

O espanto e o desastronauta

RESUMO

Compõem o presente artigo alguns apontamentos de cunho metafísico sobre as relações entre o filosofar e a condição humana. Eles exploram a ideia de um espanto primeiro, pondo ênfase em seu aspecto de *pathos* – antes que *arkhé* – da Filosofia. Considerando justamente tal aspecto, a condição humana aparece não como um problema filosófico, mas precisamente como uma condição, o contexto no qual o espanto revela o absurdo do real – o qual, por sua vez, o *logos* filosófico busca mitigar e/ou tenta curar.

Palavras-chave: Espanto; filosofar; condição humana.

ABSTRACT

This article joins some metaphysical notes about the relations between philosophizing and human condition. They explore the idea of a first wonder (*thaumazein*), putting emphasis on its aspect of Philosophy's *pathos* – rather than its *arkhe*. Just considering that aspect, the human condition don't appears as a philosophical problem, but precisely as a condition, the context in which the wonder reveals the absurdity of all that exists and happens – absurdity that, for its turn, the philosophical *logos* searches to mitigate and/or tries to heal.

Keywords: The wonder; to philosophize; human condition.

* Professor da UNICAMP. Email: goto@unicamp.br

1. Com o espanto começa o filosofar. Com o espanto, diz-se, acontece o perguntar: por que antes o ser e não o nada? E também: por que assim, e não de outra forma?

Não será esse, contudo, um espanto segundo? Não haverá, antes, um espanto primeiro?

No espanto primeiro não há propriamente pergunta, mas a mudez, justamente, da estupefação. Não há *logos*, mas um mudo indagar, por conta precisamente de surgir no e pelo espanto, ou seja, de ser um indagar que se vive e se sofre pelo mero fato de se existir – um indagar que tomba sobre o indagador como um evento real, com todo o peso do real, que acontece por obra do que é real e abre-se para o que é real, para o que existe.

Esse mudo interrogar abre-se e aponta para “tudo que existe”, portanto para as coisas todas, para todo o existente, para algo a que o espanto dá acesso como informe e inominável. Atribuir-lhe a título de nome uma palavra como “o real” não é propriamente nomeá-lo, muito menos dizê-lo, mas apenas apontá-lo, como se aponta para algo quando se é afetado por sua existência toda evidente: aponta para o que existe, o que *acontece*, o que se impõe por apenas existir, pelo simples – e por vezes brutal – fato de existir.

O real se impõe: isso implica, entre outras coisas, que ele independe da consciência de quem o sofre, daquele a quem ele se impõe, pois a morte de alguém se lhe impõe como completa e perfeitamente real, e, no entanto, esse que morreu não está consciente de que morreu.

A palavra “real” é no máximo um pseudônimo, em que se põe a nu toda a arbitrariedade do signo. Tudo o que se diz do real, logicamente, não é senão abuso de linguagem, é ir além do que o *logos* comporta; como se diz em linguagem corrente, trata-se de modos-de-dizer, de expressões metafóricas que apenas *apontam* para o real, não o *dizem*.

Nesse e por esse interrogar mudo, cobra-se o sentido de “tudo isso”, ou seja, do que, nomeando o inominável, chamamos de real. O espanto é um movimento de abertura ao real: abrir-se a ele implica permitir-se ser invadido por ele e nada lhe atribuir, nada lhe emprestar. Por isso mesmo o interrogar é mudo: não se põem palavras na boca do real, pois sequer se atribui uma boca ao real, sequer se inventa ou se imagina um real antes que ele dê, por si próprio e em si próprio, o seu sentido. Cobrar sentido ao real é esperar que cada coisa e todas as coisas mostrassem seu sentido próprio, intrínseco, imanente, independente de qualquer atribuição, invenção ou criação humana¹.

¹ O acontecer independe do humano mesmo quando se vincula à sua vontade: por exemplo, alguém pode querer – e escolher – pular do alto de um edifício, e fazê-lo; cai por escolha e vontade próprias, mas sofre o acontecer (a queda, o choque com o chão) justamente como acontecer, ou seja, isso lhe acontece, não é produção sua, não é fenômeno que manifeste seu ser ou sua essência, mas lhe vem de fora – em suma, lhe acontece. Ao pular, ele se entrega a uma série de *aconteceres*.

O real não responde a tal cobrança – certamente porque não deve qualquer sentido ao que lhe cobra sentido... É o mesmo que dizer que ele responde com o silêncio. Silêncio ensurdecador, espantoso, constitutivo desse espanto primeiro: o real existe e acontece como um “tudo isso” silencioso, indiferente, vazio de sentido. Ele não significa nem quer significar nada, ele sequer se nomeia. Ele é o absolutamente outro do *logos*, na medida – ou desmedida – em que não pode ser capturado, enredado, compreendido pelo *logos*: o real não faz o jogo do *logos*, não participa dos jogos da linguagem, não tem e não é fala, não é linguagem, não é razão, não é livro, não é texto, nem é o resultado do escrito de um sujeito exterior a ele – apenas existe, apenas acontece, impõe-se pela mera e bruta existência.

O real equivale ao nada, não porque não exista, mas porque é originariamente sem sentido, porque é o nada do sentido, é o não-*logos*, o nada do *logos*. O real é um nada ativo, que instaura ou restaura o nada no lugar das construções do *logos* ou no seu próprio interior; é como um mar que de tempos em tempos invade, varre e anula as cidadelas do *logos*, deixando o rastro do sem-sentido. É quando sobrevém o sentimento do absurdo.

