. Tal é o destino das Cassandras, dos profetas da catástrofe. O tribunal do futuro – observa Jean-Pierre Dupuy – é uma “ficção metafísica”:

como não existe hoje, não nos submetemos a ele, a não ser que estivéssemos dispostos a julgar nós mesmos (DUPUY, 2013, p. 195).

O futuro apocalíptico é negligenciável. E eis o inesperado: subitamente a pandemia traz o passado para o presente. A periodização proposta anteriormente, feita com o distanciamento do olhar retrospectivo, deixou de lado o seu andamento dramático e eludiu os horrores que sempre marcaram as grandes transições. A peste negra, por exemplo, vinda da Mongólia, se alastrou pela Europa (1347-1351) e matou “cerca de 20 milhões de pessoas, talvez – aproximadamente de um quarto a um terço da população da Europa” (PERRY, 2002, p. 200). Junto com outros fatores, como o Grande Cisma da Igreja Católica, ela provocou, no final da Idade Média, um sentimento generalizado de culpa e condenação, uma onda de angústia diante da impotência da cristandade em oferecer segurança espiritual aos indivíduos e comunidades (TILLICH, 1967, p. 43).

Os exemplos poderiam ser multiplicados. Apenas menciono, por associação, a gripe espanhola, vinda dos Estados Unidos da América em 1918, que se espalhou rapidamente e ceifou pelo menos 40 milhões de vidas. As epidemias, sempre andando juntas com os massacres, a pobreza e as guerras pareciam ter ficado para trás após o advento da pax americana. A história inconclusa nos surpreendeu e assim a “geração hipermoderna”, com o seu desinteresse blasé pelo futuro comum e sua fixação no presente gozoso, foi pega em contrapelo pelo abrupto reverso do irreversível. A ciência e a técnica, a democracia e o consumo, a segurança e o gozo deveriam ter impedido a ocorrência de algo relegado ao passado ou restrito a algum recanto miserável do planeta. Por conseguinte, a pandemia não deve ser real, e aí se encontra a raiz do posicionamento negacionista.

Se assim é, então nos deparamos com um instigante problema filosófico, cuja investigação ultrapassa muito os limites estreitos do meu texto. Ele pode ser apresentado em esboço e de modo dogmático: há na linguagem uma demanda intrínseca de sentido ou um impulso de transcender de alguma forma as condições fáticas de nossa vida.

Uma das maneiras de entender isso aparece na expressão “dever ser” que está associada ao imperativo moral. Se o que é não é moralmente satisfatório, então devemos agir de modo a realizar o que ainda não é e, no entanto, deve ser. O dever moral tensiona a realidade efetiva para uma direção, para um sentido, para algum tipo de saída inteligível com relação a um estado de coisas. Ora, na hipótese de não haver sentido algum, se o estado de coisas não pode ser transformado e nem transcendido, se ele é o que é, então deve ser negado de alguma forma. De modo resumido, pode-se dizer: é intolerável que isso seja assim, logo não deve ser assim ou, simplesmente, não é assim. A negação determinada, como na proposição hegeliana anteriormente citada – “a base de toda determinidade é a negação” (HEGEL, 2012, p. 187) – projeta-se ou, antes, confunde-se numa negação abstrata e fantasiosa.

A pandemia é intolerável, não só porque põe em risco a nossa vida biológica, isto é, a vida nua, desprovida de qualquer predicado político e espiritual, mas também porque mutila a nossa liberdade individual, o direito de cada um gozar como quiser. A pandemia, na agudeza de sua manifestação, atualiza vários tipos de morte, entre elas, e não a menos importante, a da nossa fantasia de onipotência; ora, se a morte é um fato bruto e carente de sentido, então é uma realidade intolerável para os tempos hipermodernos e, portanto, não pode e não deve existir.

