

INTERIORIDADE HUMANA E VIDA ÉTICA

Jasson da Silva Martins¹

RESUMO:

Na filosofia grega, mais precisamente no período denominado epicurismo, a construção da subjetividade estava intimamente ligada ao desenvolvimento da ética. A ética por sua vez era concebida como resultado de uma luta interna de cada indivíduo. O estabelecimento do paradoxo entre interioridade e transcendência coincide, na história das ideias, com o início da era cristã. Em dois momentos distintos, o texto procura demonstrar que nesses dois períodos históricos, dois modelos de ética foram desenvolvidos. O modelo grego, mais próximo do homem de hoje (do natural) pode ser compreendido com uma estética da existência, enquanto que ao homem cristão corresponde uma ética crista, portanto uma ética, normativa.

Palavras-Chave: Subjetividade. Interioridade. Vida ética.

ABSTRACT:

In Greek philosophy, specifically in the period known as Epicureanism, the construction of subjectivity was closely linked to the development of ethics. Ethics, on the other hand, was conceived as a result of an internal struggle of each individual. The establishment of the paradox between interiority and transcendence coincides with the history of ideas, with the beginning of Christian Age. At two different moments, this text seeks to demonstrate that in these two historical periods, two models of ethics were developed: the Greek model, closer to modern man (natural), can be understood as aesthetics of existence, while a Christian Ethics, therefore a normative ethics, corresponds to the Christian Man.

Keywords: Subjectivity. Interiority. Ethical life.

Considerações iniciais

Meu interesse, nesse texto, é apresentar uma história da interiorização da ética, que não esteja vinculada à história da metafísica clássica, remontando ao tempo em que o paradoxo entre interioridade e exterioridade não estava afirmado como oposição no indivíduo. A ideia diretriz do presente texto é apresentar o momento grego da construção da ética, a partir da interioridade, em oposição ao momento cristão, no qual o pólo da exterioridade é consumado. Seguindo a tradição grega, após o período clássico, procurarei situar um dito muito antigo que circulava entre os gregos, como testemunho que a dimensão ética do homem estava ligada ao esforço pessoal e à finitude.

Para entender a ética em seu sentido antigo, é preciso primeiro lembrar que o homem grego, na verdade, buscava, na ética, uma estética da existência. O que diferentes éticas

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Bolsista CAPES/PROSUP.

antigas propõem são caminhos de pensamento e de realização do artesanato da existência, que tanto poderia ser pessoal como coletivo (político), mas que usava sempre uma espécie de estilo, uma estilização da vida. Essa estética tomou frequentemente como referencial a própria beleza inscrita no cosmo. Existe toda uma linguagem da antiguidade que propõe, exatamente, que o homem se transforme eticamente na medida em que ele vai se tornando *cósmeo*, ou seja, na medida em que ele vai colocando em ordem a sua realidade pessoal, vai dirigindo, adornando a sua interioridade de acordo com a ordem e harmonia do cosmo.

Nesse contexto helênico, a angústia claramente está colocada no reino da finitude e ligada à capacidade (ou não) de cada indivíduo configurar a sua interioridade, em conformidade com as leis do cosmo. Algo distinto ocorrerá no início do cristianismo, com Paulo e Agostinho. Em Kierkegaard, a angústia encontra lugar na possibilidade de poder mais própria, em que a interioridade (finitude) deve ser confrontada com a exterioridade (transcendência). A posição kierkegaardiana ratifica, *em parte*, a posição do cristianismo oficial de sua época.

1. A construção da interioridade grega

Uma das primeiras linhagens filosóficas desenvolvidas na Grécia antiga é a linhagem pitagórica que vai, exatamente, abordar a questão ética nesses termos: o universo e a visão dos astros parecem revelar uma tranquilidade, uma serenidade, uma repetição, uma circularidade, uma beleza, uma ordem que seria, de certa maneira, um modelo, um paradigma que o homem, na sua dimensão pessoal, e até na sua dimensão política, deveria tomar como sua grande referência.

A primeira concepção de ética é identificada com a nobreza. Ordenar-se, tornar-se virtuoso, conquistar um bem, possuir uma excelência, transformar-se em alguém dotado de virtude, de virtuosismo (*aretê*) na compreensão arcaica (Cf. SNELL, 2001, p. 168), seria, de certa maneira, trazer à vida pessoal, trazer também à cidade essa ordem e essa beleza que o cosmo revela. Por isso, para o homem antigo, a interrogação sobre o que é o bem é a questão central da ética. Esse modelo da ética pitagórica não expõe nenhum paradoxo, mas demonstra a grandeza do homem, do indivíduo ao eleger-se como um ser capaz de identificar a sua interioridade com a ordem inscrita no cosmo.