No mero e bruto existir do real há essa imensidão, essa enormidade primariamente sem sentido, que nada significa, ou cujo significado é absurdo, é o absurdo. Dizer que o real é absurdo não implica dizer que ele seja ilógico ou irracional: é constatar e apontar que ele é infenso e irreduzível ao *logos*, portanto não é lógico nem ilógico, não é racional nem irracional; ele *não* significa, ele não é. Tais categorias não lhe pertencem, não lhe são próprias, e se lhe são aplicadas, escorregam e se lhe despregam: o real é incomensurável ao *logos*, isto é, nenhum *logos* é capaz de abarcá-lo, compreendê-lo, devassá-lo, desvendá-lo. O *logos* não pode dizer o real, o absurdo, o indizível: tudo que disser será sempre pouco e demais, estará sempre aquém, nunca acertará o alvo, muito menos o abarcará; será sempre arbitrário e temerário.

O absurdo não é uma resposta, não é o real dizendo “eu sou absurdo”; é a apreensão do silêncio do real, do fato de que ele nada diz, nada responde quando se lhe pergunta qual é seu propósito, qual é sua razão-de-ser. É a relação pela qual o espírito humano percebe que não há resposta – uma relação de um termo só, em que só um fala – e que, por sua vez, não admite ser objeto de um desvendamento. Assim ele aparece n’*O Estrangeiro*, de Camus: não como a existência n’*A Náusea*, que é pesquisada e desvendada por Roquentin, mas como o sol que brilha, gratuito e cegante, sobre Merseault. O absurdo é todo evidente no silêncio do real e essa evidência é a evidência de que o real não é *logos*, o real não discursa, não diz, não fala e nada escreve (nem por linhas tortas). O fundamento, a evidência primeira, não está no *logos*, mas na mudez do *logos*, no não-*logos*: é a evidência sem mistério, obtida justamente da e na atitude de não se admitir qualquer mistério, mas tão somente a visão do real bruto, em toda sua nudez, em toda sua crueza.

O mudo interrogar franqueia o que não responde nem tem resposta, mas apenas existe, em sua infinita independência, absurda indiferença. No e pelo espanto primeiro, topa-se com essa luz cegante, infinitamente intensa: a luz absurda, sem fim, do absurdo. E o filósofo morre aí mesmo, cegado por isso que não é resposta nem solução e que mata no nascedouro todo projeto de um *logos* que queira desvendá-lo, pois se há tudo para desvendar, não é possível desvendá-lo; ao mesmo tempo, nada há para desvendar.

Descobrir o real é nada dizer. Ao mesmo tempo, não se o descobre, pois ele não se esconde, não se encobre, não se vela, já que acontece, se dá instantaneamente, mas tampouco se dá ao conhecimento humano, ao seu dizer, pois é não só o não-dito como o indizível. Conhecer é dizer e, portanto, a verdade é uma produção do *logos*. Já que o *logos* nunca recobre o real, a verdade do real² não pode ser dita, ou só pode ser dita como silêncio. A metáfora que cabe aqui é a da matéria escura, a qual não se acha encoberta, mas toda a descoberto, sem nada a encobri-la; para ser conhecida ela precisa ser iluminada, coberta de luz. O real é como a matéria escura do universo.

2. Nesse e por esse espanto primeiro, a Filosofia começa, mas não nasce, ou nasce morta. O espanto primeiro é um motor que imobiliza; não impulsiona ao filosofar. Dá a partida, mas permanece em ponto-morto. Se a pretensão da Filosofia é dizer o real e se é a realização dessa pretensão que dá à Filosofia a sua existência e seu direito de existir, então a Filosofia nunca existiu nem tem direito a existir, pois não é possível dizer o real tal como existe, independentemente do espírito humano. Se, por outro lado, se disser que é a Filosofia que diz que o real é indizível, tal objeção não cabe nesse espanto primeiro: que o real é indizível, isso não é dito, mas no máximo apontado, indicado, bastando de fato abrir-se ao real – que nada diz – em seu silêncio ensurdecido. As coisas não falam – e, se falassem, poderiam mentir...³

Se, não obstante tudo, há Filosofia, ela existe a despeito desse espanto primeiro, o qual ela combate e procura extirpar como a uma doença, e do qual, portanto – e a todo custo – tenta curar-se. A Filosofia não nasce propriamente com o espanto, mas com a recusa ou negação do espanto. O silêncio do real quando o espírito humano lhe pergunta para que existe: esse silêncio o deixa sem chão. Ele busca apoio no *logos*, ao qual tenta se segurar. E se o real é silêncio, o *logos*

² Se é a prática que decide (sobre) a verdade do real, trata-se sempre da prática social, cultural, ideológica, inevitavelmente já carregada de significações, portanto trata-se antes e no final das contas da verdade do *logos*, em sua existência prática e material. A dialética que atribui à prática o poder de decidir acerca da verdade do *logos* é um filosofar que dá a si mesmo, em nome do real, o mandato – que só o real poderia conferir – de falar dele e por ele.