Meditando a morte

Talvez descubram algum remédio ou vacina para combater o vírus e logo retornaremos à normalidade de antes, como se de fato a pandemia não tivesse existido. Tudo não teria passado de um sonho ruim, de um pesadelo. De qualquer forma, suas marcas permanecem, como tudo parece indicar, porque o esforço de esquecimento nunca é completo. As experiências, sobretudo as cruciais, se inscrevem na memória e retornam de quando em vez, e só poderíamos apagá-las inteiramente se também pudéssemos renunciar à linguagem. Somente os animais falantes têm história, transcrevem a sua vida no tempo, amarrando com os fios da memória o seu hoje e o seu

ontem e lançando-os adiante na perscrutação do amanhã. A linguagem, sendo depositária do tempo, e sendo este o registro do caráter efêmero das coisas, então aquela também é a guardiã da morte.

Numa das conferências acerca da essência da linguagem, Heidegger disse:

Mortais são aqueles que podem fazer a experiência da morte como morte. O animal não é capaz dessa experiência. O animal também não sabe falar. A relação essencial entre a morte e a linguagem relampeja, mas permanece impensada. Ela pode nos dar, contudo, um sinal do modo como a essência da linguagem nos reivindica para si (*zu sich be-langt*) e nos sustenta junto de si, no caso da morte pertencer originariamente àquilo que nos reivindica (HEIDEGGER, 2003, p. 170).

As palavras de Heidegger indicam a pertença recíproca (*Zusammengehörigkeit*), a íntima afinidade entre linguagem e morte na constituição do humano enquanto humano. Se a relação entre a linguagem e a morte permanece impensada, não é por jamais ter sido colocada antes, e sim porque – vinda do mais íntimo de nós mesmos – também nos chega sempre como uma forma de intimação (*Belang*), como uma interrogação dolorosa e incontornável, deixando um espaço nunca suficientemente preenchido pelas respostas. Afinal, a experiência do pensamento, em sua pretensão metafísica, consiste em ir sempre mais fundo, sem jamais alcançar um fundamento último, um chão bem sólido sobre o qual pudéssemos construir nossa morada definitiva.

O pensamento acaba sempre indo de encontro ao infundado, ao não-lugar que a morte não cessa de evocar, o que certamente desarranja a expectativa de controlar a totalidade dos entes e neutralizar a inquietação e a angústia (AGAMBEN, 2006, p. 9). Quando se pretende não haver mais nenhum “por quê?” – quando se supõe abolida a peregrinação da verdade e do bem em nome da plena ordenação racional da vida, visando a otimização do gozo –, então a civilização adentrou no niilismo, caracterizado por Nietzsche como advento do “último homem”, designação do filósofo para os indivíduos

desobrigados do fardo moral, que piscam o olho espertamente e dizem “nós inventamos a felicidade”:

[Eles] deixaram as regiões onde era duro viver [...]. São inteligentes e sabem tudo o que ocorreu: então sua zombaria não tem fim. Ainda brigam, mas logo se reconciliam – de outro modo, estraga-se o estômago. Têm seu pequeno prazer do dia e seu pequeno prazer da noite: mas respeitam a saúde (NIETZSCHE, 2011, p. 18).

O diagnóstico de Nietzsche se encaixaria na definição da “geração hipermoderna”? Mas pensar assim não seria uma simplificação excessiva que levaria a confundir um modelo ou tipo ideal com a imensa riqueza e matizamento das realidades históricas? Além disso, existe uma questão teórica de difícil solução: o que é constante e atribuível à natureza humana e o que depende de determinados contextos históricos e culturais? A alternativa não é excludente, podemos pensar que certas constantes da experiência ganham diferentes relevos em diferentes épocas. Os traços do “último homem”, para usar a expressão de Nietzsche, sempre estiveram presentes, como se vê na polêmica socrática contra os defensores da primazia dos interesses individuais sobre o bem comum. O exemplo do Sócrates platônico soa como admoestação para as sociedades nas quais se dá de modo mais agudo a retração dos horizontes de sentido e a exaltação do individualismo. Em tais sociedades também se intensifica o despreparo diante das adversidades.