O segundo modelo de ética da antiguidade é o expresso nas epopéias homéricas. Nele é possível verificar que a ética, a excelência, está identificada à situação natural e espontânea

de determinadas pessoas, que são aquelas que se autodenominam melhores, são os *aristoi* os melhores, os excelentes, os bem nascidos. Exemplo desse tipo de ética é expresso por Homero, na *Ilíada*, nas palavras de Odisseu, quando este se encontra sozinho e cercado pelo exército troiano:

Fica só Odisseu, ínclita-lança. Mais nenhum Aqueu com ele, todos aterrados. Fremente, fala então ao seu mega-ardoroso-corção: “Sofro - ai de mim! -, fujo, temeroso, da turba, e será um grande mal; pior se me prendem sozinho. Aos outros Dânaos, o Croníade pos em fuga. Pensar nisso, por que, corção? Só vis largam a luta. Valentes resistem, feridos ou ferindo”. Tudo isso remoía em sua mente e eu seu ânimo, quando os Troianos, portadores-de-escudos, em levás acorrem e o cercam, [...]. (*Ilíada*, XI, 401-414).

Essas pessoas, exemplificadas, aqui, na figura de Odisseu, são melhores porque possuem um bem que lhes foi outorgado, que lhes foi transmitido pela estirpe ou pelo sangue. São os descendentes das grandes famílias, uns até se consideravam descendentes de deuses. Essa é uma ética obviamente aristocrática, que permite ao bem nascido, ao de sangue nobre, ser considerado de fato e de direito como alguém dotado de excelência, sem precisar provar isso, mas, apenas, manifestar isso. Odisseu não precisa conquistar o bem, um estilo nobre e melhor de ser. Ele precisa, simplesmente, dar vazão a essa nobreza que lhe é inerente e inata.

Quando, portanto, Odisseu [...] “reflete” sobre o fato de que ele é um nobre e quando disso lhe podem advir dúvidas sobre como comportar-se numa dada situação, para resolvê-la basta que pense que pertence a uma dada categoria e que deve levar a efeito a “virtude” que lhe é própria. O elemento universal da proposição “eu sou um nobre” é dado, portanto, pela casta, e ele, Odisseu, não se apóia num “bem” abstrato, mas sim num círculo ao qual sabe que pertence (SNELL, 2001, p. 168, grifos do autor).

Nesse modelo de ética, não existe propriamente um paradoxo. Não existe uma instância (nem social, nem política) externa com a qual Odisseu possa confrontar-se. O que existe é um reconhecimento da sua nobreza, que leva o personagem a repreender o seu coração, reafirmando, assim, a sua nobreza, construindo a sua subjetividade à medida que exterioriza a *areté*, natural da sua casta, da sua estirpe.

No século VII a.C, encontramos um novo modelo ético, o modelo proposto por Hesíodo. Nesse autor, a concepção de ética é identificada a certo tipo de esforço e a certo tipo de trabalho. Esse estilo e essa nobreza aparecem expressos no poema *O trabalho e os dias*, no qual o autor, criticando a proposta aristocrática, afirma que a *areté*, o virtuosismo, a excelência é o resultado de um esforço, de uma labuta, uma conquista. Ainda segundo o autor, o homem não é bom, não é melhor por uma condição de nascimento, pelo pertencimento a

certa genealogia. Ele se torna bom (ou não); ele se torna virtuoso (ou não). E para tornar-se virtuoso, para adquirir o bem, é necessário ao homem desenvolver o que Hesíodo chama de a *boa luta* (Cf. HESÍODO, 2008, p. 21-22): a luta do esforço, a luta do trabalho. Não só o trabalho sobre o mundo, para conquistar uma melhor condição de vida, mas, sobretudo, um trabalho interior, para conquistar uma melhor situação, uma melhor realidade interior e pessoal. Na continuidade de Hesíodo, em Platão e Aristóteles, encontramos o esforço enorme para conciliar esse artesanato interior com a construção da cidade harmoniosa. Não tratarei, aqui, do modelo de ética do período clássico (Platão e Aristóteles), pois, sabidamente, são modelos que procuram unir a beleza do cosmos com a beleza da cidade, dando primazia ao modelo ideal em detrimento da realidade individual, subjetiva e natural do indivíduo. Meu interesse se volta mais ao aspecto de uma ética interiorizada ou em vias de interiorização, centrada na subjetividade.

O home grego, no período clássico da filosofia, se percebe como um ser em trânsito, como um ser navegante, como um ser itinerante. O grego tem uma concepção muito clara disso, pois sabe que a sua dimensão é uma dimensão temporal, e o tempo todo ele se chama de mortal (Cf. FESTUGIÈRE, 1997, p. XII), muito mais até do que humano, em contraposição àqueles que são divinos porque imortais. Para a cultura helênica, os deuses são deuses porque são imortais, porque escapam das vicissitudes da temporalidade e escapam da morte. O ser humano, ao contrário, é o ser que se constitui no tempo, que existe no tempo, durante algum tempo. O aspecto da finitude do homem é o ponto de partida para demarcar a sua diferença em relação aos deuses:

[...] não é mais questão de estatuto cultural, mas de condição, o homem se opõe ao deus por sua relação com a morte. Se o homem é mortal, submisso ao destino de morte (*moira tanatoio*), segundo a formulação épica, o deus é o feliz detentor da imortalidade (*atanasia*), quer dizer, de um privilégio que não apenas lhe dá uma vida sem fim, mas, sobretudo, o faz escapar radicalmente do falecimento (DELATTRE, 2007, p. 483).