³ Entre várias versões sobre a autoria de um crime, pode-se decidir e encontrar a verdade se o próprio autor se apresenta e confessa o crime. Já o real nunca confessa: a simples queda de uma pedra pode ter várias versões quanto à causa, mas o evento (a queda) jamais se pronunciará – e se trataria de interrogá-lo, e não à pedra (pois essa é parte interessada)...

não se cansa de falar: o “deve-se calar” impõe um dever ao filosofar, o que ele não aceita porque não pode, porque é incapaz de cumpri-lo. “O que não se pode falar, deve-se calar.” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 129) formula-se, na prática do filosofar, assim: “o que não se pode falar tampouco se pode calar” – ou melhor, o que não se pode falar é o que o filosofar sabe que deve calar mas quer sempre falar.

O *logos* fala pelo que não fala – o real –, pretendendo ter mandato do real para falar em nome dele, mas quando diz palavras como “real” e “coisas” o *logos*, a rigor, remete a si mesmo, embora aponte para fora dele, para o absolutamente outro de si mesmo. Quanto mais o *logos* diz, quanto mais respostas apresenta para a questão da finalidade e do sentido da existência, mais expõe sua fratura, sua impotência ante o real: a infinidade de respostas mostra justamente sua incapacidade absoluta de dizer o real.

O *logos* é, também, por seu turno, o absolutamente outro do real: não acontece, mas toma distância do que acontece e, nessa e por essa distância, constrói-se livremente, dando-se o direito de não se ajustar, de não se adequar ao que acontece, portanto o direito de não dizer o que acontece, ou de dizer outra coisa, criada ou inventada por ele, *logos*. Sua perpétua e absoluta alteridade ante o real está em que o *logos* só sabe e só consegue exprimir-se em termos de sujeito e objeto: dizer “o real existe” e mesmo “há o real” é sempre inadequado. O que acontece não é sujeito nem objeto, “apenas” acontece, nunca é.

3. Se há um espanto no qual e pelo qual a Filosofia nasce e passa a existir, é um espanto segundo, que o filósofo experimenta e administra já aparelhado pelo *logos*, munido de um instrumental teórico. Ele pergunta, então: “por que há o ser e não o nada?”; “porque o mundo é assim, e não de outra forma?” A Filosofia constitui-se e assume-se como *logos* e, portanto, fala. A interrogação já não é muda e, nesse espanto segundo, não se está mais rente ao real (pois a mudez do espanto primeiro ecoa o silêncio do real), mas se estabelece uma distância, mediada pela palavra e pela ideia: por exemplo – e fundamentalmente –, a ideia parmenideana de Ser.

O real existe, mas não é. Se se quiser aplicar-lhe a categoria do Ser, tem-se de dizer coisas como: o real é não sendo, não permanecendo: o modo de existir do real é o da infinita e incessante impermanência; tudo que existe apenas existe, acontece, não permanece – portanto não tem nem precisa do Ser para viger, para vigorar. O real não é manifestação ou fenômeno de um Ser originário que o fundaria ou o fundamentaria, não precisa nem depende do Ser para existir: acontece como um *isso* sem nome próprio, sem definição, sem contornos, sem identidade, e chamá-lo de *real* é apenas um expediente que se sabe expediente; um *isso* com o qual o espírito humano tem de se haver, que cai sobre ele com todo o seu peso, que ele tem de suportar ao mesmo tempo em que não tem como compreender, como abarcar, porque é infinitamente maior que ele e não cabe em seu *logos* – ao contrário, sempre o extravasa.

Já o Ser, se se impõe, é somente como ideia, como criação do *logos*, como conceito ou categoria lógica. O Ser se impõe logicamente, ou: é a ideia de Ser que se impõe – ele se dá ao nosso conhecimento, entendimento, inteligência, pensamento etc., mas não, primariamente, originalmente, à nossa experiência, a qual é, no limite, tão irreduzível ao *logos* quanto o real, pois é na experiência e por ela que o real se impõe. O Ser não está no tempo nem o sofre, e portanto o Ser é, mas não existe: confrontado com o real bruto e absurdo, independente e indiferente ao espírito humano, o Ser é todo ideal, perfeito e abstrato, isto é, não existe como algo real mas como uma construção do *logos* filosófico. Dizer “Ser” é, num mesmo lance, levantar um espaço inteligível no real e dar-lhe um significado.

O Ser só é coerentemente pensável no interior do *logos*, não é possível pensá-lo sob o império do real, sob a luz ofuscante de seu sol absurdo: pensar requer tempo, é movimento (real) que decorre no tempo (real), o que invalida a exigência de unidade e identidade entre ser e pensar e contraria a ideia do Ser como imóvel e imutável. A categoria do Ser habilita o *logos* no mesmo gesto em que mostra sua insuficiência e impotência frente ao real, ao existente. Pensar e dizer o existir no tempo usando a palavra *ser* é tentar traduzir o dinâmico apelando ao estático, é fazer como Zenão de Eleia, seccionando o movimento, é como ver o fluxo de uma queda d’água como se fosse um corpo inteiriço.

No existir, não se trata do ser nem do devir. Dizer “o real não é, mas devém” também não supre nem recobre o existir: o real não é nem se *torna* nada, não vem a ser coisa alguma, não há nele um sujeito, uma substância, um si-mesmo para transformar-se em outro, mas um acontecer, um incessante aparecer-e-desvanecer. O real não é igual nem diferente de si mesmo, já que não há si-mesmo, não há ser. O que é se divide ou pode se dividir, pode ser *outro* além de *si-mesmo*. Mas o que *existe* não é, portanto, se se percebe *outro*, nunca o é de fato, pois nunca é, apenas *existe*. Tampouco ele é a própria – e hipostasiada – existência ou o devir, mas o que apenas e completamente existe, sem ser sujeito nem objeto: não é o rio nem o que mergulha no rio, mas o que, dando-se incessantemente no tempo, tanto o sofre quanto o torna real – em suma, o que acontece.