De qualquer forma, gostaria de repetir antes de prosseguir com minha exposição, que a pandemia atual não traz apenas uma ameaça próxima e efetiva à continuidade da vida biológica, também comporta um desafio especialmente difícil de ser enfrentado num momento de contração do tempo e de refluxo na imanência. O advento da doença desconcerta a revolta orgulhosa contra todas as limitações impostas às fantasias de realização dos indivíduos, evocando as inúmeras mortes que pontilham a nossa existência finita – perdas e impasses, decisões e alternativas, fracassos e êxito –, porque não há sucesso ou conquista pessoal capaz de resistir ao escoar do tempo.

Não é surpreendente, pois, que a morte tenha sido um tema constante na reflexão filosófica. Talvez o discurso mais célebre e de maior impacto na tradição ocidental tenha sido o diálogo *Fédon*, de Platão. Nele Sócrates, prisioneiro e condenado à morte, se prepara conversando com os seus amigos sobre a imortalidade da alma. Se a filosofia por ele é definida como *meditatio mortis*, não é pelo gosto da morbidez. A vida é certamente um valor, porque sendo um existir e não um simples fato, o estar vivo se reveste de qualidades que transcendem a sofreguidão e insensatez do prazer momentâneo, assim como a mera evitação da dor a todo custo. Dessa forma, Sócrates consolava os seus ansiosos discípulos:

Como parece aparentemente desconcertante, amigos, isso que os homens chamam de prazer! Que maravilhosa relação existe entre a sua natureza e o que julga ser o seu contrário, a dor! Tanto um como a outra recusam ser simultâneos no homem; mas procure-se um deles – tenhamos preso um deles e estaremos sujeitos quase sempre a encontrar também o outro, como se fossem uma só cabeça ligada a um corpo duplo (PLATÃO, 1983, p. 60).

Estaria ele, na iminência de sua morte, alheio ao mundo? Indiferente à vida pública, até então por ele cultivada? Não parece ser esse o caso. Em seu diálogo com Símiias, presente “na manhã de seu último dia” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 173), ele vai delineando qual deve ser a atitude e a esperança do filósofo em sua “marcha incessante para o conhecimento” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 174). A filosofia não é a vaidade do conhecer por ele mesmo, um conhecimento desimplicado do conhecedor, é antes uma forma legítima de ascese capaz de dirigir o olhar de quem busca para aquilo que verdadeiramente importa:

Na verdade, excelente Símiias, talvez não seja em face da virtude um procedimento correto trocar assim prazeres por prazeres, sofrimentos por sofrimentos, um receio por um receio, o maior pelo menor, tal como se tratasse

de uma simples troca de moedas. Talvez, ao contrário, exista aqui apenas uma moeda de real valor e em troca da qual tudo mais deva ser oferecido: a sabedoria! Sim, talvez seja esse o preço que valem e com que se compram e se vendem legitimamente todas essas coisas – coragem, temperança, justiça – a verdadeira virtude, em suma, acompanhada de sabedoria. É indiferente que a elas se acrescentem ou se tirem prazeres, temores e tudo mais que há de semelhante! [...] Talvez, muito ao contrário, a verdade nada mais seja do que uma certa purificação de todas essas paixões e seja a temperança, a justiça, a coragem; e o próprio pensamento outra coisa não seja do que um meio de purificação (PLATÃO, 1983, p. 71).

Ao fazer o elogio das grandes virtudes, o Sócrates platônico reafirma seu compromisso ético com a comunidade política, como já havia feito na defesa diante daqueles que o julgavam. Naquela ocasião, ele havia dito nada saber sobre a morte e nem pretender dissimular a ignorância, porque somente lhe importava se seu comportamento fora justo ou injusto (PLATÃO, 2001, p. 128). A meditação da morte não aliena o ser humano do mundo, não o desinteressa das coisas próximas e distantes, porém o faz as considerar subordinadas ao mais importante: o cuidar de si mesmo, que não se confunde nem com as circunstâncias e acontecimentos do cotidiano e nem com o voltar-se para a intimidade psicológica do indivíduo, bem como não é o entregar-se às especulações, como costumamos identificar a atividade filosófica.