Demarcando esse elemento finito, como principal ponto de partida para a construção da ética da interioridade, enquanto estética da existência, trago à reflexão um dito muito antigo, atribuído a Pitágoras e também a Platão, que expressa bem essa finitude do homem. O dito faz uma afirmação muito simples e taxativa: o corpo é a sepultura da alma (*tô sôma sêma tês psychês*). Certamente a afirmação *tô sôma sêma tês psychês* não soava para os ouvidos gregos como algo metafísico ou algo inquietante. Soava como a afirmação do seu próprio

destino, a *moira*² que cabia a cada um, em um curto espaço de tempo, que é o tempo de duração da vida. Mas, se o homem grego possui esta consciência, onde está posto o instante da angústia? Esse instante surge na medida em que o projeto finito - desse homem finito - se vê interrompido: quando os rituais de sepultamento, por exemplo, estão ameaçados. O que parece angustiar o homem grego, segundo o clássico livro de Fustel de Coulanges, não é a decisão de ir à guerra ou não. A impossibilidade de realização de um funeral digno e a ausência de uma sepultura é o motivo da angústia. Esse tipo de castigo, que era normalmente impingido aos inimigos, é a fonte de angustia para o homem grego.

Toda a antiguidade se persuade de que, sem sepultura, a alma vive desgraçada e que só pelo seu enterramento adquiria a felicidade para todo o sempre. [...] Temia-se menos a morte do que a privação de sepultura. Porque na sepultura está o repouso e a bem-aventurança eterna. [...] O homem não tinha nenhuma conta a prestar da sua vida anterior. Uma vez enterrado no túmulo, nada tinha a esperar, nem recompensas, nem castigos (COULANGES, 2000, p. 10ss).

Essa consciência da finitude, tão marcante para o homem grego, leva-o a conceber a vida como uma nau e o indivíduo como comandante dessa nau, logo, comandante da própria navegação. Essa navegação, dentro de um espaço limitado que é o espaço da vida, é uma navegação que precisa ter certo rumo, se ele quer construir um caminho voltado para o bem e para o belo, se ele está construindo um caminho de *areté*, e de felicidade. O homem grego que vivia no mar frequentemente e do mar sempre, compreendia a sua vida vinculada à navegação, às viagens e ao comércio, a tal ponto que ele retira da sua própria atividade a metáfora ética que deve guiar a sua vida. Metáfora essa que permite ao homem grego pensar a si mesmo enquanto um ser itinerante dentro de um tempo limitado, consciente de que tanto a *areté*, quanto a *felicidade* estavam ligadas ao seu corpo físico (*sôma*) e à finitude (*sêma*). Esse homem sentia necessidade de desenvolver uma técnica de navegação, uma técnica de vida ou, melhor dizendo, trazer à vida a mesma exigência de rumo certo, rumo correto, para que a vida pudesse transcorrer de uma maneira satisfatória e ele escapasse dos sofrimentos perpetrados pelas *Erínias*³.

² Importante notar que a palavra *moira*, antes de estar ligada as 3 deusas do destino (Cloto “fiar”, Láquesis “sortear” e Átropos “afastar”), possui um significado bem diferente e inteiramente ligado à finitude, ou seja, ao mundo da vida: *a.* a parte que é devida a cada indivíduo; *b.* uma porção de um território; *c.* um partido político; *d.* corpo de tropas; *e.* a parte justa; *f.* o que convém a cada um (no sentido de sorte, de destino). A personificação literária, por vezes, inviabiliza a compreensão de *moira* como algo ligado à finitude e à realidade mundana do indivíduo.

³ As três *Erínias* (*Alecto*, interminável; *Tisífone*, castigo; *Megera*, ciúme).

É sobre essa metáfora da navegação que está assentada a compreensão platônica da *pólis* como uma grande nau, onde cada indivíduo exerce uma função muito bem delimitada, muito bem desempenhada. Na república idealizada por Platão, é necessário que exista alguém capaz de lidar com o leme, capaz de estabelecer o rumo certo. Essa imagem reflete o período clássico da filosofia grega. Essa metáfora vale, obviamente, para a condição de cada indivíduo, porque cada um se não tem a nau da cidade para dirigir, tem uma nau interior para comandar. A ética, no campo pessoal e na esfera interior possui, na navegação, um paradigma e um modelo extremamente rico, extremamente fecundo. No período clássico, como dito anteriormente, não existe um paradoxo externo e superior ao indivíduo, pois o que de fato ocorre em Platão e Aristóteles é a dissolução da interioridade e exaltação da *pólis* como única instância, através da qual os indivíduos seriam reconhecidos e sem a qual nem existiria a individualidade.