O Ser é um *sistema* que dá um regime e uma rotina de vida, permite uma certa constância de ações, a estabilidade de um *caráter*, impedindo o indivíduo humano de flutuar à deriva. Ele é como a nave-mãe à qual o *logos* filosófico mantém o astronauta ligado por meio de um cordão umbilical. Esse cordão chama-se *essência*: conhecê-la – o projeto filosófico por excelência – é conhecer não só o que algo é em si mesmo, mas também para que é e o que deve se tornar, pois a essência “diz” não apenas o *ser* de algo como o seu sentido e o seu devir, ou o seu desdobrar (a essência é como uma caixa que contém outras caixas, que vão aparecendo à medida que são abertas). Contudo, é o

logos que diz que a essência diz e, antes, que algo possui uma essência e que essa existe. Se algo é diretamente interrogado, por si próprio nada diz; apenas existe, apenas acontece.

4. O real não é a morada ou o lar do espírito humano. A experiência do espanto primeiro é a eclosão dessa ferida narcísica pela qual o real se faz sentir ou se dá a perceber como terra incógnita, inóspita, selvagem, estranha, que não depende de humano algum para existir e, sobretudo, lhe é indiferente – em nada lhe importa tudo quanto o humano faça, sinta ou pense, se vive ou morre, se é feliz ou desgraçado, se age bem ou mal, se está doente ou são, se sente dores ou não. O absurdo do real é o sentimento de estranheza do humano frente a ele: o sentimento de que um e outro não se pertencem. O reino humano não é desse mundo (real); definitivamente, o humano não se sente em casa no real. É o único lugar em que pode estar, é todo o espaço-tempo que lhe concede o existir, mas está nele querendo não estar, está presente ao modo de uma ausência, jamais se conformando a ele e com ele, nunca admitindo que não tenha nem possa ter sentido.

Se o espírito humano fosse todo afeito e conforme ao real, não desejaria, por exemplo, voltar no tempo para reparar um erro cometido ou reviver um momento feliz, não desejaria viver para sempre ou não morrer, não desejaria que mais de um corpo pudesse ocupar simultaneamente o mesmo lugar no espaço sem se despedaçar. Se, inversamente, o real fosse todo afeito e conforme ao espírito humano e a todos os seus desejos e aspirações, todos eles se realizariam, em todos os casos, para todos os indivíduos. Mas, a todo instante, tudo evidencia que não é assim, que entre o real e o espírito humano não há conciliação possível, que o humano é um estranho no ninho, ou melhor, sem ninho. O real é o chão duro e bruto no qual ele mal consegue andar, não consegue dormir, na verdade nem mesmo deitar-se e repousar.

O real não foi feito para o espírito humano – sequer foi *feito*, apenas *há*. Não é possível que lhe pertença: ele o ultrapassa infinitamente, absurdamente. Mas tampouco é possível que o homem lhe pertença – ele também ultrapassa o real, absurdamente. E isso porque ele próprio é real, existe realmente, isto é, ao modo do real. Sua experiência do real também é, em última análise, irreduzível ao *logos*, que jamais alcança seu sentido. Mas a percepção disso não mitiga a estranheza. Pelo contrário, aguça o sentimento do absurdo do real pela intuição da contingência do existir: na medida mesma em que se percebem como reais, os homens veem que apenas existem, de forma contingente e gratuita, sem necessidade, razão ou justificativa intrínseca à existência, ninguém podendo alegar direito prévio à existência, ou mais direito a existir que outro.

Se o humano é um corpo estranho no real, é porque não é um corpo entre outros e como qualquer outro, mas um corpo que transcende o que ele próprio, por meio da Ciência, chama de leis da matéria – transcende-as, por vezes, a

ponto de recusá-las ou abominá-las, como as imposições inerentes à cadeia alimentar. Acontece de o homem ser espírito: isso é tão real quanto ele ser corpo, isto é, matéria. O espírito acontece nele e ele acontece como espírito. O fato, por exemplo, de alguém dizer “a natureza é cruel” – ou de ser capaz de formular tal juízo – depende da existência de uma consciência que, se se manifesta como moral, é antes de tudo apenas consciência, ou seja, um espírito que não é consentâneo com o que ele próprio chama de natureza, mas se lhe opõe. Não se contenta em saber ou produzir o saber da cadeia da causalidade que daria ordem ao mundo físico, mas cobra a ordem moral do real e o sentido do existir – o seu próprio e o do real.

Mas se o espírito humano é como que o real com a consciência de si mesmo, trata-se duma consciência absurda, que não é o real tomando conhecimento de si – já que o real não tem ou não é jamais um si-mesmo – mas como que procurando negar-se, na medida em que o espírito humano não se contenta em existir, mas quer *ser*, quer permanecer, sobrepujar ou anular o tempo. Essa demanda pelo sentido do existir e pelo ser não decorre do *logos*, mas constitui a própria experiência do espanto primeiro: não é um problema consciente e explicitamente formulado, mas uma condição que se vive e se sofre. O espírito humano, nessa e por essa experiência, não formula a questão do sentido do existir, mas existe na forma dessa questão, ou seja, ele é essa questão como condição: sua condição é ser essa questão. A única possibilidade de não sê-lo estaria em outra condição: a de que o real tivesse intrinsecamente um sentido humano, ou seja, que o real trouxesse em si mesmo a resposta à questão – resposta que não teria o caráter de resposta, pois não haveria questão, não haveria qualquer necessidade de que se perguntasse para que tudo existe, aí incluído o espírito humano.