O cuidado implica o “conhece-te a ti mesmo” no sentido de distinguir o essencial do accidental, ou seja, cultivar a consciência moral e, por não saber, continuar amando o saber (HADOT, 2014, p. 38). Como não se possui aquilo que é amado, e se ama o nunca definitivamente possuído, então o cuidado não é a posse de um objeto ou a certeza de um objetivo, não é uma chegada, e sim um exercitar e pôr-se a caminho.

A figura do Sócrates platônico, observou Pierre Hadot, tornou-se paradigmática na cultura ocidental, como uma norma encarnada, justamente por

“ser a de um mediador entre o ideal transcendente da sabedoria e a realidade humana concreta” (HADOT, 2014, p. 91). Com ele, inaugurou-se a tradição dos “exercícios espirituais” para os quais são mobilizados todos os recursos da alma – intelectuais e imaginativos, afetivos e morais –, porque o visado não é a obtenção desse ou daquele objetivo, mas uma transformação do sujeito:

A palavra “espiritual” permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo psiquismo do indivíduo e, sobretudo, ela revela as verdadeiras dimensões desses exercícios: graças a eles, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo (“Eternizar-se ultrapassando-se”) (HADOT, 2014, p. 20).

O esclarecimento feito por Pierre Hadot é importante, porque termos como espírito e espiritual passaram a ser descartados *ad limina* por serem considerados resquícios de uma visão obsoleta e religiosa do mundo. É uma concepção decorrente da ruptura revolucionária com a metafísica idealista na segunda metade do século XIX e da ascensão do princípio da corporalização (*Prinzip der Verleiblichung*), segundo o qual o corpo e suas pulsões passam a ser a força de plasmação do humano em sua íntima integração com a natureza e, por conseguinte, devem ser tomados como vetor teórico primordial na elaboração do discurso antropológico (LÖWITZ, 2014; SCHULZ, 1980, p. 369).

No entanto, a noção de espírito nomeia algumas ideias filosóficas essenciais e de grande alcance em sua ampla, diversa e rica história. Embora não seja possível aqui resgatá-las, gostaria de enfatizar dois significados nucleares em sua constelação semântica: o acolhimento da inteligência ao ser, pois o intelecto (*noûs - intellectus*) pode abrir-se à totalidade das coisas; e o dom da liberdade ao ser, pois a ação (práxis), diferentemente do fazer ou produzir (*poíesis*), intenciona o encontro com o outro (VAZ, 1991, p. 201; BRUAIRE, 2010). Não custa recordar, aliás, que a expressão “espírito objetivo” refere-se, na filosofia de Hegel, à liberdade que – rompendo as estreitas fronteiras da subjetividade – se efetiva e se enriquece em suas determinações nas

instituições, na moral e no direito. A vontade subjetiva somente se realiza pela mediação da alteridade e sua provação histórica (HEGEL, 2011, p. 279).

Os exercícios espirituais pretendem romper o círculo fechado da perspectiva individualista para recolocar o indivíduo na perspectiva do Todo, relativizando a contínua preocupação consigo mesmo que o atormenta. Afastando-se da atenção egocêntrica, o cuidado de si inclui a meditação da morte, proposta por Platão no diálogo *Fédon*. Conforme observa Pierre Hadot:

Para Platão, o exercício da morte é um exercício espiritual que consiste em mudar de perspectiva, em passar de uma visão das coisas dominada pelas paixões individuais a uma representação do mundo governada pela universalidade e objetividade do pensamento. É uma conversão (*metastrophè*) que se realiza com a totalidade da alma. Nessa perspectiva do pensamento puro, as coisas “humanas, demasiado humanas” parecem bem pequenas (HADOT, 2014, p. 47).

A conversão espiritual, tal como descrita por Hadot, não exige a adesão a uma dogmática religiosa, porém, a obra de Eric Voegelin, em sua extraordinária erudição, mostra que o patrimônio religioso universal, tomado no amplo espectro de sua diversidade, não pode ser deixado de lado como realidade ultrapassada, mantida somente como vestígio nas mentalidades conservadoras. O ser humano não é um espectador autossuficiente (VOEGELIN, 2009, p. 45), ele participa da realidade e apenas pode fazê-lo “tornando a ordem essencialmente incognoscível do ser o mais inteligível possível por meio da criação de símbolos” (VOEGELIN, 2009, p. 45). As grandes religiões, nascidas no antigo Oriente Próximo e difundidas no ecúmeno do Mediterrâneo, contribuíram decisivamente para a formação da ordem simbólica na qual a existência humana no Ocidente encontrou alguma ancoragem na resistência à corrosão do tempo (VOEGELIN, 2009, p. 45).