O momento grego, no que diz respeito à construção da subjetividade precede como foi mostrado anteriormente e sucede o momento clássico (Platão e Aristóteles). Toda a arquitetura clássica da política grega começou a ruir com o declínio da filosofia na Grécia e com as guerras de conquista. Por isso, vamos encontrar no século III a. C. o primeiro paradoxo externo, mas centrado no indivíduo, em Epicuro. A Grécia de Epicuro não era mais uma Grécia livre, uma Grécia em que não existiam mais aquelas cidades-estados autônomas que desenvolviam seu próprio regime, sua própria política, sua própria forma de vida, mas, ao contrário, era uma Grécia que no seu tempo fazia parte do grande Império Macedônico, desde a vitória de Queroneia, quando os macedônicos dominaram a Grécia, com Felipe, depois com Alexandre. A Grécia no século III a.C não era mais do que um mosaico de *pólis* incapazes de cada uma ter sua própria existência, sua própria fisionomia cultural. A Grécia, à época de Epicuro, é apenas um pedaço de um grande império, que é o Império Macedônico.

Nesse momento, não se pode mais pretender, como Platão fizera antes, que a meta final da criação ética fosse a reforma da *pólis* à medida que essa espelhasse a beleza e a harmonia do *cosmo*. No tempo de Epicuro, não há mais aquele sentido de cidadania que a democracia ateniense permitia a alguns (*eupátridas*). Agora, não havia mais a condição de se reunir os chamados cidadãos numa assembleia para discutir e forjar as leis. Agora, as leis emanam de cima, vem diretamente da vontade de Felipe ou de Alexandre.

Epicuro percebeu que, embora não houvesse liberdade política, existia outro universo (*cosmo*) a ser conquistado, a ser trabalhado, que é o universo interior. Em Epicuro, encontramos a supressão do aparente paradoxo entre o mundo interior e a exterioridade. Essa

harmonização da exterioridade na interioridade caracteriza e define bem o momento grego. Através da expressão “momento grego”, quero demarcar o momento da introjeção⁴ e assimilação do paradoxo e não da afirmação deste, entre interioridade e exterioridade.

Epicuro mostra que o prazer, a felicidade, o bem, é uma conquista estritamente pessoal, tem que ser conquistado distante das turbulências da sociedade, distante do universo político porque a grande nau que cada indivíduo agora tem que pilotar é, na verdade, a nau interior, tal como aconselha Epicuro em uma de suas *Sentenças capitais*: “A fonte mais pura de segurança (*asfaléia*) diante dos homens, assegurada até certo ponto por uma determinada força de rejeição, é de fato a imunidade resultante de uma vida tranqüila (*asfaléia*) e distante da multidão” (EPICURO, 1999, p. 235). O prazer e a felicidade, circunscritos à finitude, só podem ser conquistados pelo afastamento da ignorância, pelo afastamento das crendices, ou seja, pelo uso de uma sabedoria, de uma ciência, de um conhecimento que acalma a vida interior e retira daí os obscurantismos, fazendo com que cada indivíduo compreenda a sua própria dimensão, o seu próprio papel (Cf. FESTUGIÈRE, 1997, p. 54).

2. A construção do paradoxo na interioridade humana

É conhecida a importância do Jardim de Epicuro na história do ocidente. No *Jardim*, Epicuro propôs, com base no atomismo de Demócrito, um programa de autoadministração, de auto comando da nau interior, partindo primeiro do esclarecimento feito pela ciência e pela compreensão da natureza da vida, das coisas. Mas por outro lado, não é só isso. Essa libertação, que o conhecimento aclarador permite, Epicuro associa também à procura, à valorização permanente do prazer, afirmando e provando que, na verdade, o homem não existe em função do sofrimento, o sofrimento é uma circunstância, uma contingência que não determina a vida do homem. A grandeza e a virtude estão na autodeterminação, apesar de o sofrimento, aparentemente, vir como fatalidade, e o homem procurar vencê-lo através de sua postura íntima, de sua autarquia.

⁴ Por introjeção, entendo e aplico o temor no sentido de um processo de identificação por meio do qual uma pessoa absorve, como parte integrante do ego, objetos e qualidades inerentes a esses objetos; direcionamento afetivo dos impulsos e reações de uma pessoa, mais para uma imagem subjetiva e internalizada de um objeto do que para o próprio objeto; interiorização. Na sociologia, processo por meio do qual uma pessoa incorpora a seu pensamento valores, crenças etc. de outras pessoas ou grupos (deixando-se influenciar por eles, mas não a ponto de assimilá-los como parte integrante da própria personalidade). Esse termo foi cunhado pelo filósofo alemão Richard H.L. Avenarius (1843-1896) para expressar o processo segundo o qual os objetos externos são imagens de elementos dentro da consciência de cada indivíduo e o que leva ao metafísico é a introjeção, atribuição externa de representações internas.