Mas a demanda do sentido do existir é infinita, pois é próprio do sentido ser algo que sempre se projeta para além de si mesmo, sempre remete a algo que não é ele mesmo, e assim infinitamente: a cada resposta dada, sempre e novamente se pode perguntar “para quê?”. Para não ser absurdo, o real precisaria ter um sentido todo imanente, que se refira a si mesmo, que se baste e nada mais – portanto, um sentido que seja um não-sentido, o que é impossível, ou absurdo, inclusive porque o real, não sendo, jamais é em si mesmo ou um si-mesmo. O sentido que é não-sentido: seria como se nascêssemos com o sentido de existência contido no DNA, logo não precisaríamos criar nem inventar qualquer sentido de existir, logo haveria sentido sem havê-lo, sem precisar havê-lo. Não perguntaríamos para que existimos, mas simplesmente existiríamos, sem para-quê. A existência não teria finalidade e se esgotaria, plena, feliz, nessa ausência de finalidade. Não sentiríamos falta de qualquer finalidade porque seríamos plenos.

Ao mesmo tempo, a condição humana consiste em que o espírito humano demanda esse sentido que se projeta e o projeta para a frente, no infi-

nito, ao passo que só pode possuí-lo no aqui-e-agora, no instante que passa, portanto não pode retê-lo, possuí-lo propriamente, já que ele escapa imediatamente, no momento mesmo em que se procura apreendê-lo. Isso fica patente quando se identifica o sentido do existir à felicidade, a qual só faz sentido quando imaginada como um bem permanente, talvez eterno, ou inesgotável. No entanto, só é possível ter felicidade em algum instante determinado, só é possível ser feliz momentaneamente, no aqui-e-agora, num instante que se esvai assim que é experimentado. Busca-se, assim, tanto o finito que se projeta no infinito quanto o infinito que se entrega todo no finito.

Se o espírito humano demanda o Ser – esse sistema estável, permanente, um si-mesmo sempre igual a si, mesmo quando desdobrado num outro, uma vez que esse outro já está previsto, embrionariamente presente na essência –, é porque, por sua própria condição real, não é exatamente um astronauta, mas um desastronauta⁴. O real mantém presos as coisas e os animais na e pela cadeia da causalidade. Já o espírito humano não tem onde se segurar; flutua à deriva como um desastronauta no espaço sideral, livre e solitário, sem cordão umbilical a prendê-lo à nave-mãe. Se busca no *logos* uma razão que lhe dê um centro, uma gravidade para o que pensa e faz, é porque seu existir é caprichoso, oscilante, arbitrário, a toda hora muda de humor, de desejo, de pensamento, e seus sonhos, fantasias e ilusões atestam isso. Não há centro em torno do qual gravite necessariamente, ele é que tem de produzir ou inventar uma gravidade (ou um espírito de seriedade) para suas vontades, seus atos, suas ideias, e mesmo assim deseja, faz e pensa num momento o oposto do que pensou, desejou e fez em outro momento, de tal modo que o único traço de necessidade passível de se intuir nesse existir é o da loucura. Com Pascal (Pensamento 414, ed. Brunschvicg), será preciso dizer: “os homens são tão necessariamente loucos que seria ser louco (outro tipo de loucura) não ser louco”.

Uma loucura tão necessária deve não só fazer parte da condição humana como constituí-la. Deve ter a ver com a condição *real* dos homens, exprimindo paradoxalmente sua contingência e seu absurdo, ou seja, o fato de sofrerem a ausência da necessidade de existirem assim como o desastronauta sofre a falta de gravidade, e de não caberem no *logos*, embora o *logos* seja “seu”, de acordo com a conceituação aristotélica que concebe o humano como o animal dotado de *logos*. Mas, sobretudo, o espírito humano não cabe no próprio real, uma vez que não possui nem encontra nele um lugar próprio, uma casa que possa dizer sua. É real, mas nada o prende ao real; rodopia no vazio, oscila e gira como a biruta do aeroporto, mas sem que haja ventos que o encham e o movam, pois ele é seu próprio vento. Tal condição é, aliás, a da liberdade, pois

⁴ Se a alguém a menção de tal palavra fizer ressoar a lembrança da obra de Flávio Moreira da Costa, assevere-se de que se trata de uma reminiscência inteiramente bem-vinda.

faculta que a todo o momento cada indivíduo escolha e decida a respeito de seu próprio existir, ou seja, se continua existindo ou deixa de existir.

A busca do Ser é, no caso, menos antídoto que o complemento da loucura – é a outra forma de loucura, vivida na e pela obsessão de se apegar a algo ou alguma ideia que ofereça um ponto de apoio, um porto seguro, um cordão umbilical. O Ser e Deus são como cada um gostaria de ser e como gostaria que fosse o real: sem fissuras, todo inteiro e, além de tudo, eterno. Participar desse Ser e desse Deus, não sofrer a existência como um trabalho de Sísifo: é assim que o espírito humano figura sua salvação. Supõe mesmo que haja um espírito divino – inclusive cientificamente, deduzindo-o por exemplo da constatação do código da vida, da existência do DNA. No entanto, suposto isso, precisa explicar porque o universo real, que teria sido criado ou produzido pelo espírito divino, é tão menos perfeito e justo que os universos que ele próprio, espírito humano, por definição inferior ao espírito divino, é capaz de imaginar e conceber. Desse modo, a percepção de um universo tão imperfeito e injusto não é coerente com a ideia do Ser, de um Deus perfeito; por isso o espírito humano acaba por atribuir a si a responsabilidade e a culpa pela imperfeição e pela injustiça, o que, em última instância, não lhe serve de consolo – ou só lhe dá a consolação na desolação.