Os ensinamentos sapienciais provenientes da filosofia antiga grega, helenística e romana, posteriormente recebidos e reelaborados pelo cristianismo,

atravessaram a modernidade e chegaram até nós. O seu desconhecimento, ou pior, o desprezo por sua herança, é não só um equívoco intelectual, como cobra, também, um alto preço existencial. Arthur Schopenhauer, um filósofo ateu e bastante hostil à herança bíblica, os incorporou em sua visão pessimista da humanidade, avaliando o apego excessivo à vida individual e a perseguição exclusiva de objetivos como uma ficção ilusória, insensata e desesperadora. Retomando a meditação da morte, ele convida o seu leitor a fazer o seguinte exercício espiritual:

Se o que fizesse a morte aparecer-nos como tão terrível fosse o pensamento do não-ser, então teríamos de pensar, com calafrio igual, no tempo que ainda não éramos. Pois é incontestavelmente certo que o não-ser após a morte não pode ser diferente daquele anterior ao nascimento, conseqüentemente, também não é lastimável. Uma infinidade inteira fluiu, quando nós ainda não éramos: mas isto não nos aflige de modo algum (SCHOPENHAUER, 2015, p. 559).

O que achamos insuportável – conclui o filósofo – provém do princípio de individuação (*principium individuationis*), isto é, do aprisionamento do impulso cósmico da vontade de vida no tempo efêmero e, na maioria das vezes, cheio de frustrações e sofrimentos da existência do indivíduo. A consciência individual, colada na cega vontade de vida, funciona como um véu que encobre a vinculação de todos os seres na realidade.

Contra a unilateralidade dessa consciência individual, o pensador propõe as diversas vias para a sabedoria. Em primeiro lugar, a contemplação estética, pois a arte nos resgata da servidão das necessidades; em segundo, mais exigente, há a ética da compaixão, da qual brotam as virtudes da justiça – resumida na máxima *neminem laede* (não prejudicar a ninguém) – e da caridade, relacionada à fórmula *omnes, quantum potes, juva* (ajuda a todos quanto puderes). Compreendida desse modo, a ética propõe uma cura para o egocentrismo, por não colocar o interesse próprio acima de todos os outros,

como prescreve a virtude da justiça, e até mesmo sacrificá-lo em benefício dos outros, como convida a caridade (SCHOPENHAUER, 1993, p. 238-255).

A compaixão, além do seu significado moral imediatamente compreensível, de solidariedade com os sofrimentos alheios, também possui um alcance metafísico, porque nos permite desencobrir o véu da consciência individual, ultrapassando a identidade egóica na identificação com todos os outros seres, humanos e não humanos. Como diz o filósofo, “quem é animado por essa virtude, reconheceu a sua própria essência em cada outro ser. Com isso identifica a sua própria sorte à da humanidade em geral” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 723).

O cultivo das artes na contemplação estética e o exercício das virtudes na ética da compaixão liberam o indivíduo de seus tormentos egocêntricos e o elevam a um nível mais puro de alegria. Como a identificação com a humanidade implica reconhecer a prevalência do sofrimento em sua história e que sua origem radica na procura impossível de satisfação dos desejos essencialmente insaciáveis, então há mais um passo a ser dado na liberação da existência individual: a ascese como negação da vontade e abnegação de si mesmo. Reencontramos aqui, por caminhos bem outros, a tradição dos exercícios espirituais e o apelo sapiencial para a transformação do sujeito e sua reorientação na perspectiva da totalidade.