Como isso é feito? Isso é feito através de uma espécie de auto-gestão de si mesmo, autoadministração, de autarquia, ou seja, uma independência interior, um desvio da fatalidade que é a fatalidade extrema, das circunstâncias políticas e sociais que são adversas nesse momento histórico (de Epicuro, de Kierkegaard e também o nosso), dado que o indivíduo não está condenado ao sofrimento, assim como não está predestinado à liberdade. Ele será feliz ou não, alegre ou não, triste ou não, dependendo de como administra a própria interioridade.

Epicuro é o primeiro a estabelecer, para o indivíduo, um paradoxo externo a ele mesmo. Esse paradoxo é fruto do esclarecimento interior e soa como convite aqueles indivíduos que querem se realizar como subjetividades fortes. Epicuro expõe assim o paradoxo: ou vida política ou serenidade e felicidade. Daí percebe-se que o que está sendo apontado é, exatamente, a grande distância, a grande diferença, entre o campo da vida pessoal e da vida pública. Em termos kierkegaardianos, esse paradoxo é exposto da seguinte maneira: vida natural ou vida cristã, ou seja, socratismo ou cristianismo. Assim, como seria impossível o cristianismo na época de Sócrates, Kierkegaard teoricamente defende a impossibilidade do socratismo na Dinamarca de seu tempo, muito embora, *na prática*, defendesse o socratismo e vivesse à margem da religião oficial.

O indivíduo, ao seguir o modelo ético proposto por Epicuro, à medida que procura a serenidade e a felicidade, desenvolve a sua interioridade, a sua autarquia, afastando o homem da turbulência da *pólis*. Epicuro não se isola, ao contrário, ele se recolhe com os amigos ao Jardim e nesse espaço, numa fraternidade lúcida, numa fraternidade esclarecida, ele vai tentar manter aí o seu trabalho. Isso não significa isolar o indivíduo, fazendo com que ele recuse o resto do mundo, mas, ao contrário, substituir a *pólis* - com os seus antagonismos - pelo Jardim com a sua filia, com a sua amizade. Introjetar o paradoxo, nesse sentido, é consumi-lo. Essa atitude esfacela o elemento paradoxal da existência, devolvendo para cada indivíduo a sua natureza mais própria. Acaso, não é esse leitor, apartado da multidão, que o filósofo dinamarquês procura para ser o seu interlocutor?

É importante lembrar que a ética de Epicuro é uma ética que se fundamenta primeiro no conhecimento, no apoio da razão, na recusa ao obscurantismo, na recusa a credice, na colocação do universo como alguma coisa, ao alcance da compreensão humana, como algo que está dentro da possibilidade de compreensão da medida humana.

Se não inquietássemos com nossas dúvidas a respeito dos fenômenos celestes, e se não receássemos que a morte significasse alguma coisa para nós, e também não nos perturbássemos com nossa incapacidade de discernir

os limites dos sofrimentos e dos desejos, não teríamos necessidade da ciência natural (EPICURO, 1999, p. 234).

A mensurabilidade e a percepção do universo, através da razão humana, é a ideia básica que afasta tudo o que é obscuro, tudo o que parece ininteligível, tudo o que é absolutamente insondável e faz com que os deuses, para Epicuro, sejam compreensíveis, tenham comportamentos razoáveis. Na verdade, o que Epicuro propõe é a imitação, à distância, dos deuses. Não que os deuses venham fazer a libertação, dado que os deuses são serenos, justamente porque não estão preocupados com a humanidade, nem com o universo.

O direito à felicidade, o direito ao bem, o direito à plenitude de vida, o direito a uma cidadania completa que coloca o homem em confronto com a harmonia do *cosmos* é a ele limitado, como fora na democracia de Atenas, séculos antes, pelas restrições que lá existiam. Na democracia ateniense, embora houvesse a liberdade de construir, discutir e modificar as leis, apenas alguns podiam fazer esse trabalho: os homens maiores, os bem nascidos e não escravos. Com Epicuro, o direito à serenidade, o direito ao prazer, o direito à felicidade é, na verdade, alguma coisa que está aberto a qualquer um, a qualquer homem, a qualquer mulher, a qualquer estrangeiro de qualquer época e de qualquer raça. É uma proposta de estilística que ultrapassa a delimitação do campo helênico, propondo-se a um empreendimento para qualquer tempo e lugar.

É preciso que a razão dê cobertura à compreensão que o homem tem de si mesmo. É necessário que seja uma razão que primeiro explique o universo, mas que, ao mesmo tempo, aí dentro, explique o homem como ser capaz de recusar a ordem inscrita neste *cosmo*. Segundo Epicuro, para que exista um ser autônomo é necessário que as leis, que revelem o *cosmo*, também lhe abram um espaço para sua postura enquanto escolha, enquanto estabelecimento de norma de vida, ou seja, é preciso que, dentro da mecânica do universo, haja um espaço, onde a construção da subjetividade, seja possível.