Palavras da avó materna de Sartre (1970, p. 11): “Escorreguem, mortais, não queiram segurar-se!”

5. A terra dos homens, a propriamente humana, é a que se cria, se inventa ou se produz sobre a terra nua e bruta do real. Na cultura, na ideologia, no senso-comum – e por meio deles – o ser humano constrói realidades pelas quais procura dar uma face humana ao real, como se pudesse desbravá-lo, domá-lo, domesticá-lo: realidades em que se reconhece e em meio às quais uns e outros podem se reconhecer entre si, humanamente. Se podemos chamá-las de realidades, é porque se edificam sobre o real e dele tiram seu ar ou aparência de coisa real: por exemplo, que um dia que chamamos de domingo carregue justamente o jeito típico dos domingos e que, atravessando-o, sejamos por nossa vez atravessados pela sensação-de-domingo, ou que um dia tenha 24 horas e cada hora 60 minutos, nada disso é intrinsecamente real, nada disso está presente de forma essencial e imanente no que chamamos de real, mas o vivemos e sentimos para todos os efeitos como sendo próprio do real e para nós é, portanto, real, embora não passe de uma realidade ideologicamente, culturalmente construída, solidamente fixada no senso-comum e aí cultivada por largas doses do senso de obviedade – pois é óbvio que um domingo se pareça com um domingo e que um dia se divida em 24 horas. No entanto, a terra e a casa dos homens nunca são tão monolíticas que não permitam entrever o real e seu absurdo: se a ideologia é o chão inevitável, esse é a um tempo piso e tapete, podendo ser levantado por um gesto

– cultural e artístico – da própria ideologia, para dar a visão (ou a vidência) do absurdo do real.

O mundo humano é o mundo da produção dos sentidos: uma só obra de arte significa muito mais do que podemos compreender, comportar ou mesmo suportar. A cultura é essa plethora de sentidos: tantos que nos atordoam. É um absurdo de sentidos, mas em que falta o que mais almejamos, o de que mais necessitamos e que, se o tivéssemos, seríamos todos bem-aventurados: o sentido do sem-sentido, ou o não-sentido, o que não precisaria ser produzido nem inventado, o que não teria nenhuma distância de seu objeto mas seria o próprio objeto, ou seja, o sentido – que não é um sentido – do real, de tudo que existe: um sentido que não é um sentido porque o real não precisaria se projetar num significado, mas simplesmente *seria* e em seu ser nada seria absurdo, tudo se daria luminosamente sem que o humano, espantado, sentisse a necessidade de buscar ou produzir sentido(s), não haveria qualquer possibilidade de estranhamento, do espanto. Como isso é impossível, a proliferação de sentidos não atesta muito mais que a tentativa de se espantar o sentimento do absurdo, de se espantar o espanto. “Palavras, palavras, palavras”, diz Hamlet, pois “o resto é silêncio”. Assim como se batem panelas para afugentar demônios e fantasmas, fala-se e se produzem sentidos para abafar o silêncio ensurdecido do real. Se não é – nem pode ser – filho do espanto primeiro (que não con-voca, não tem voz, nem a produz em quem quer que seja), o filosofar é certamente pai do espanto segundo, o qual ele cria como sua condição de possibilidade, como se dele surgisse, como se fosse filho dele: com efeito, o espanto segundo, expresso naquele perguntar explícito e explicitante, é já o filosofar existindo, operando.

Na medida em que multiplica e pulveriza o seu *logos* em inumeráveis *logois*, um para cada gosto, um para cada freguês, a Filosofia participa desse falatório e dá sua contribuição para mitigar o sentimento de absurdo. E quando os *logois* filosóficos se apresentam como discursos e nada mais, isso dá testemunho também da divisão de fronteiras, da imiscibilidade entre o *logos* e o real: a Filosofia parece atestar então a impotência do *logos*, a impossibilidade de ele dizer o real, abandonando-o então ao seu silêncio, à indizibilidade; se não é possível dizê-lo, resta calar-se. E se o *logos* se põe a falar sobre o absurdo, é porque o absurdo não está mais aí, isto é, não está mais aqui, mas cedeu lugar, precisamente, ao *logos*, que só pode funcionar como razão, como discurso racional.

Com efeito, o *logos* está condenado de uma vez por todas a ser razão. Filósofos podem ser racionalistas ou irracionalistas, mas não têm a alternativa de serem não-racionais. A loucura aparece e se destaca contra o pano de fundo da razão, do *logos*. É porque é dotado de *logos* – ou o demanda – que o espírito humano percebe e lamenta sua loucura. Se, para Pascal, os homens são loucos, é porque ele gostaria que fossem racionais. Além disso, a própria ideia do ab-

surdo do real é uma construção, é o *logos* atribuindo ao real algo como uma propriedade absolutamente negativa, absolutamente oposta aos seus próprios atributos. A ideia de absurdo permite que o espírito humano se relacione com o real, põe uma distância e um anteparo que condicionam a tentativa de se aceitar e compreender o real ao trabalho mesmo de apontá-lo como inaceitável e incompreensível.