Ponderações inconclusivas

A meditação da morte (*meditatio mortis*) foi a definição de filosofia proposta pelo Sócrates platônico no diálogo *Fédon*. Nela, encontramos a origem e o núcleo dos exercícios espirituais e do cuidado de si no pensamento ocidental. Para ilustrar a força atual desses ensinamentos, o testemunho de Schopenhauer, que tem grande influência em diversas áreas da cultura contemporânea, justifica sua abordagem do tema da morte, no início da última parte de sua obra maior, *O mundo como vontade e representação*:

Difícilmente ter-se-ia filosofado sem a morte [...] mas, como na natureza a todo mal é sempre dado um remédio, ou ao menos uma compensação; então a mesma reflexão que produz o conhecimento da morte ajuda também nas concepções metafísicas consoladoras em face dela, das quais o animal não necessita nem é capaz. Para esse fim estão orientadas todas as religiões e todos os sistemas filosóficos (SCHOPENHAUER, 2015, p. 555).

Não é difícil perceber a grande proximidade entre essa citação e a de Heidegger, retirada de *A essência da linguagem*, apresentada anteriormente. A confirmar a afirmação comum aos dois pensadores, podemos discernir, embora de formas bastante diversas, a mesma exigência socrática de conceber a filosofia não apenas como investigação epistemológica, mas como maneira de viver ou como “uma prática voluntária, pessoal, a operar uma transformação do indivíduo, uma transformação de si” (HADOT, 2014, p. 115). Podemos perceber a força desses ensinamentos e sua presença ainda viva em correntes marcadamente diferentes do pensamento contemporâneo, como a filosofia da existência e a psicanálise lacaniana, bem como em autores com pressupostos divergentes.

Assim, um filósofo hoje quase esquecido, Gabriel Marcel ([1935]/1991), ao denunciar a vacuidade de um mundo exclusivamente funcional, introduziu a distinção entre problema e mistério: o primeiro está diante de mim e pode ser logicamente equacionado e tecnicamente resolvido; enquanto o mistério está em mim e não pode ser objetivado, só podemos nos aproximar dele por meio de atitudes práticas como humildade, recolhimento, disponibilidade e de experiências concretas, como a confiança e o amor. As tentativas de dissolver o mistério e reduzi-lo aos problemas são desastrosas para os indivíduos e sociedades (URDANOZ, 1978, p. 728).

Por outro lado, pensador de grande notoriedade atual, Michel Foucault dedicou suas últimas obras para pesquisar a noção de cuidado de si (*epiméleia heautoû*), em sua origem platônica e transformação e difusão numa verdadeira cultura do cuidado de si mesmo (*cura sui*), nas épocas helenística e romana.

Em seu curso de 1982 no Collège de France, ele circunscreveu o núcleo central do cuidado de si mesmo, enquanto arte de viver, como conversão, seja em seu sentido platônico (*epistrophê*), seja no sentido posterior de um esquema filosófico e prático que visa o voltar-se para si, o converter-se a si (*convertere ad se*).

Para Marcel ([1935]/1991), de modo semelhante à conversão platônica, o voltar-se para si é um redirecionar-se para a transcendência, pois mesmo o pensamento “não é de modo algum relação consigo mesmo, mas, ao contrário, por essência auto-transcendência... o pensamento está voltado para o Outro, é desejo do Outro” (MARCEL, [1935]/1991, p. 40, tradução nossa). Para Foucault, retomando o sentido helenístico e romano, a conversão consiste no “desvio da atenção das coisas que nos cercam [...] de tudo que se presta a atrair nossa atenção [...] em direção de nós mesmos [...] trata-se de um retorno que se fará na imanência do mundo” (FOUCAULT, 2004, p. 254).