É preciso que haja as leis mecânicas que digam ao indivíduo que o universo é algo sustentado na razão, mas é preciso também que essa mesma razão justifique o seu inconformismo diante do sofrimento e diante das adversidades. A ética, portanto, exige mais do que um mecanismo, exige uma racionalidade flexível capaz de caber nela própria o humano com os seus projetos, com os seus ideais, com as suas metas. Por isso, a severa crítica de Epicuro ao atomismo de Demócrito: se o único pressuposto de explicação do *cosmo* fosse essa lei mecânica da queda das partículas atômicas no vazio, como explicar que o indivíduo possa desviar-se de uma fatalidade e caminhar na direção da felicidade e do seu bem? É

preciso que o indivíduo perceba que esse é o modelo básico racional, mas ele não dá conta de tudo, não dá conta de explicar o homem. É preciso que nessa queda dos átomos, exista a possibilidade do *desvio* da fatalidade e a instauração da possibilidade da liberdade.

Diferentemente da postura cristã, que será consolidada alguns séculos mais tarde, Epicuro pressupõe que não exista uma fatalidade universal. Há uma legalidade sim, há uma racionalidade sim, mas ela precisa envolver, ela precisa dar uma cobertura a uma recusa do homem, ou seja, a possibilidade de desviar-se; a possibilidade de libertar-se. Portanto, para Epicuro, liberdade é sempre o desvio de uma fatalidade. O homem não é livre porque está tudo solto, porque tudo é inexplicável e obscuro. Não. O homem é livre, e é essa a grandeza de sua liberdade, porque apesar da fatalidade das coisas, do mecanismo do universo, a liberdade abre uma brecha para os seus projetos, onde o indivíduo é o inventor do dever-ser: ser capaz de colocar acima da fatalidade das coisas, a dimensão pessoal e a possibilidade da liberdade, como suporte metafísico para o seu projeto de vida, para sua meta, enquanto conduz a sua nau interior por entre as procelas da vida. O indivíduo, assim compreendido, não é um ser passivo diante do universo, não é apenas o reflexo das circunstâncias, não está à mercê das contingências. Ao contrário, esse indivíduo é alguém que, diante das contingências, é capaz de aferrar-se ao leme e bem conduzir a sua nau interior.

A realidade interior, portanto, não se mede e não se constrói apenas a cada instante como aquilo que o universo é a cada instante, a cada instante do universo corresponde no indivíduo uma multiplicidade de instantes presentes, passados e futuros, ou seja, a temporalidade típica da consciência finita. A temporalidade dá uma elasticidade interior ao homem, e é utilizando de modo adequado essa elasticidade interior que o homem consegue livrar-se da advertência imediata que parece ser um fatalismo e recolher-se à riqueza maior do seu arsenal de imagens. Aí, onde o indivíduo é senhor de si mesmo, onde não existe nenhum Felipe ou Alexandre, nenhum fanático pregador, só ele pode ser o senhor ou o escravo. A forma de viver cada instante depende não do momento imposto de fora, mas depende de como cada indivíduo usa suas lembranças, seu acervo de imagens interiores. A maneira como cada indivíduo utiliza esse arsenal interior revelará a sua exterioridade, à medida que opta por uma adesão estrita àquilo que vem de fora ou pelo domínio do tempo e a fuga do momentâneo, deixando de ser o reflexo das circunstâncias externas e exteriorizando a sua interioridade.

3. A construção da interioridade cristã

O estabelecimento do paradoxo entre interioridade e transcendência coincide, na história do ocidente, com o início da era cristã. Esse momento do desenvolvimento do pensamento ocidental não apenas modificou a forma como os homens passaram a contar o tempo do relógio, também acirrou a diferença interna do tempo, exaltando o tempo supratemporal, tempo da graça. Sem dúvida nenhuma, essa divisão do tempo, priorizando sempre o tempo kairológico em detrimento do cronológico é a base sob a qual a metafísica clássica fixa o seu caráter paradoxal na interioridade do homem. Nesse passo, gostaria de me reportar ao texto de um filósofo brasileiro, que em 1954, escreveu um texto com um título muito apropriado: *A metafísica da interioridade*: santo Agostinho. Uma das primeiras afirmações desse texto chama a atenção pelo tom conclusivo sobre um tema hoje muito comum: “[...] não há filosofia religiosa sem afirmação da transcendência” (LIMA VAZ, 1968, p. 96). Essa é uma afirmação comum para o ocidente cristão. No entanto é praticamente impossível acreditar que uma afirmação com esse teor fosse proferida por um homem grego (veja-se a recepção que Paulo teve no Areópago). Essa afirmação é apenas o índice daquilo que de fato aconteceu no ocidente desde o início do cristianismo.