Mas, se a Filosofia é uma empresa humana, deve-se dizer que ela não é menos absurda que o próprio espírito humano. Aparentemente, conforma-se em ser apenas *logos*, renuncia à pretensão primeira de dizer o real, ou seja, de fazê-lo falar, de fazer com que fale por si próprio: não é o que faz ao se apresentar como uma coleção de *logoi* ou ao dizer que tudo não passa de discurso? Mas ao mesmo tempo isso parece ocorrer como que à sua revelia, como se em última instância ela não se conformasse com o seu lugar *lógico*, como se não conseguisse curar-se do espanto primeiro. Na medida mesma em que o *logos* filosófico participa da produção de sentido(s), não desiste de apontar para o real, mesmo quando o que produz não faz sentido. O espanto primeiro lhe deixa esta marca: o *logos* se contamina do real e o que diz procura, até involuntariamente, ecoar o sem-sentido, a enormidade vazia de sentido do real. Ao mesmo tempo, o produzir sentido(s) é o *logos* fazer-se ouvir ecoando no ouvinte, e também aí imediatamente a relação, ela mesma, pode não ter sentido: o sentido será fruto de um contato atravessado pelo não-sentido, por algo que o mesmo *logos* costuma declarar como irracional ou inclinado ao absurdo – algo como a fé. Pois o que explica que alguém escolha uma filosofia particular como o *logos* que faz sentido para ele, mas não para outrem?

De fato, para nós, tudo é *logos*, e dizer isso é praticamente uma tautologia. Equivale a dizer: só os vivos são ou estão vivos. Mas isso não nos impede de dizer que existem os mortos, nem de nos colocarmos no lugar deles e nos vermos com seus olhos mortos. É assim que o *logos* pode ser visto a partir do real, o qual é o *logos* morto, o silêncio do *logos*. Fora do *logos*, portanto, cabe apenas o silêncio: nada dizer. É silenciosamente que Sísifo executa seu trabalho infindo, carregando e exprimindo a condição humana e(m) seu absurdo. Outro grego, chamado Zorba, dança. Há uma felicidade em ambos: fazem movimentos sem sentido, sem meta, que se esgotam em si mesmos, em sua absurda imanência, em sua absurda aderência ao real. No máximo, caberia cantar, mas ao modo do que aconselha a vinheta musical: “*se quiseres ser feliz, como me dices, no analices*”. Não pense, cante. Quem sabe: não pense, Kant.

Recusa e aceitação do absurdo, isto é, do real: a condição humana não é um problema, mas justamente uma condição – assim como a questão acerca do sentido da existência não é um problema filosófico, nem mesmo o único problema filosófico realmente sério. O que pertence à condição não se resolve, não tem solução porque, no final das contas, nada há para solucionar. A

Filosofia não resolve a condição humana: ela é essa condição, na forma de um logos apontando para o absurdo, apontando para o real.

Assumiríamos com Camus (2004, p. 17) a ideia de que o único problema filosófico realmente sério consiste em julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida, se fosse possível dar uma resposta *filosófica* a tal problema, ou seja, uma resposta de validade universal, que não dependesse de – muito menos se reduzisse a – valorações individuais. Esse problema, assim enunciado, é resolvido (ou não) por cada indivíduo e não tem solução filosófica⁵; remete à condição humana, que é problemática mas não propriamente um problema – e extravasa a terra e o lar dos homens. Pois se no mundo humano tudo passa pela significação e pelo valor⁶, quando valor e significado não se fazem presentes imediata e explicitamente, ocorre o que ideologia e cultura chamam de “fatalidade”, emerge em todo seu esplendor o absurdo do real, do acontecer – a um tempo absolutamente gratuito, fortuito, e fatal. O que só podia acontecer e acontece por acaso “tinha” de acontecer, recebe o significado oposto de necessidade e fatalidade para o espírito humano se proteger do absurdo.

No – e pelo – sentido mesmo de uma liberdade que carrega consigo a possibilidade onipresente de recusar o acontecer, ao mesmo tempo que submetendo-se a ele, assumindo-o⁷, a condição humana não se dá como um objeto compreensível e inteligível, ou como um modelo explicativo, tal como ocorre com o modelo da “natureza humana”, que remete em última instância a uma imagem determinista do humano, por exemplo cindido e dilacerado por forças ou tendências (“pulsões”...) – antagônicas entre si – de vida e morte, de criação e destruição etc.

6. Na medida em que projeta na linha do horizonte a verdade do real, a Filosofia coincide com a demanda do sentido: assim como aquela projeção é infinita, pois nunca o que diz ou é dito coincidirá com o não-dito ou o indizível, a demanda do sentido também projeta no infinito o sentido do existir, que foge sempre que se julgou encontrá-lo, já que é inerente ao próprio – e infinito – existir (jamais um existente se completa, se sacia, se perfaz). Daí se poder pensar que o humano é que é absurdo, pois exige um sentido do que não pode tê-lo – ou que, mesmo que o tivesse, continuaria a ser absurdo – e demanda

⁵ Tem a ver com uma “sensibilidade absurda”, não com uma “filosofia absurda”, como o mesmo Camus adverte (2004, p. 16) – sem, aparentemente, assumir a consequência dessa advertência.