Se a vida é uma tarefa ou uma obra a ser esculpida na imanência do mundo, justamente por isso é um exercitar, um duro trabalho de passagem do eu, emaranhado em seus afetos desordenados e afazeres comuns, para um si mesmo liberado das distrações e preocupações inúteis. Uma citação, feita por Michel Foucault, do filósofo cínico Demetrius, retirada de Sêneca, pode ajudar na compreensão do que se entende por útil:

Se o homem fortaleceu-se contra os acasos e elevou-se acima do temor; se, na avidez de sua esperança, não abraça o infinito, mas aprende a buscar as riquezas em si mesmo; se circunscreveu o terror dos deuses e dos homens, persuadido de que há pouco a temer dos homens e nada a temer de Deus; se, desprezando todas as frivolidades que tanto são o tormento quanto o ornamento da vida, chegou a compreender que a morte não produz males e acaba com muitos deles; se devotou sua alma à virtude e acha fácil o caminho por onde ela o chama; se se enxerga como um ser social nascido para viver em comunidade; se vê o mundo como a morada comum de todos; se abriu sua

consciência aos deuses e vive sempre como se estivesse em público – então, respeitando-se (a si mesmo) mais que aos outros, tendo escapado às tempestades, fixou-se em uma calma inalterável; e reuniu em si toda ciência verdadeiramente útil e necessária: o resto não passa de futilidades do lazer (FOUCAULT, 2004, p. 285).

Não quero explorar aqui os pontos de divergência acerca dos meios e pressupostos dos filósofos em questão, mas tão somente insistir na importância dos exercícios espirituais, cuja origem socrática encontra-se na meditação da morte, tendo como experiência nuclear a conversão do olhar dos interesses mais próximos da vida individual para as perspectivas mais amplas da comunidade de pessoas e da totalidade do ser. Os tempos incertos e ameaçadores da pandemia, quando algumas de nossas crenças mais caras foram profundamente abaladas, parecem propícios para um repensar radical do curso de nossa civilização e para acolhimento e exploração desses ricos mananciais de sabedoria.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **A linguagem e a morte:** um seminário sobre o lugar da negatividade. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- ANDERSON, Perry. **O fim da história:** de Hegel a Fukuyama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- BRUAIRE, Claude. **O ser e o espírito.** São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- CHARLES, Sébastien. **Cartas sobre a hipermodernidade.** São Paulo: Barcarolla, 2009.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo:** Ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DRAWIN, Carlos Roberto. História interdita: a propósito do ‘fim’ do socialismo. **Perspectiva Teológica.** v. 22, n. 58, p. 363-372, set./out. 1990.
- DUPUY, Jean-Pierre. Chorar as mortes que virão – Por um catastrofismo ilustrado. *In:* NOVAES, Adauto (org.). **Mutações:** o futuro não é mais o que era. São Paulo: Edições Sesc SP, 2013. p. 191-207.
- FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- GOLDSCHMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão:** estruturas e método dialético. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. **El discurso filosófico de la modernidad.** Madrid: Taurus, 1989.
- HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga.** São Paulo: É Realizações Editora, 2014.
- HEGEL, Georg W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830):** Volume I: A ciência da lógica. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- HEGEL, Georg W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830):** Volume III: A filosofia do espírito. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- HOBSBAWM, Eric. **Era dos extremos:** o breve século XX. 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HEIDEGGER, Martin. A essência da linguagem. *In*: HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Petrópolis/RJ: Vozes; Bragança Paulista/SP: Editora Universitária São Francisco, 2003. p. 121-171.

JUDT, Tony. **O mal ronda a terra**: um tratado sobre as insatisfações do presente. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

LÖWTH, Karl. **De Hegel a Nietzsche**: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX. Marx e Kierkegaard. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

LYOTARD, Jean-François. **La condition postmoderne**. Paris: Les éditions de Minuit, 1979.

MARCEL, Gabriel. **Être et avoir**. Paris: Éditions Universitaires, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PERRY, Marvin. **Civilização ocidental**: uma história concisa. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

PLATÃO. **Fédon**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Los dos problemas fundamentales de la ética**. Madrid: Siglo XXI, 1993.

SCHULZ, Walter. **Philosophie in der veränderten Welt**. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1980.

TILLICH, Paul. **A coragem de ser**. Rio de Janeiro: Editora Paz & Terra, 1967.

URDANOZ, Teofilo. **Historia de la filosofía**: Siglo XX: de Bergson al final del existencialismo. Tomo VI. Madrid: BAC, 1978.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

VOEGELIN, Eric. **Ordem e história**: Israel e a Revelação. v. 1. São Paulo: Edições Loyola, 2009.