Agostinho é o exemplo máximo de consolidação do paradoxo através da interiorização da verdade metafísica. Agostinho é uma exceção, no que diz respeito à *forma*, como foi introjetado o paradoxo da metafísica dentro do cristianismo da primeira hora. Agostinho, diferentemente de Paulo que introjetará o paradoxo através da anulação da interioridade (finitude) e da exaltação da transcendência⁵, parte da interioridade do homem. Em vários de seus textos (*De libero arbitrio* e *De trinitate*), é visível a antecipação do momento moderno da filosofia racionalista que vai ser consolidado na filosofia de Descartes.

Em Agostinho, a interioridade dissolve o paradoxo, assumindo e harmonizando a exterioridade na interioridade, através da razão. Para o bispo de Hipona, a razão é o único caminho natural para a harmonização desse paradoxo. Essa harmonização interna do paradoxo entre o transcendente e a finitude humana é possível graças à capacidade comunicativa que reside na própria interioridade do homem natural. Essa introjeção do paradoxo está em franca oposição à concepção kierkegaardiana, onde, teoricamente, optando pelo pólo oposto (tal como fizera Paulo), Kierkegaard não delega a razão o papel de

⁵ Veja-se, por exemplo, a afirmação existencial de fé, através da qual Paulo procura convencer os fiéis da Galácia a seguir a fé cristã, contra a desconfiança de alguns judeus: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim. Minha vida presente na carne, eu a vivo pela fé no Filho de Deus” (Gl, 2, 20).

sintetizadora e harmonizadora do paradoxo na interioridade humana, mas, sim, a capacidade de estabelecer a diferença entre a interioridade e a transcendência. Em oposição à interioridade agostiniana, a interioridade kierkegaardiana não pode mais ser comunicada sem o auxílio da transcendência:

O caráter propriamente agostiniano desta experiência está, de uma parte, na sua decidida orientação ao “interior”, de outra na sua “comunicabilidade”, ou seja, na sua inserção no plano da razão. É aí, com efeito, que a experiência de Agostinho distingue-se radicalmente da de um Kierkegaard. Nela não há nenhum lugar para o “salto no absurdo”. E é a “comunicabilidade” por sua vez que torna possível a “situação” de Agostinho na religião cristã como em lugar privilegiado onde a experiência mostra, na sua singularidade mesma, a universalidade do seu conteúdo, e torna-se assim uma experiência da razão no seu exercício transcendente, uma justificação do universal no seio do ato religioso, uma filosofia religiosa enfim (LIMA VAZ, 1968, p. 97-98, grifos do autor).

Essa concepção de interioridade como lugar privilegiado da verdade distingue Agostinho dos demais pensadores cristãos, pois ele faz coincidir verdade e Deus, coabitando a interioridade do homem, levando-o a afirmação irrestrita da interioridade em oposição à transcendência. A afirmação expressa, em sua obra *De vera religione*, não deixa dúvida: *Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas* “Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a verdade habita no coração do homem” (AGOSTINHO, 2002, p. 198). Na obra, *De trinitate*, ao resumir o livro XIII, Agostinho deixa claro que, se o objetivo último da fé transcendente é a trindade divina, o ponto de partida deve ser a finitude, baseado na trindade interior: memória, inteligência e vontade:

É próprio de todos os homens quererem ser felizes, mas nem todos possuem a fé para chegar à felicidade pela purificação do coração. [...] Não obstante, há muitos que se desesperam de ser mortais e sem isso ninguém pode ser feliz apesar de o desejar. Contudo, quereriam ser imortais, se o pudessem, mas não acreditando que o possam, não vivem de maneira a poder sê-lo. Portanto, a fé é necessária para se alcançar a Felicidade em relação a todos os bens da natureza, ou seja, em relação à alma e ao corpo [...] Mas quando se crê como verdadeiro e se ama o que deve ser amado, nesse caso se vive conforme a trindade do homem interior, pois se vive de acordo com o que se ama. [...] e se conclui que ninguém ama o que desconhece totalmente (AGOSTINHO, 1994, p. 433 e 435).

Gostaria para reafirmar a diferença entre a interioridade agostiniana e a interioridade kierkegaardiana de mencionar algo sobre o pensador dinamarquês e sua introjeção do paradoxo. Não foi sem propósito que procurei ser reticente quanto à posição de Kierkegaard em relação à interiorização do paradoxo. Ao que parece, ele não faz uma opção clara por

nenhum dos pólos desse paradoxo. Não percebo de modo cabal a sua aceitação ou recusa completa da finitude, como vai aparecer na metafísica de Heidegger, por exemplo. Assim, como não faz opção definitiva e inconteste ao pólo da transcendência, como fizera Paulo. Kierkegaard, na continuidade da filosofia grega clássica, através de uma atualização de Sócrates, deixa a ironia perpassar toda a sua obra e toda a sua existência. Atualizando Sócrates, em plena era da cristandade, Kierkegaard não dissolve - *na prática* - nenhum dos pólos, nem ambos os pólos da metafísica clássica. *Teoricamente*, ele os mantém ligados, através de sínteses teóricas (finito/infinito, necessidade/liberdade), reafirmando assim a postura do cristianismo oficial e delegando à angústia o papel pedagógico - como o que salva pela fé - que precede o encontro da interioridade com a transcendência (Cf. KIERKEGAARD, OC, 7, 251-58). A postura kierkegaardiana, em última análise, é uma postura meta-irônica porque aporética e niilista, ultrapassando, assim, o próprio socratismo.