⁶ Por exemplo, não se mata nem se morre por dinheiro, no sentido de que ele seja a causa de se matar ou morrer, mas mata-se ou morre-se pelo valor e pelo significado que se atribui ao dinheiro e, concomitantemente, à vida.

⁷ O suicídio, como gesto livre (o da escolha do momento de deixar de viver), é uma recusa do acontecer que se completa e se realiza mediante um abandono e uma submissão ao acontecer: recusam-se o existir e o deixar de existir como aconteceres no mesmo passo – gesto – em que eles são assumidos com todo o seu peso e com toda sua imponderabilidade, a recusa significando ao mesmo tempo a aceitação do absurdo do real (do existir como carregando seu próprio termo, o não-existir), como livre cumprimento do inevitável (ou, se se quiser, pensando em Sísifo, do destino).

sentido inclusive daquilo e naquilo que não faz qualquer sentido justamente porque interrompe brusca e brutalmente a busca de sentido e aborta a expectativa da memória – a morte.

Existimos sempre com a esperança de recordar o que se passou conosco. Com a morte, não se guarda qualquer memória do vivido e não se recorda nada. A morte não é uma aposentadoria, não é tirar férias da vida. Essa é a esperança, mas o que a morte evidencia é que nada disso se cumpre. Morrer não é sequer esquecer-se do vivido, mas é ter o vivido anulado pela ausência total de memória e de continuidade, suprimido como que retrospectivamente como se jamais tivesse sido vivido, já que nada dele subsiste no morto e para o morto, o qual está tão ausente – ou seja, *não está* – que não faz sentido sequer dizer “para o morto...”.

A morte não coroa nada, não dá acabamento à vida que nela e por ela se extingue. Ela é o real em sua forma plena de *não-logos*: ao ser extinta, cada vida é sua total *não-significação*, ela só significa (o) nada, isto é, significa que jamais significou coisa alguma, precisa e justamente para quem morre – e deixa de ser *quem*. O fato – cultural, ideológico – de significar para “quem fica”, para os outros (os que ainda estão vivos), não abafa nem apaga a percepção surda de que cada morte acontece como a desintegração súbita do universo inteiro, pois para quem morre, morreu ou acaba de morrer, ela equivale a não ter existido, já que não resta o essencial para dar significado ao existir, que é a memória do que se viveu. É isso não é algo que se sente apenas ao morrer, mas que está presente, como um baixo-contínuo, no viver, no existir, dando-lhe a sensação de irrealidade e o senso de sua insignificância, de que todos os gestos são inúteis.

No animal, a morte é o avesso da vida: opacas uma à outra, vida e morte como que compartilham o mesmo espaço (como os dois lados de um tecido) mas jamais se encontram no tempo – são como duas paralelas num espaço bidimensional. No animal, a morte é tão somente biológica: um dado previsto, um componente fixo da programação biológica. Para o espírito humano, o morrer acontece simultaneamente ao viver como um processo embutido em outro processo. Mas aqui não se trata apenas de dizer, com o senso-comum, que começamos a morrer ao nascer, ou que o processo de envelhecimento – e perecimento – se inicia no nascimento. Trata-se de apontar na morte uma espécie de ácido que corrói seu continente: existir, para o espírito humano, é ter esse existir corroído continuamente pelo não-existir no momento mesmo em que ele se dá, em que se “processa”. Trazer a morte embutida na vida, para o espírito humano, é trazer o nada ativo – como um ácido – no próprio viver. É viver e sofrer o real, é existir como o fígado de Prometeu, devorado incessante e infindavelmente pelas aves de rapina.

O existir como trabalho de Sísifo é a repetição cotidiana e a antecipação repetida, infinda e agônica, da morte como evento final: a cada gesto que se

desfaz no tempo, a cada gesto que o indivíduo faz, repetindo o anterior – desfeito no tempo –, ele tem a consciência surda e onipresente, a imagem causticante, brilhando na escuridão do ser-que-nunca-é ou nunca-chega-a-ser (portanto, nunca aparecendo, mas queimando continuamente o próprio filme), do não-existir que acontece ao mesmo tempo que o existir.

A morte é o não-existir como avesso em movimento do existir, é o não-existir avançando *pari passu* com o existir e comendo-o por dentro, até devorá-lo, vencê-lo, extingui-lo, triunfando com uma vitória-de-Pirro.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Política*. 3. ed. Tradução por Mário da Gama Cury. Brasília: Ed. UnB, 1997.

CAMUS, A. *O mito de Sísifo*. Tradução de Ari Roitman e Paulinha Watch. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. *O Estrangeiro*. Tradução por Antônio Quadros. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

KAZANTZAKIS, N. *Zorba, o Grego*. Tradução por Edgar Flexa Ribeiro e Guilhermina Sette. São Paulo: Abril S. A., 1974.

PASCAL, B. *Pensamentos*. Tradução por Sérgio Milliet. São Paulo: Abril S. A., 1973.

SARTRE, J-P. *As Palavras*. 4. ed. Tradução por J. Guinsburg. São Paulo: Difel, 1970.

_____. *A Náusea*. 4.ed. Tradução por António Coimbra Martins. Lisboa: Publicações Europa-América, 1969.

SHAKESPEARE, W. *Hamlet*. Tradução por Anna Amélia de Queiroz Carneiro de Mendonça. Rio de Janeiro: Agir, 1968.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução por José Arthur Gianotti. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1968.