Contrariamente a unidade sintetizadora dos opostos, que é a interioridade agostiniana, pois, ao revelar “[...] a interioridade autêntica do ser racional no encontro de uma presença primeiro que na expressão de uma ideia, ele unificou as aspirações do *homo religiosus* e as exigências do *homo philosophicus* [...]” (LIMA VAZ, 1968, p. 106), a interioridade kierkegaardiana não é o lugar da síntese, ela é sim o lugar onde o indivíduo pode (ou não) tomar consciência da diferença ontológica e sente (ou não) a necessidade de tomar uma decisão. Mas essa decisão é uma loucura, assim como é loucura o homem-Deus. Ousaria dizer que Kierkegaard procura manter a tensão entre a interioridade e transcendência, porque o seu conceito de verdade é idêntico a Deus (ao Deus cristão, notadamente) e esse Deus é um escândalo, compreendido e aceito através da fé e não harmonizado pela razão humana, como afirmara Agostinho. Pois isso, tal como aconteceu com Sócrates, tem a ironia enquanto método e o niilismo como meta. A cena final da vida de ambos (Sócrates e Kierkegaard) demonstra muito bem que a metafísica angustia, mas o niilismo interiorizado traz serenidade.

Considerações finais

Para concluir é necessário reafirmar: não há adversidade externa que decida o projeto ético pessoal. Em qualquer circunstância política, social, econômica, não importa, a dimensão pessoal da felicidade, a dimensão pessoal do prazer, a dimensão pessoal da busca do bem é o que decide e aponta o caminho ético. A dimensão pessoal e a busca da serenidade são tarefas exclusivamente subjetivas, intransferíveis e que só podem ser realizadas individualmente.

A felicidade não é alguma coisa natural e espontânea, a felicidade é uma conquista. É, na verdade, um direito de todos e qualquer um. Esse conceito de liberdade natural é reabsorvido no cristianismo, sentido estrito, numa opção de fé, caracterizando, assim, o momento cristão como lugar do estabelecimento do paradoxo absoluto entre a interioridade e a transcendência. No entanto, o momento grego, simbolizado por Epicuro e seu Jardim, continua sendo fonte de inspiração para a construção da subjetividade, bem como uma forma de desenvolver a autarquia e superar a angústia da metafísica através da serenidade.

Dentre os modelos de ética visando à vida feliz, aqui, apresentados, nosso tempo está mais próximo do homem natural (grego) do que do homem espiritual (cristão). Hoje, mais do que nunca, uma boa compreensão da tarefa ética revela que o indivíduo, naturalmente, nasceu para a felicidade e que essa felicidade jamais lhe será transmitida por uma tradição, linhagem social ou religião. Ao contrário, reafirmando algumas teses epicuristas, a vida feliz é o resultado de uma labuta, uma incessante luta pelo autodomínio, pela autolibertação, pela busca e criação permanentes de seu prazer - prazer sábio, prazer sereno - de sua autarquia.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. **A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos**. São Paulo: Paulus, 2002.

COULANGES, F. de. **A cidade antiga**. 4 ed. São Paulo: Martins fontes, 2000.

DELATTRE, Charles. **Ἡμῖνοι en question: l'home, o herós et le demi-dieu**. *Revue de études grecque*. Paris: Les belles lettres, juillet-décembre, 2007, p. 481-510. (v. 120)

EPICURE. **Lettres et maximes**. 5 ed. Texte établi et traduit avec une introduction e notes par Marcel CONCHE. (Bilíngüe).Paris: PUF, 1999.

FESTUGIÈRE, A.-J. **Epicure et ses dieux**. 4 ed. Paris: PUF, 1997.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. São Paulo: Iluminuras, 2008. (Bilíngüe)

HOMERO. **Íliada**. 4 ed. São Paulo: Arx, 2003. (Bilíngüe)

KIERKEGAARD, S. **Le concept d'angoisse**. Paris: Éditions de L'Orante, 1973. (v. 7)

LIMA VAZ, H. C. **Ontologia e história**. São Paulo: Duas cidades, 1968. p. 93-106

SNELL, B. **A cultura grega e as origens do pensamento europeu**. São Paulo: Perspectiva, 2001.